

Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social

Proposal for an Analysis of Indigenous Movement as a Social Movement

Marisa REVILLA BLANCO

Facultad de CC. Políticas y Sociología. UCM. Madrid
mrevilla@cps.ucm.es

Recibido: 27.02.05
Aprobado: 17.05.05

RESUMEN

En las dos últimas décadas del siglo veinte aparecieron para quedarse en el escenario político latinoamericano los movimientos sociales indígenas. Los análisis sociológicos de las movilizaciones que han tenido lugar en Ecuador, México, Bolivia y otros países se han centrado en el papel de las estructuras de oportunidad políticas en su emergencia y consolidación. Sin embargo, consideramos que tal análisis deja sin explicar el proceso de construcción de la identidad desde las identidades tribales hasta la identidad indígena. Definimos una propuesta de investigación que incluya la construcción de la identidad y la dinámica de relación entre la configuración política del poder y otros actores como congregaciones religiosas, sindicatos y organizaciones internacionales.

PALABRAS CLAVE: movimiento indígena, movimiento social, etnicidad, identidad colectiva.

ABSTRACT

Indigenous social movements appeared to stay in Latin-American political scene in the last two decades of twentieth century. The sociological analysis of the mobilizations which took place in Ecuador, Mexico, Bolivia and some other countries have usually emphasised the role of political opportunities structures in their emergence and consolidation. Nevertheless, we consider that such an analysis leaves unexplained the process of identity construction from tribal identities to an indigenous identity. We intend to define a research proposal including identity construction and the dynamics of relation between political configuration of power and some other actors, as religious congregations, trade unions, and international organizations.

KEY WORDS: indigenous movement, social movement, ethnicity, collective identity.

En el inicio de la década de los 90 comenzó a visibilