

## **PROCESOS CIVILIZATORIOS, PLURALISMO CULTURAL Y AUTONOMIAS ETNICAS EN AMERICA LATINA**

Miguel Alberto Bartolomé\*

Si bien el discurso social y político contemporáneo tiende a aceptar el concepto de pluralidad cultural que hasta hace muy poco negaba, creo necesario reflexionar respecto al proceso de construcción de dicho pluralismo en América Latina. Quisiera así contribuir a destacar que su verdadera dimensión trasciende la retórica institucional actual, que hace suyo un discurso que tal vez no alcanza a entender en toda su magnitud. La propuesta pluralista supone transformaciones socio-estructurales que constituyen un desafío radical a la imaginación colectiva. No se trata sólo de aceptar diferentes perspectivas de la historia y del presente, sino de repensar el futuro a partir de la aceptación de la diversidad cultural que nos configura, no hay otra naturaleza humana que la que las culturas construyen. Diversidad es entonces sinónimo de humanidad y también de creatividad colectiva.

### **Los procesos civilizatorios regionales**

Es imposible entender el presente de los pueblos indios sin repensar su pasado. Pero no pretendo apelar a la historia para justificar sus demandas -los derechos históricos suelen ser un argumento legal endeble ante los estados-, sino intentar destacar en toda su dimensión el drama no sólo social, económico y político, sino también civilizatorio de los pueblos nativos. Y en este sentido cabe señalar que la cuestión étnica en América Latina, además de todos sus problemas coyunturales, atañe al mismo proceso de construcción y reconstrucción civilizatoria en el continente. Recordemos que para el momento de la invasión europea, las tierras de la actual Latinoamérica habían sido y eran testigos del desarrollo de milenarios y altamente complejos procesos civilizatorios, que habían dado lugar al florecimiento, ocaso y resurgimiento de una multitud de civilizaciones y culturas concretas<sup>1</sup>. Pero es necesario aproximarnos a la dinámica civilizatoria del área, libres no sólo de las acepciones vulgares del término "civilización", sino también de algunas perspectivas que pretenden diferenciar la

---

\* Centro INAH Oaxaca.

civilización de la sociedad tribal, en base a la transformación cualitativa del sistema social derivada del surgimiento de los aparatos estatales<sup>2</sup>. Si aceptáramos estas propuestas las zonas “civilizadas” se circunscribirían a los Andes y a Mesoamérica, arrojando al inválido limbo morganiano de la “barbarie” a cientos de formaciones sociales de extraordinaria complejidad, diversidad estructural y alta eficacia en sus sistemas productivos; características que, por otra parte, generalmente se atribuyen a las sociedades “civilizadas”. Mi uso del concepto se aproxima al de T. Bottomore (1978), quien entiende por “civilización” a un “...complejo cultural constituido por las características idénticas mayores de un número determinado de sociedades particulares...”. A esta definición subyace la temprana propuesta de Marcel Mauss, quien consideraba a los fenómenos de civilización, como “...los fenómenos sociales que son comunes a varias sociedades más o menos próximas entre sí...” (1971: 273), en las cuales dicha proximidad podía provenir tanto del contacto prolongado como de un origen común. Mauss proponía que una civilización no sería sino un vasto conjunto de fenómenos de civilización presentes en un también vasto número de sociedades<sup>3</sup>. Cada civilización puede ser así entendida como el conjunto de tradiciones culturales compartidas en un área extensa y dotada a su vez de una importante profundidad cronológica.

Las civilizaciones pueden entonces ser concebidas como cristalizaciones de procesos civilizatorios, a la vez que las etnias serían las unidades operativas de dichos procesos (D. Ribeiro, 1968), en la medida que los miembros de grupos organizacionales son portadores de específicas tradiciones culturales<sup>4</sup>. Antes de la invasión europea, la actual América Latina ofrecía la visión de un conjunto heterogéneo y a veces yuxtapuesto de complejos culturales, resultantes de la expansión de procesos civilizatorios abarcativos, que se ramificaban y concretaban en distintas civilizaciones singulares.

Así, en el área de Mesoamérica se configuraron y desarrollaron numerosas culturas regionales las que, a pesar de presentar muchos rasgos comunes, poseían características peculiares generadas por su propia dinámica interior, sean cuales fueran las influencias recibidas. Esto es, tradiciones regionales con mayor o menor grado de autonomía cultural respecto a los procesos globales del área, representados por la gran tradición civilizatoria mesoamericana. Pero cada una de ellas portadora de una específica profundidad histórica, lingüística y cultural (tales como los mayas o aztecas), a pesar de que no todas generaron formaciones políticas calificables en términos estatales<sup>5</sup>. En América Central, del Sur y las Antillas, el panorama es aún más complejo en razón de la diversidad de las tradiciones civilizatorias locales. Las distintas poblaciones asentadas en la región migraron, se trans-

formaron, se desarrollaron y se interinfluenciaron, hasta configurar el panorama que hallaron los invasores. Nadie duda en calificar como civilización a la milenaria tradición cultural andina, pero no pueden ser excluidos de tal categoría los que Darcy Ribeiro (1977) denominara “estados rurales artesanales” como el Chibcha y el Timote, que ocupaban territorios de las actuales Colombia y Venezuela. Igualmente, siguiendo la definición operativa de civilización a la que recurro, se deben considerar a las tradiciones no estatales de las tierras bajas sudamericanas como la Tupi-Guaraní, la Ge o la Arawak que también poseen una profundidad histórica milenaria en las selvas tropicales (Schwerin, 1972). Se puede incluso reconocer la existencia de civilizaciones cazadoras, con especial atención a su alta capacidad de adaptación ecológica, tal como la que poseían los grupos que poblaban la región chaqueña sudamericana (M. Bartolomé, 1972). Quizás se podría hacer mención a una civilización amazónica, compartida por las aldeas agrícolas indiferenciadas del área, cuyo extraordinario nivel de adaptación al medio, su especial racionalidad socio-ecológica y sus influencias recíprocas determinaron la existencia de una multitud de rasgos culturales compartidos (J. Steward, 1948).

No es necesario multiplicar los ejemplos, los ya señalados dan cuenta de que cuando se hace mención a la dimensión civilizatoria de la que eran y son portadoras las sociedades indígenas, no se está recurriendo a una metáfora retórica, sino que se trata de recuperar una dimensión oculta por el discurso del *logos* occidental. Discurso que tiende a destacar la existencia de *un* proceso civilizatorio que penetró en el continente, descalificando la presencia de los desarrollos civilizatorios locales, los que fueran trágicamente bloqueados en aras de la expansión mercantil europea (D. Ribeiro, 1969). La cuestión étnica en la actual América Latina no constituye entonces sólo un aglutinador político coyuntural, sino una alternativa de civilización a la que aún es posible apelar<sup>6</sup>.

Para la época de la instauración colonial las dinámicas civilizatorias regionales se orientaban hacia la intercomunicación<sup>7</sup>. Sin embargo, esta tendencia resultante de la expansión de las culturas locales y tradiciones civilizatorias abarcativas, no implicaba un proceso de unificación. Claro está que todos los grupos étnicos -como cualquier agregado humano- podían ser calificados de etnocéntricos pero, como lo advirtiera Pierre Clastres (1981), sólo aquellos portadores de rígidas maquinarias estatales podrían ser en algunos casos acusados de etnocidas<sup>8</sup>. Fuera de aquellos ámbitos estatales que pretendieron la abolición del otro, la dinámica cultural global, en razón de sus propias lógicas económicas y políticas internas<sup>9</sup>, se orientaba hacia la diversidad y la diferencia y no a la homogeneización y la uniformidad.

Asistimos entonces para la época de la invasión europea a un panorama de extrema complejidad, con tendencias diversas y a veces contradictorias. Por una parte las comunicaciones en toda el área tendían hacia una mayor fluidez, por otra parte las autonomías culturales locales eran generalmente respetadas, configurando sistemas globales de alta diversidad estructural. Pero sistemas cambiantes, sometidos a procesos dinámicos, cuyas configuraciones históricas pueden ser percibidas como momentos que atravesaron las distintas formaciones sociales; cada una de ellas poseedora de específicas calidades distintivas. Así en la región coexistían diversos sistemas socio-organizativos, cada uno de los cuales representaba una experiencia singular de convivencia humana: sociedades de bandas, jefaturas laxas o verticales, liderazgos chamánicos, democracias representativas o participativas, clanes piramidales, teocracias, señoríos, monarquías; términos que son sólo rótulos aproximativos para designar a complejos sistemas que han nutrido la reflexión etnológica, pero pocas veces la imaginación política en América Latina.

### Los Estados de Conquista

Uno de los efectos de la instauración de los *Estados de Conquista* resultantes de la invasión europea, tal como podemos calificar a las jurisdicciones políticas coloniales, radicó en la *fragmentación política y cultural compulsiva* de las poblaciones nativas. Fragmentación que se debió en buena parte al hecho de que no siempre los miembros de una cultura o de un grupo etnolingüístico, se encontraban políticamente estructurados en torno a una formación estatal unitaria, cuya conquista asegurara simultáneamente un control territorial y poblacional. Así v.g. los mayas fueron divididos entre los que pasaron a depender del Virreinato de la Nueva España y los incluidos en las fronteras de la Capitanía General de Guatemala. En América del Sur los guaraníes se vieron aún más divididos al ser separados por los ámbitos de los dominios lusitanos e hispanos<sup>10</sup>.

Con el correr de las generaciones coloniales, la adscripción a las diferentes jurisdicciones políticas incrementó la distancia y reforzó las singularidades de grupos originalmente portadores de un mismo bagaje lingüístico y cultural. De esta manera los Estados de Conquista fueron fragmentando aún más el ya intrincado mosaico étnico del continente, surgiendo nuevas variantes dialectales y complejos culturales específicos (como el complejo ecuestre), que contribuyeron a debilitar los lazos que unían a comunidades lingüísticas y culturales cuyas relaciones prehispánicas eran mucho más fluidas.

Otro de los aspectos de la *fragmentación política y cultural*, especialmente válido para el caso de las sociedades andinas y mesoamericanas, radicó en el reforzamiento de la autarquía local de las comunidades campesinas integrantes de complejos étnicos inclusivos. Dos factores se conjugaron para dar vida a esta situación. Por una parte la práctica hispana de extrapolar el modelo derivado del municipio castellano a la organización política de las comunidades indígenas, lo que las transformaba en entes relativamente autónomos (aunque dependientes del exterior), en lo referente a la toma de algunas decisiones internas. Por otra parte, la misma actitud de autodefensa de las comunidades las hizo cerrarse sobre sí mismas, para asegurar su supervivencia en cuanto tales, a pesar de su inserción dentro de la estructura global de dominación. La conjunción de ambos factores determinó el incremento de la fragmentación de las etnias -aún de aquellas incluidas dentro de un mismo espacio político-administrativo colonial-, ya que exacerbó la lealtad a la comunidad de origen y residencia, en detrimento de la adscripción a las unidades étnicas, culturales o políticas abarcativas a las que pertenecía cada comunidad en cuestión. Así se incrementó la separación de las comunidades zapotecas, nahuas o mixtecas en la Nueva España, lo de los *ayllu* en el Alto Perú. El antiguo territorio étnico pasó a confundirse con el ámbito local y la identidad social asumió -en muchos casos- el carácter de una "identidad residencial" (M. Bartolomé, 1992) delimitada por el espacio comunal.

En cambio, las sociedades sin clases, estamentos o estratificación social rígidamente definidos, pudieron soportar con mayor integridad los embates de la situación colonial. Uno de los factores que ayudó al mantenimiento de su relativa autonomía política y cultural, fue el hecho de que la baja magnitud poblacional (micro y mesoetnias) no estimuló el interés de los colonizadores para utilizarlos como mano de obra para su empresa mercantil. Otro factor fue la inhospitalidad y relativa marginalidad de sus territorios, de difícil acceso y escasa redituabilidad económica. Pero el factor más significativo lo constituyó el hecho de que por la misma naturaleza de las estructuras políticas tribales, éstas carecían de grupos de poder o de rígidas jefaturas a las cuales dominar y asegurarse el control del conjunto de integrantes de la etnia. Esta misma ausencia de asociaciones de dominación verticales y hegemónicas, determinó que la resistencia armada de las sociedades sin clases, poseyera una constancia de la que carecieron las esporádicas revueltas de los miembros de las sociedades estratificadas<sup>11</sup>.

Otro de los sucesos que contribuyeron a incrementar la ya rica diversidad cultural del área en la época de los *Estados de Conquista*, fue el desarrollo de la economía de plantación. Los contingentes de esclavos negros

que proporcionaron su energía (y su sangre) para la producción mercantil, se constituyeron en nuevos componentes poblacionales de las Antillas y de las costas del Pacífico y del Atlántico que convivieron con los elementos indígenas regionales. Su presencia es no sólo de índole racial sino también cultural, aunque la multiplicidad de sus sociedades de origen, tendió a inhibir una re-estructuración en términos etno-políticos que recién empieza a concretarse en nuestros días. Pero la inicial descaracterización étnica no impidió que el vasto complejo de rasgos culturales africanos del cual eran portadores, se difundiera con mayor o menor profundidad en el ámbito de las poblaciones indígenas y criollas regionales (y a la inversa), determinando el único sistema de relación intercultural no compulsivo de la época.

A su vez, en el seno de los *Estados de Conquista* operó otro fenómeno concomitante con el de *fragmentación política y cultural*; me refiero a los procesos de *homogeneización social* que acompañaron a la disolución de la autonomía política de las etnias. Tal como fuera destacado por Bonfil Batalla (1972) en dichos Estados surgió la categoría supra-étnica de "indio" para designar al conjunto de la población colonizada, categoría que se aplicó indistintamente al conjunto de los componentes del mosaico cultural del área; y cuyo valor clasificatorio radicaba precisamente en su posibilidad de otorgar un predicado unívoco a toda la población subordinada. Esta categoría -estigmatizada y estigmatizante- cuyo significado original se mantuvo durante centurias, fue progresivamente internalizada por los dominados hasta llegar a constituirse en uno de los componentes de su identidad social: a informar aquella parte de la identidad que se resuelve a través de la confrontación con un "otro", y ese "otro" estaba representado por el colonizador.

Pero la *homogeneización social*, como todo proceso hegemónico, fue tendencial y no total. La identidad de "indio" no fue la única que asumieron los dominados. La misma segregación residencial y la persistencia de rigurosas fronteras a la interacción, posibilitaron el mantenimiento, desarrollo y transformación procesal de otros componentes de la identidad social. Me refiero a aquellos enmarcados en el ámbito de la memoria colectiva y reproducidos a través de los múltiples mecanismos de la cotidianeidad. La persistencia de espacios sociales (la familia, la comunidad, los ámbitos sacrificiales) y semánticos propios, permitió la vertebración de lo que he calificado como una *cultura de resistencia* (M. Bartolomé, 1988) que se abrió paso a lo largo de las centurias coloniales. Ninguna prueba mejor de la presencia de dicha cultura de resistencia, que su violenta eclosión en los estallidos insurreccionales en los que siempre afloraron ideologías y prácticas aparentemente desaparecidas (Alicia Barabas, 1989), las que manifestaban

el mantenimiento de las tradiciones propias a pesar de la subordinación cultural.

Un tipo de formación económica y política como la desarrollada en los *Estados de Conquista* no requiere de la homogeneización lingüística de sus habitantes, puesto que no está organizada en función de una libre circulación mercantil interna, sino que su producción es de orientación externa: son Estados creados para ser sorbidos, expoliados. En ellos los grupos indígenas más involucrados en el sistema colonial, pasaron a configurarse como pueblos-clase dentro del modelo económico imperante; el que incluso se reprodujo al interior de algunos grupos reclutando a sus dirigentes de acuerdo a la tradicional *indirect rule* colonial. Párrafo aparte merece su legalización ideológica, la expansión del cristianismo; que operó como forma de dominación carismática (en términos weberianos) que pretendía la subordinación ideológica de los dominados. Lo anterior determinó la presencia de un cierto nivel de homogeneización ideológica -compartir la cosmovisión impuesta, aunque reelaborada-, dentro del abigarrado conglomerado cultural sobre el cual se ejercía la hegemonía. Estados de succión, contradictoriamente fragmentadores y unificadores a la vez, serían algunos de los rasgos que caracterizarían la situación étnica en los *Estados de Conquista*.

### Los Estados de Expropiación

Hacia fines del siglo XVIII y comienzos del XIX Europa fue escenario de una radical transformación de sus estructuras políticas, pauta por la emergencia del Estado-Nación, el que marcaba el ascenso de la burguesía al control del aparato político de sus sociedades<sup>12</sup>. Pronto las élites criollas y mestizas del futuro ámbito latinoamericano, se identificaron con este nuevo tipo de formulación política, que les proporcionaba el marco referencial para concretizar sus aspiraciones "independentistas". Independencia que en su sentido más estricto implicaba la liberación con respecto al mercado monopólico peninsular y el desplazamiento de la aristocrática burocracia extranjera, por los representantes de una incipiente burguesía ascensional. De esta manera, y a través de luchas en las que participaron masivos contingentes indígenas, las élites criollas y mestizas desarrolladas en la sociedad estamental colonial, fueron asumiendo su nuevo papel de "clase nacional".

El proceso no estuvo exento de ciertos intentos por recordar los derechos de la población colonizada<sup>13</sup>, pero éstos no fueron más que fugaces resplandores del Iluminismo. Pronto los sectores emergentes advirtieron que sus revoluciones no habían sido sólo contra los españoles sino también contra los indios; no podía haber nuevos señores si éstos carecían de vasallos.

Por otra parte los estatutos jurídicos del orden colonial amparaban, de alguna manera, las tierras y propiedades comunales indígenas, lo que constituía un severo obstáculo para la consolidación del poder de la emergente clase patricia: ser amos era también ser amos de la tierra. Y así se inaugura el orden neocolonial, en el cual hasta los libertos esclavos negros encontraron difícil su inserción en sociedades signadas por el estigma estamental del prejuicio y el racismo. Simultáneamente, en muchos casos, y especialmente en Mesoamérica y los Andes, el sistema clasista buscó permear las fronteras de las comunidades indígenas y reproducirse en su seno, dando lugar a formaciones sociales estratificadas de acuerdo a esta lógica productiva.

Los distintos ámbitos territoriales que ocupaban las Nuevas Repúblicas estaban poblados por masas humanas heterogéneas desde el punto de vista étnico, racial y cultural. Y esto no era compatible con la idea decimonónica de Nación, cuya realización requería de la erradicación de toda diferencia para constituir colectividades homogéneas, supuestamente depositarias de una tradición cultural y política común, en la cual fundar las aspiraciones de constituir comunidades "nacionales". El estatuto neocolonial implicaba que aquel grupo que se declaró propietario del proyecto de construcción nacional, debía generar espacios culturales definidos a su imagen y semejanza. Pero tal como lo ha expresado Marcos Kaplan (1976) esta imagen y semejanza sólo podía inspirarse en el modelo europeizante con el cual realmente se identificaban los grupos dominantes, quienes realizaron una peculiar adaptación de las ideas liberales. Así la democracia pasó a ser entendida como el gobierno de los "mejores", lo que justificaba el hecho histórico de la supremacía blanca o mestiza. Lo mismo ocurrió con el cosmopolitismo, asumido como la alienación ideológica que presuponía la obligatoria reproducción de los patrones existenciales de corte europeo. El mismo concepto de civilización fue entendido como la importación y adopción de toda la producción material y simbólica proveniente de los países centrales, invalidando cualquier elaboración propia y todo tímido intento de recuperación de los logros de las culturas locales.

La construcción del Estado-Nación requirió de transformaciones socio-estructurales que no eran necesarias para los *Estados de Conquista*, en los cuales la diversidad cultural de la población no constituía un impedimento para el adecuado funcionamiento del sistema económico y político extractivo. En cambio, los nuevos estados, de acuerdo a su inspiración basada en los modelos europeos, se propusieron la homogeneización lingüística y cultural de su población, en tanto condiciones consideradas necesarias para una adecuada circulación mercantil interna. Esta misma homogeneización



era sentida como un requisito fundamental para afirmarse a sí mismos y legitimar su naciente identidad ante los otros Estados-Nación, que en ocasiones eran demasiado similares. Asimismo, las fronteras en tanto perímetros que delimitaban áreas de control político ahora más diferenciadas, configuraron espacios territoriales que con mayor rigidez que en la época colonial mantienen la división entre culturas indígenas emparentadas<sup>14</sup>.

Con mayor o menor intensidad y con mayor o menor éxito, de acuerdo a la presencia numérica de las poblaciones indígenas sobrevivientes o a los aportes migratorios que, como en los casos de Argentina, Costa Rica, Chile, Uruguay o Brasil cambiaron el panorama demográfico; este proceso coercitivo de imposición Estatal-Nacional se llevó a cabo en toda Latinoamérica, logrando configurar sistemas estatales aún más rígidos y reificados que en Europa. Rigidez derivada de la explícita necesidad de recurrir compulsivamente a los aparatos estatales, considerados como los medios idóneos para lograr la homogeneización de la heterogeneidad.

No debe resultar sorprendente entonces que fuera precisamente en los momentos iniciales de la vida “independiente”, donde tuvieron lugar las mayores insurrecciones indígenas, llevadas a cabo por quienes habían visto burlada su posibilidad de descolonización<sup>15</sup>. El desarrollo del Estado-Nación en América Latina supone así la negación de las civilizaciones indígenas, cuyos portadores pasan a desempeñarse como minorías étnicas en el seno de sociedades nacionales, cuya misma definición se basa en el intento por clausurar toda existencia social y cultural alterna. De esta manera las sociedades multiétnicas de América Latina se configuraron como estados uninacionales que no reconocieron su diversidad interna.

Una de las contradicciones de estas nuevas formaciones estatales-nacionales, radica en su carácter expropiatorio que induce a calificarlas como *Estados de Expropiación*. Y ello no refiere sólo a las usurpaciones políticas y económicas, sino también a las ideológicas. En efecto, la necesidad de legitimar las recientes comunidades políticas en un campo histórico de alta profundidad, las llevó a declararse herederas de las formaciones culturales y sociales previas. Los mexicanos actuales se consideran depositarios de las tradiciones de aztecas, mayas o zapotecas, los que pasan a ser asumidos como “nuestros antepasados”, a pesar de que los indígenas habitan espacios sociales donde la explotación y el racismo permean todas las esferas de la vida. En el discurso estatal-nacional de Argentina no es infrecuente escuchar alusiones a “nuestras raíces indígenas” (aún más contradictorio en boca de hijos o nietos de colonos), a pesar de que de dichos pueblos sólo quedan los sobrevivientes del genocidio consumado en aras de la construc-

ción del Estado-Nación y que la historia oficial denomina eufemísticamente como “Conquista del Desierto” (M. Bartolomé, 1983). El Emperador Pedro I del Brasil se coronó cubierto por un manto de plumas de los indios tukano, buscando legitimidad en las mismas culturas nativas que después el Estado se dedicaría a destruir. En el Paraguay contemporáneo la mayor parte de la población habla la antigua lengua (el guaraní) a cuyos creadores desprecian, marginan y despojan, pero con los cuales -contradictoriamente- se identifican (M. Bartolomé, 1989). Los niños aymara de Bolivia debían leer en sus textos escolares que los “aymara eran los primitivos pobladores de nuestro país”, a pesar de que siguen constituyendo el contingente poblacional mayoritario. Aunque poco puede llegar a ser más absurdo que el hecho de que a los niños kariña de la Guayana francesa se les enseñe que sus antepasados fueron los ¡galos!. Los peruanos reivindican como propias las glorias y logros del “Imperio Incaico”, mientras los quechuas continúan ocupando los peldaños más bajos de la estratificada sociedad “nacional”<sup>16</sup>.

“Nuestros indios”, “nuestras tradiciones”, “nuestro glorioso pasado”; constituyen parte de los recursos retóricos de los discursos oficiales, con los cuales los Estados se rinden culto a sí mismos y tratan de legitimar ideológicamente una expropiación consumada de facto. Se trata de una deliberada práctica estatal orientada a confundir su historia política, con una historia cultural “nacional” que en realidad carece de continuidad. Y este proceso de expropiación o “invención de la tradición” (E. Hobsbawn, 1984), pretende explícitamente contribuir a la solidaridad de la nación; esa “comunidad imaginada” tal como la calificara Anderson (1991), en la medida que sus miembros no se conocen entre sí.

### **Identidad nacional y represión cultural**

Una de las obsesiones manifiestas de los estados-nación, que se proyecta masivamente hacia sus habitantes, radica en la búsqueda y definición de una anhelada “identidad nacional”. Los estados nacionales de América Latina en general, adolecen de una crónica “ansiedad identitaria” que pretende ingerir a las identidades incluidas dentro de su hegemonía. A esto no es ajeno el trazado de las fronteras que abarcaron multitudes de identidades diferenciadas pretendiendo fusionar el conjunto en una sola, definida a través del modelo estado-nación macrocéfalo, occidentalizante e inicialmente eurocéntrico (antes de ser “globalizado”) y subdesarrollado (antes de ser “emergente”). Es decir, que se ha pretendido y se pretende identificar ideológicamente el aparato político de un ámbito territorial, con el conjunto de las tradiciones culturales existentes en ese mismo ámbito.

Al parecer se supone que una vez lograda esta configuración global, se definirían unas pretendidas identidades “esenciales”. A esta perspectiva subyace todavía la noción de que la heterogeneidad socio-estructural de nuestros países es una de las causas del subdesarrollo. El racismo de esta propuesta es más implícito que explícito ya que, parafraseando al brasileño Florestán Fernández (1972), se podría proponer que “los latinoamericanos tenemos el prejuicio de no tener prejuicios”. Sin embargo la ideología racista, que involucra tanto a indios como a negros, continúa imprimiendo un matiz colonial a las relaciones interétnicas en el ámbito regional.

La búsqueda por ofrecer una imagen unitaria de la colectividad estatal, ha generado la construcción de estereotipos más o menos caricaturescos de las supuestas identidades nacionales latinoamericanas. Pero más allá de la arbitraria selección de estos tipos referenciales de ciudadanos, lo que importa destacar es que ello supone un deliberado intento de imponer un modelo de identificación para el conjunto de la población. Como todo acto de hegemonía, este proceso tiende a excluir y/o reprimir a todos aquellos sectores sociales, raciales y culturales que no se parecen al modelo propuesto. Es decir que se define e impone una concepción unitaria de la ciudadanía, que desconoce la existencia de múltiples “ciudadanías culturales” diferenciadas (R. Rosaldo, 1991). Sin embargo tanto los políticos como muchos intelectuales latinoamericanos, continúan empeñados en encontrar y definir la “identidad nacional”, en un hegeliano intento por hallar una “esencia” que constituya el “alma” de una nacionalidad confundida con el Estado. Pero, ¿por qué es necesario tener *una* identidad nacional?, ¿lo mexicano deberá ser el promedio entre un ganadero criollo norteño y un agricultor maya del sureste?, ¿lo argentino tiene que sintetizar a un pastor andino con un migrante galés o coreano?, ¿es creíble una imagen tropical y mulata del Brasil, que excluya a los millones de descendientes de europeos?, ¿acaso se requiere de la simbiosis de un llanero, un andino y un selvícola para constituir un colombiano? Nuestros países no tienen una sino muchas identidades sociales; pero en ello hay riqueza y no la causa de su pobreza. La dinámica social, tanto a nivel mundial como local, supone la articulación de la diversidad y no la homogeneización de lo plural. La creatividad colectiva se nutre de la multiplicidad y no de una condena a la reiteración de un modelo unitario del ser social.

Pero más allá de su cuestionable legitimidad, el hecho a destacar es que la búsqueda de esta identidad ha supuesto históricamente la represión de la pluralidad. Primero los estados temieron la balcanización que podría resultar de lo arbitrario de sus fronteras políticas y trataron de asegurarse el consenso ideológico de los grupos involucrados en su ámbito jurisdiccional.

Después los guías de la construcción nacional, pretendieron configurar comunidades unitarias suponiendo que ello era sinónimo de progreso y modernidad. No hace falta insistir en el estrepitoso fracaso de ese modelo en el mundo europeo contemporáneo. Pero la inercia continúa y hasta el presente se mantiene en América Latina una cierta correlación conceptual darwiniana entre evolución, desarrollo, homogeneización y modernización, lo que permitiría acceder a la globalización. Pero ahora ya no son sólo los estados los responsables de las orientaciones homogeneizantes, sino las compañías transnacionales que buscan un mercado masivo con similares expectativas de consumo, lo que requiere de parecidas orientaciones existenciales: un mismo estilo de comer, de vestir, de hablar; es decir un modelo impuesto para vivir. Ya se ha logrado que un miembro de la clase media de São Paulo, sea básicamente idéntico a su correlato de Bogotá, México o Buenos Aires. ¿Qué lugar puede quedar en el mundo globalizado y transnacionalizado que se está construyendo para los herederos de las tradiciones civilizatorias indias?

Los únicos capaces de proporcionar respuestas a la pregunta anterior son los pueblos involucrados, el espacio que puedan ocupar es el ámbito social, cultural y político que ellos mismos tengan la capacidad de construir. Incluso los sectores contestatarios latinoamericanos se confundieron al definir a los indígenas por sus carencias: indígena es el explotado, el dominado, el que no tiene, el que no come, el que no sabe. De allí el fracaso político de muchas interpretaciones de la cuestión étnica<sup>17</sup>, ya que los seres humanos no se construyen sólo por carencias sino por presencias; y los pueblos indios actuales son herederos y reproductores de tradiciones culturales milenarias. La supervivencia no sólo física sino también cultural de más de 40 millones de personas, así como sus demandas políticas contemporáneas, expresan el derecho de poder ejercer esa dimensión civilizatoria de la que son portadores.

No se trata sólo de otorgar un espacio político a las comunidades étnicas diferenciadas dentro del marco del Estado, lo que sería más o menos compatible con la propuesta de las democracias pluralistas. La cuestión no se reduce a asumir la presencia política de lo étnico, sino que implica aceptar el derecho a ejercer normas jurídicas, morales, económicas, ideológicas, lingüísticas, parentales, etc. que no son necesariamente reductibles a las manejadas por las formaciones estatales. El derecho a la diferencia implica el ejercicio abierto de la alteridad y la posibilidad de confrontar creativamente las múltiples experiencias existenciales desarrolladas por las distintas culturas.

## Autonomías étnicas y articulación social

A partir del reconocimiento de la pluralidad cultural histórica y contemporánea, estimo imprescindible interrogarnos sobre las estrategias políticas y sociales que permitan la configuración de estados multiétnicos. Desde hace ya algunos años las demandas autonómicas se han constituido en parte medular del discurso contestatario indio y en tema de importantes debates para políticos e intelectuales<sup>18</sup>. No pretenderé reseñar aquí el estado de la cuestión, lo que por otra parte ya he intentado en otra oportunidad (M. Bartolomé, 1995), pero creo necesario tratar de aclarar algunas de las confusiones conceptuales sobre el tema, las que contribuyen a dificultar su comprensión y eventualmente a obstaculizar su concreción. Comenzaré por asentar que a pesar de las múltiples perspectivas al respecto, la semántica del término es precisa: *auto-nomos* significa auto-regularse, darse reglas, autodeterminarse, autogobernarse; autonomía es entonces sinónimo de autodeterminación y de autogobierno. De ninguna manera representa una orientación *necesaria* hacia la configuración de separatismos o de comunidades políticas independizadas de los estados que ahora las incluyen. Ese es el temor manifiesto de los estados que esgrimen unos derechos de soberanía, que en realidad no están en juego, y que en la práctica no vacilan en claudicar ante los intereses mercantiles transnacionales. Pero para los pueblos indígenas se trata de ejercer uno de los derechos humanos más elementales, el derecho a la existencia: porque un pueblo que carece de autodeterminación carece precisamente del derecho de existir como tal; se manifiesta sólo como una colectividad lingüística o cultural desarticulada y sujeta a imposiciones de toda índole. El derecho a la existencia de un pueblo como *sujeto colectivo*, como entidad de derecho colectivo, es imposible sin algún nivel de autodeterminación política, tal como lo ha propuesto la *Conferencia de Naciones sin Estado de Europa*<sup>19</sup>. Las actuales retóricas estatales que proponen finalmente asumir el pluralismo cultural de nuestros países, se comportarían como un discurso hueco si no hacen suyo el compromiso fundamental de restituir la autonomía bloqueada de los pueblos indios.

Incluso cabe apuntar que la autonomía no es la única formulación posible para asumir la autodeterminación indígena. Muchas sociedades, especialmente las andinas, parecen estar optando por formas electorales de representación parlamentaria. Incluso R. Stavenhagen (1989) ha propuesto ampliar el concepto de *etnodesarrollo*, entendiéndolo como el derecho al control de la tierra, los recursos, la organización social, lingüística y cultural; que supondría redefinir los procesos de construcción nacional, reconociendo la capacidad integradora de las filiaciones étnicas en el seno de un

mismo estado. Pero es esa misma capacidad integradora la que hace que los estados vean con desconfianza a las lealtades adscriptivas (D. Maybury Lewis, 1988), ya que pueden comportarse como lealtades primordiales que superen la fidelidad al aparato político estatal. Sin embargo y en forma contradictoria, ha sido precisamente la represión cultural y las políticas asimilacionistas e integracionistas, las responsables del “endurecimiento” de las fronteras interactivas entre las minorías y los estados que pretendieron avasallarlas: el repliegue sobre sí mismas ha sido, en muchos casos, una legítima actitud de autodefensa.

Es necesario enfatizar que las autonomías suponen nuevas formas de convivencia humana y no de aislamiento o separatismo. El proceso de reactualización política de las colectividades étnicas, no tiene que desembocar en la configuración de comunidades aisladas. Autonomía no es equivalente a segregación, sino a nuevas modalidades de *articulación social* más igualitarias que las actuales. En este sentido recorro a un concepto de articulación social que hace referencia a la presencia de procesos conectivos entre distintos grupos sociales, sin que éstos se vean *necesariamente* transformados por dicha relación (L. Bartolomé, 1980: 276). Se trata básicamente de abolir en forma definitiva la tradición integracionista, que pretendió -aunque sin lograrlo- homogeneizar la pluralidad a través de compulsiones de toda índole, y contribuir a desarrollar sistemas de relaciones interétnicas basados en la articulación de la diversidad. Si los estados multiétnicos se asumen efectivamente como sociedades plurales, deben explorar todos los caminos posibles en la búsqueda de nuevas formas de convivencia entre grupos culturalmente diferenciados: aceptar la pluralidad y no reconocer o generar los espacios políticos en los que ésta pueda desarrollarse, es una contradicción que contribuye a incrementar los niveles de tensión interétnica.

Durante la mayor parte de la historia que he comentado en estas páginas los pueblos nativos aparecen como actores sin palabra; pareciera que el argumento del drama histórico no les otorgara parlamento alguno. Sin embargo, han tratado de hacerse escuchar de distintas maneras que van desde las rebeliones armadas hasta toda clase de intentos parlamentarios. A pesar de ello pocas veces han sido realmente escuchados y muchas menos veces aceptados como interlocutores legítimos. Generalmente se ha pretendido decidir por ellos, asumiendo que el Estado sabe lo que les conviene, o de incorporarlos a propuestas políticas contestatarias que los incluye en proyectos que ellos no generaron. Precisamente uno de los aspectos básicos de toda relación humana ha estado ausente en el proceso interétnico: el diálogo. En lugar de diálogo ha habido un monólogo pronunciado por las socie-

dades dominantes a través de sus ideólogos y de sus instituciones. Las relaciones asimétricas se han expresado también a nivel de la comunicación, suponiendo -en el mejor de los casos- que los indios pueden llegar a ser buenos escuchas de los argumentos estatales. Pero no se trata sólo de que participen activamente en la discusión y decisión de todos los procesos en los cuales estén involucrados: un diálogo no puede reducirse a los aspectos instrumentales coyunturales, sino que debe contribuir a relacionar igualitariamente a sus protagonistas. Se trata de construir una *comunidad de argumentación intercultural*, tal como ha sido caracterizada por R. Cardoso de Oliveira, quien la entiende como la creación de un “acuerdo intersubjetivo alrededor de reglas mínimas susceptibles de asegurar un flujo recíproco de ideas” (1990: 15). Y es precisamente en el marco de comunidades étnicas autónomas relacionadas entre sí y con el Estado y otros sectores sociales en forma simétrica, que se podría inaugurar la construcción de sistemas interétnicos igualitarios.

Las configuraciones autonómicas supondrían nuevas formas de articulación social, política, económica, lingüística y cultural entre las sociedades nativas y los estados. Esos sistemas articulatorios implican, por lo general, una base territorial, que es precisamente lo que preocupa tanto a los estados como a los ideólogos de los nacionalismos homogeneizantes. Sin embargo en las recientes legislaciones de toda América Latina, encontramos un creciente reconocimiento de los derechos territoriales colectivos indígenas, aunque no se los designe como derechos autonómicos. Cabe entonces preguntarse si no es una especie de temor semántico que produce el término autonomía, lo que hace a los estados comportarse como si el cielo estuviera cayendo sobre sus cabezas. La organización de jurisdicciones políticas internas con una definida base étnica, serían menos arbitrarias que las actuales, frecuentemente basadas en relaciones de poder e intereses económicos regionales.

En algunos casos una legislación autonómica no sería sino la legitimación jurídica de prácticas políticas y sociales, e incluso de legislaciones ya existentes, tal sería la situación de algunos pueblos que han conservado espacios territoriales y sistemas políticos propios, amparados o no por esquemas legislativos estatales, pero que de alguna manera permiten -o al menos no impiden- su reproducción cultural. Las reservaciones argentinas, las demarcaciones brasileñas, los resguardos colombianos o las comarcas panameñas, constituyen -con todas sus limitaciones- reconocimientos implícitos de derechos territoriales colectivos, a pesar de que por lo general representan sólo fragmentos de territorios más amplios que les fueran arrebatados por los estados<sup>20</sup>. En otros casos, sociedades de tradición tribal y

con definidos mecanismos de identificación colectiva, han logrado conservar ámbitos geográficos relativamente homogéneos, a pesar de no contar con una figura jurídica específica. Esta situación puede ejemplificarse con los grupos del norte de México (yaquis, seris, tarahumaras, etc.) cuyas posesiones ejidales son contiguas y delimitan un espacio étnico exclusivo, donde los sistemas políticos tradicionales conservan distintos niveles de vigencia a pesar de las ingerencias estatales<sup>21</sup>. En las selvas tropicales de la amazonía, muchas sociedades nativas han logrado un creciente reconocimiento de sus derechos territoriales, a pesar que las todavía ambiguas legislaciones no los reconocen como pueblos con derechos políticos (A. Chirif, *et.al.* 1991). Párrafo aparte merecen las comunidades indígenas agrarias mesoamericanas y andinas, muchas de las cuales han logrado o luchan por lograr una autonomía de hecho, amparadas en sistemas municipales propios o apropiados, aunque las estructuras económicas y políticas de las sociedades estatales circundantes pretendan reproducirse en su interior. Con estas reflexiones sólo pretendo señalar que ya convivimos con autonomías de hecho, aunque los estados se nieguen a reconocer esta evidencia y asumirla orgánicamente para una necesaria reconfiguración política interna, que responda a la presencia de formaciones sociales, lingüísticas y culturales diferenciadas del modelo hegemónico.

Es importante recordar que esos ámbitos autonómicos, con frecuencia no se corresponderían con espacios sociales y culturales internamente homogéneos. Después de una convivencia centenaria, las estructuras clasistas y algunas prácticas políticas de las sociedades nacionales han penetrado y se han reproducido en el interior de los grupos indígenas. Este proceso ha sido particularmente intenso en las culturas agrarias numéricamente significativas, involucradas en asimétricas relaciones de producción y clientelizadas como votantes dentro de estrategias electorales que no las representan. Por lo tanto, a las tensiones inherentes a todo sistema social, se le suman las potencialmente conflictivas estructuras impuestas. Es decir que por lo general no se trata de sociedades armónicas u homogéneas, como lo ha propuesto alguna óptica apresurada o el voluntarismo político que desconoce la realidad. Pero utilizar esta heterogeneidad social y política para descalificar las posibilidades autonómicas, representa una argumentación espuria e interesada que acusa a las víctimas y no a los responsables del proceso. Desde una perspectiva coherente con el derecho a la autodeterminación que se propone, le tocará a las mismas sociedades indígenas resolver sus propias contradicciones internas. No se trata de apelar a ilusorios paraísos igualitaristas, sino de reconocer la capacidad de los pueblos indígenas de plantear o replantear sus proyectos colectivos, y si esos proyectos



suponen modificaciones parciales o transformaciones radicales de los actuales sistemas sociales, deberán ser sus mismos protagonistas los encargados de llevarlas a cabo.

Por otra parte existe una cierta tendencia a homogeneizar en forma artificial a lo étnico. La percepción exterior de las sociedades nativas suele no reparar en sus heterogeneidades internas. Para los estados, los grupos políticos, las iglesias, e incluso para algunas cuestionables ópticas antropológicas; las filiaciones étnicas tienden a representarse como totalidades construidas de acuerdo a la lógica nacionalitaria decimonónica; es decir como sociedades culturalmente homogéneas. Sin embargo en la mayoría de ellas coexisten diferencias lingüísticas, político-organizacionales, culturales y distintas representaciones identitarias. Hablar de “lo zapoteco” en México supone en realidad referirse a un grupo de lenguas emparentadas, cuyos miembros están asentados en variados nichos ecológicos y que utilizan una amplia serie de categorías de autoadscripción. En el oriente del Paraguay, pensar “lo guaraní”, implica reconocer la existencia de parcialidades diferenciadas a partir de principios políticos e ideológicos, aunque todas ellas hablen variantes de una lengua común. Lo “maya” en Guatemala refiere a una amplia gama de formaciones sociales y lingüísticas, aunque relacionadas por similares matrices culturales. La casuística sería abrumadora y no es éste el lugar para exponerla, ya que está presente en una vasta literatura etnográfica. Pero lo que podemos extraer de ella es que no existen formas estandarizadas de ser indio; una misma filiación etnolingüística por lo general refiere a un grupo más o menos amplio de expresiones sociales y culturales. Una de las experiencias de las que son portadores los pueblos nativos, es esa diversidad interna donde una pertenencia abarcativa se puede basar en la relación entre diferencias contrastables. La articulación de la diversidad en los estados plurales, alude entonces no sólo al reconocimiento de la diferencia entre sociedades, sino también a la aceptación de la heterogeneidad interna de esas mismas sociedades. Estas, en algunos casos, deberán eventualmente reformular su experiencia colectiva, para lograr construir mecanismos más eficientes para la relación del grupo con el exterior. De lo contrario corren el riesgo de que la atomización política disminuya la eficacia de su gestión. Sin embargo este proceso, para ser realmente autónomo, solo puede estar en manos de sus protagonistas.

Asumir teóricamente el derecho a la autodeterminación de los pueblos nativos y no aceptar en forma simultánea su capacidad de actores políticos autónomos, en una contradicción que forma parte de la experiencia reciente de varios países de América Latina. Así los estados, las iglesias, los partidos, las organizaciones no gubernamentales y los grupos políticos contes-

tatarios, han promovido, influido y/o manipulado la formación de una multitud de organizaciones indígenas en las últimas décadas<sup>22</sup>. Ello no es cuestionable en sí mismo, incluso muchas veces las motivaciones de estos agentes externos suponen un intento de apoyar las luchas nativas, aunque en otros muchos casos los intereses en juego buscan la manipulación interesada de las organizaciones. Pero lo que me interesa destacar es que por lo general implicaron e implican la proyección de lógicas políticas externas a las tradiciones nativas. Así se han reproducido en los ámbitos étnicos estrategias organizativas y sistemas de liderazgo, que no guardan demasiada relación con los locales y que incluso pueden entrar en franca contradicción con los mismos. No se trata de argumentar en favor de supuestos purismos culturales, sino de señalar que estos esquemas impuestos pueden influir negativamente en el diseño de configuraciones autonómicas que no estarían basadas en las experiencias locales. Se contrapondrían así las propuestas autonómicas construidas desde el exterior y reglamentadas por legislaciones estatales, y los desarrollos autonómicos autogenerados que responden a muy diferentes concepciones del quehacer político. El diálogo intercultural atañe entonces también a la articulación de diferentes nociones de lo político, que deben buscar espacios comunes para lograr una relación que no suponga la represión de las expresiones indias.

Incluso es necesario destacar que en sociedades como las latinoamericanas, divididas por los centralismos gubernamentales y con una creciente desigualdad en la distribución del ingreso que incrementa las diferencias de clase, las autonomías étnicas no suponen la abolición de las asimetrías sociales estructurales. Pero la pobreza relativa de muchas regiones étnicas, se origina en la imposibilidad de sus habitantes por acceder al control de sus propios recursos naturales, y en la vigencia de sistemas de succión y explotación económica que han sido calificados como colonialismos internos (P. González Casanova, 1964; R. Stavenhagen, 1964). Muchas regiones indias son áreas potencialmente ricas pobladas por multitudes de pobres. Pero ello no significa que los pueblos nativos sean *sólo* una clase social subordinada, aunque por lo general las relaciones interétnicas se manifiestan como relaciones de clases. Los dualismos reduccionistas que identifican linealmente etnia con clase, no reconocen la complejidad y diversidad de los sistemas interétnicos latinoamericanos: en ellos encontramos desde microétnias selvícolas que intentan reproducir estilos de vida cuyo futuro es poco promisorio (M. Bartolomé, 1995); hasta sociedades agrarias cuya producción constituye la base de las economías regionales. Más de una vez he argumentado que las identidades étnicas y las de clase no son excluyentes (M. Bartolomé, 1979). Y es que la cuestión étnica no puede

reducirse a sus aspectos económicos, aunque ellos sean de una urgencia abrumadora, sino que sus dimensiones superan dichos aspectos, ya que también atañen a la construcción de los proyectos colectivos de la sociedad en su conjunto.

Las autonomías serían ámbitos políticos y económicos dotados de una base territorial, pero también espacios propicios para la producción cultural. Guillermo Bonfil (1991) ha destacado que en el mejor de los casos los pueblos indios son vistos como sociedades con derecho a *consumir* cultura, esto es a recibir los modelos culturales hegemónicos transmitidos por las escuelas y demás instituciones del estado; pero raramente han sido percibidos como *productores* de cultura; salvo que por ello se entiendan las manifestaciones folklorizadas y las artesanías turísticamente redituables. El hecho de ser portadores y reproductores de concreciones filosóficas, políticas, tecnológicas y en general, de una multitud de los que Mauss llamara *hechos de civilización*, ha quedado reservado a una valiosa pero restringida y poco difundida reflexión etnológica. No sólo los estados, sino las mismas sociedades civiles que éstos han construido, manejan imágenes falsificadas y falsificantes de los pueblos indios, percibidos generalmente sólo como un conjunto de carenciados. Las configuraciones autonómicas serían espacios para la creación y por consiguiente para la reproducción y construcción de diferentes perspectivas culturales, con las que podría articularse el conjunto de la sociedad, ayudando incluso a redefinir sus propios proyectos colectivos.

Asumiendo lo anterior se hace claro que no estamos viviendo “la muerte de las ideologías”, como lo propusieran algunas ópticas apresuradas, que confunden el análisis de coyuntura con una teleología histórica. Al contrario, quizás nos estamos asomando a una nueva utopía social, entendiendo utopía en su legítimo sentido de anticipación del futuro; y ésta es la construcción de *democracias pluriétnicas*. Democráticas en la medida en que los gobiernos expresen a sus pueblos y pluriétnicas puesto que se construirían en base a una relación horizontal entre distintas comunidades culturales. Incluso podrían ser *representativas* o *participativas*, ya que en muchos casos la representatividad no forma parte de la experiencia política indígena, que por lo general se orienta por la participación y el consenso. Sólo en estos casi inéditos, pero factibles, sistemas sociopolíticos, se podrá inaugurar un diálogo entre civilizaciones que reemplace al actual monólogo dominante. Insisto en que aceptar el derecho a las existencias culturales distintas a la hegemónica, implica simultáneamente buscar nuevas formas de convivencia intercultural: y cualquier aventura de futuro es preferible a reiterar los históricamente injustos y políticamente fracasados sistemas vigentes.

Nos encontraríamos entonces ante una nueva instancia de *construcción civilizatoria*, ante un proceso en el cual las formas culturales contemporáneas que reflejan las experiencias civilizatorias nativas, puedan finalmente articularse en forma igualitaria con la tradición cultural hegemónica. Recordemos que históricamente las etnias han sido las operadoras de los procesos civilizatorios: las empobrecidas sociedades nativas son entonces portadoras de realizaciones culturales milenarias. Sería éste quizás uno de los momentos más ricos de la construcción latinoamericana, si el centralismo político de los estados no se constituyera en un obstáculo, para la liberación de esta reserva de energía creativa hasta ahora reprimida.

## Notas

<sup>1</sup> Al hablar de civilizaciones no lo hago en el tradicional sentido en el cual éstas eran equiparadas al fenómeno urbano. Tampoco me refiero a ellas desde la óptica rígidamente evolucionista, que las caracteriza como categorías taxonómicas que distinguen a las sociedades portadoras de ciertos rasgos sociales y culturales, que implicarían niveles de complejidad creciente (estratificación, diversificación, heterogeneidad, etc.) respecto a otro tipo de formaciones sociales.

<sup>2</sup> Conceptualización peligrosa -por lo reificante- ya que intenta asimilar el Estado a la civilización afirmando que "...la riqueza cultural que llamamos civilización debe instituirse en forma de Estado..." (Marshall Shalins, 1972).

<sup>3</sup> Para Mauss los hechos o fenómenos de civilización serían aquellos que son comunes a un gran número de sociedades, a diferencia de los hechos culturales limitados a una sociedad determinada (op. cit. 271).

<sup>4</sup> Aceptar la propuesta de Darcy referida a las etnias como portadoras de los procesos civilizatorios, no supone aceptar su caracterización de las mismas como comunidades lingüísticas, ni sus ambiguas definiciones de macroetnias y etnias nacionales (op. cit. 1968). Distintas etnias organizacionales pueden pertenecer a un mismo grupo etnolingüístico y poseer similares patrimonios culturales, aunque mantengan su diferencia (M. Bartolomé y A. Barabas, 1996).

<sup>5</sup> Las sociedades estatales coexistieron con formaciones tribales mesoamericanizadas, algunas de ellas de tradición cazadora-horticultura como los huicholes o tarahumaras del norte, e incluso con grupos montañoses sureños que no generaron estados tales como los chontales de Oaxaca.

<sup>6</sup> Esto no significa aceptar la perspectiva que mi recordado colega y amigo Guillermo Bonfil Batalla (1981) desarrollara respecto a la existencia de una "civilización india", definida por su contraste con occidente. Las culturas indias americanas son expresiones de diferentes tradiciones civilizatorias: en su multiplicidad está su riqueza e incluso su fuerza creativa.

<sup>7</sup> La influencia del Incario llegaba desde Colombia hasta la Patagonia. El "tapón" del Darién no era un obstáculo para la comunicación, como lo testimonian las figurinas de tradición chibcha halladas en sitios de los mayas de Yucatán; cuyas embarcaciones comerciales recorrían el Caribe hasta más allá de la actual Costa Rica. Desde la

Cuenca del Paraná hasta el Amazonas cientos de millares de personas podían comunicarse con variantes de la rica lengua guaraní.

<sup>8</sup>Este sería el caso del Incario que buscó imponer su lengua y su cultura a los pueblos que dominaba. En cambio los aztecas, a pesar de sus crueles conquistas, no intentaron la homogeneización de sus áreas de control político y tributario.

<sup>9</sup>Ello no se debía a una razón humanística, sino al hecho de que ni los sistemas tributarios ni los sistemas productivos o de intercambio existentes requerían de la homogeneización lingüística o cultural para funcionar en forma adecuada.

<sup>10</sup>Para los pueblos ribereños los ríos eran espacios de unión, lugares de convergencia cuyas aguas y riberas eran utilizadas por las mismas etnias o por distintas etnias asentadas a lo largo del curso de un mismo río. Pero para la empresa colonial los ríos constituyeron excelentes demarcadores geográficos de fronteras políticas. Un ejemplo de esto lo constituye el Río Pilcomayo (actual frontera entre Argentina y el Paraguay) que había sido un espacio común, y que se transformó en una barrera para el desplazamiento de los cazadores pertenecientes a la familia lingüística Toba-Guaykurú.

<sup>11</sup>Al no haber grupos dominantes o jefes supremos, cada colectividad local retomaba la lucha cuando alguna era derrotada, realizando incluso alianzas bélicas coyunturales con otras parcialidades étnicas; cuya existencia se reducía a los períodos de más intensas confrontaciones armadas. Entre los muchos ejemplos de estas etnias que tanto lucharon para conservar su autonomía, destacan los yaquis de México, los mapuches de Chile y Argentina, los chiriguano de Bolivia, los ayoreo del Paraguay, etc., cuyas resistencias se prolongaron mucho más allá del período de imposición colonial hispana o portuguesa.

<sup>12</sup>Tal como lo propusiera Max Weber (1979: 326) la idea de nación se construye para legitimar a una comunidad política. Para ello se puede recurrir a la lengua, la religión, la cultura, la raza o la historia, como aspectos específicos de esa comunidad. A partir de la Revolución Francesa, el Estado que es el aparato político de una sociedad, pasó a ser identificado con la colectividad histórica o cultural. Así Estado y Nación fueron progresivamente asumidos como equivalentes.

<sup>13</sup>En la Nueva España, la Asociación Sanjuanista de Yucatán, integrada por sectores de la burguesía ilustrada de la época, propuso devolver el control territorial a los mayas en su calidad de legítimos dueños de la tierra para reinstaurar su soberanía. En el otro extremo del continente, en el ámbito de las Provincias Unidas del Río de la Plata, uno de los conductores del proceso de construcción nacional, Mariano Moreno, sugirió designar a un descendiente de Incas como monarca del área; para poder legitimar la nueva estructura político organizativa ante los avatares que las ideas liberales sufrían en la Europa napoleónica.

<sup>14</sup>Los guaraníes separados por las fronteras de Argentina, Brasil, Bolivia y Paraguay; los mayas divididos por México, Guatemala y Belice; los guajiros repartidos entre Venezuela y Colombia; la Moskitia usufructuada por Nicaragua y Honduras, los kaniña que pueblan ambas riberas del río Maroni divididos por Surinam y la Guyana francesa, ya que el río pasó a ser frontera; los mapuche ubicados a ambos lados de la Cordillera de los Andes y transformados en argentinos y chilenos; los kunas disputados entre Colombia y Panamá, etc.

<sup>15</sup>Así lo atestiguan las guerras de los yaquis, coras, huicholes, tepehuanos y mayas en México; la desesperada resistencia de tobas, maticos y mapuches en Argentina; el incremento de los movimientos migratorios mesiánicos en el Paraguay; las revueltas de los paeces en Colombia, etc.

<sup>16</sup> Sin embargo la sociedad actual "...mira a sus antepasados como el único estado cuyo recuerdo le merece respeto total y cuya imagen pueda ser iluminadora de su destino futuro..." (H. Tomoeda y L. Millones, 1992: 3)

<sup>17</sup> Al respecto Pablo González Casanova señala que los marxistas ortodoxos minusvaloraron el papel de las relaciones coloniales internas en A. Latina (1996: 24), las que imprimen un carácter especial a las relaciones de clases. Ello impactó en forma radical a las ciencias sociales, las que durante años se negaron a advertir lo étnico, asumiendo que la posición de clase era la única clave para comprender las estructuras sociales locales.

<sup>18</sup> En los últimos años han abundado los pronunciamientos al respecto, lo que hace casi imposible pretender sintetizarlos. Pero en ningún caso se plantea la separación de la comunidad étnica respecto al estado. Así el Documento final del Grupo de Trabajo sobre Derechos Indígenas reunidos en Sacam Ch'en, Chiapas expresa que las regiones autónomas serían entes territoriales de la federación con personalidad jurídica cuyos habitantes ejercerían su autonomía política, administrativa y cultural (Ce-Acatl, 1995, N°s 74-76: 15).

<sup>19</sup> Estas reuniones a las que concurren corsos, galeses, escoceses, irlandeses del norte, friulanos, vascos, gallegos y catalanes, entre otros, se realizaron en 1985 y 1990. La segunda propuso una *Declaración de los Derechos Colectivos de los Pueblos*, cuyos articulados señalan que muchos de los actuales conflictos étnicos provienen de la falta de reconocimiento estatal de los derechos colectivos de los pueblos y que todo pueblo tiene derecho a la autodeterminación política dentro de su propio territorio (C. Massip, 1991).

<sup>20</sup> A respecto cabe mencionar la Constitución Colombiana de 1991, cuyo artículo 286 reconoce como entidades territoriales a los departamentos, distritos, municipios y territorios indígenas, y el 330 acepta que en ellos el gobierno será ejercido de acuerdo a los usos y costumbres nativos y que los recursos naturales no podrán ser explotados sin el consentimiento y participación de los habitantes; asimismo las tierras comunales son inalienables, imprescriptibles e inembargables (art. 63). La Ley 904 del Paraguay promulgada en 1981 para definir el estatuto de las comunidades indígenas, asienta en su artículo 7° que el estado reconoce la existencia legal de las comunidades indígenas y les reconoce personería jurídica. Los ejemplos se podrían multiplicar, pero lo que importa destacar es que cada vez más las legislaciones reconocen la presencia india, aunque teman llamarlas autonomías.

<sup>21</sup> Entre las muchas contradicciones al respecto, puede citarse el caso de los Yaquis, a quienes el gobierno nacional "otorgó" en enero de 1997 la posesión colectiva de 464,000 hectáreas de sus tierras, a pesar de no reconocer su autonomía ni sus derechos territoriales, asumidos exclusivamente como derechos agrarios.

<sup>22</sup> Un ejemplo lo constituyen los Consejos Supremos Indígenas creados por el estado mexicano en 1974, como estrategia para incorporar a los indígenas dentro de la estructura política corporativa del momento; como toda configuración vertical dichos Consejos fueron desapareciendo al perder interés en ellos las cambiantes instancias gubernamentales. El Consejo Indigenista Misionero del Brasil fue inicialmente responsable de la creación de la Unión de Naciones Indígenas., también los primeros pasos de la Federación Shuar del Ecuador estuvo en manos de los salecianos. El grupo de trabajo del Proyecto Marandú en el Paraguay creó el germen de la Asociación de Parcialidades Indígena.

## BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Benedict

1993 *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, (2ª edición), Fondo de Cultura Económica, México.

BARABAS, Alicia

1989 *Utopías Indias: Movimientos Socioreligiosos en México*, Colección Enlace, Editorial Grijalbo, México.

BARTOLOME, Leopoldo

1980 "Sobre el concepto de articulación social", en *Desarrollo Económico*, N° 78, Vol. 20, Buenos Aires, Argentina.

BARTOLOME, Miguel

1972 "The Situation of the Indians in the Argentine: the Chaco Area and Misiones Province", *The Situation of the Indians in South America*, W. Dorstal Ed., University of Berne, Suiza.

1979 "Conciencia étnica y autogestión indígena", *Indianidad y Descolonización en América Latina*, Barbados II, Editorial Nueva Imagen, México

1985 "La desindianización de la Argentina", *Boletín de Antropología Americana*, N° 11, IPGH, México.

1988 *La Dinámica Social de los Mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*, Serie de Antropología Social N° 80, Instituto Nacional Indigenista, México.

1989 "Nación y etnias en el Paraguay", *América Indígena*, Vol. XLIX, N° 3, Instituto Indigenista Interamericano, México.

1992 "La Identidad Residencial en Mesoamérica: fronteras étnicas y fronteras comunales", *Anuario Antropológico*, N° 90, Editora Universidade de Brasilia, Brasil.

1995 "Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México", *América Indígena*, Vol. 1-2, III, México.

BOTTOMORE, T. B.

1978 *Introducción a la Sociología*, Ediciones Península, Colección Historia, Ciencia, Sociedad, N° 12, Barcelona, España.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1972 "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", *Anales de Antropología*, Vol. IX, UNAM, México.

1981 *Utopía y Revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Ed. Nueva Imagen, México.

1991 *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial, México.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1990 "Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo (auto)crítico", *América Indígena*, N° 4, Vol. L, III, México.

**CE-ACATL**

1995 *Revista de la Cultura de Anahuac*, N° 74-75. Diálogo de Sacam Ch'en, Delegación Gubernamental y EZLN, México.

**CLASTRES, Pierre**

1981 *Investigaciones en Antropología Política*, Gedida Editores, Barcelona, España.

**CHIRIF, A.; GARCIA, P. y CHASE SMITH, R.**

1991 *El Indígena y su Territorio; estrategias para la defensa de los Pueblos y Territorios Indígenas de la Cuenca Amazónica*, OXFAM AMERICA-COICA, Lima, Perú.

**FERNANDEZ, Florestán**

1972 *O negro no Mundo dos Brancos*, Editora DIFEL, Sao Paulo.

**GONZALEZ CASANOVA, Pablo**

1964 "Colonialismo interno y desarrollo nacional", América Latina, Río de Janeiro, Brasil.

**GONZALEZ CASANOVA, Pablo y ROITMAN R., Marcos (coord.)**

1996 *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La Jornada-CIICH-UNAM, México.

**HALPERIN DONGHI, Tulio**

1975 *Historia Contemporánea de América Latina*, Alianza Editorial, Madrid, España.

**HOBSBAEN, E. y RANGER, T.**

1984 *A invenção das tradições*. Ed. Paz e Terra, Río de Janeiro, Brasil.

**KAPLAN, Marcos**

1976 *Formación del Estado Nacional en América Latina*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, Argentina.

**MASSIP, Clara (comp.)**

1991 "Declaração Universal dos Direitos Coletivos dos Povos", *Cuadernos de Campo* N° 1, Universidades de Sao Paulo, Brasil.

**MAUSS, Marcel**

1971 *Institución y Culto*. Obras Tomo II, Barral Eds. Barcelona, España (original francés de 1929).

**MAYBURY-LEWIS, David**

1988 "Viviendo dentro del Leviatán: grupos étnicos y el Estado", *Anuario de Etnología y Antropología Social*, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C., Vol. 1, México.

**RIBEIRO, Darcy**

1968 *O Processo Civilizatorio*, Editora Civilização Brasileira, Río de Janeiro, Brasil.



1969 *Las Américas y la Civilización*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, Argentina.

**ROSALDO**, Renato

1991 *Cultura y Verdad*, Ed. Grijalbo-CONACULTA, México.

**SAHLINS**, Marshall

1972 *Las Sociedades Tribales*, Colección Labor, Barcelona, España.

**SCHWERIN**, Karl

1972 "Arawak, Carib, Ge, Tupi: cultural adaptation and cultural history in the tropical forest, South America" *Actas XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. 4, Lima, Perú.

**STAVENHAGEN**, Rodolfo

1964 "Clase, colonialismo y aculturación", *América Latina*, Río de Janeiro, Brasil.

1989 "Comunidades étnicas en estados modernos", *América Indígena*, Vol. XLIX, Nº 1, Inst. Indigenista Interamericano, México.

**STEWART**, Julian (ed.)

1948 *Handbook of South American Indians: The Tropical Forest Tribes*, Vol. 3, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washington D.C., USA.

**TOMOEDA**, Hiroyasu y **MILLONES**, Luis

1992 *500 Años de Mestizaje en los Andes*, Serie Ethnological Studies Nº 33, National Museum, Osaka, Japón.

**WEBER**, Max

1979 *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

**ZARUR**, George C. Leite (org.)

1996 *Etnia e Nação na América Latina*, 2 Vol. Interamer 44-45, Serie Cultural, OEA, Washington, USA.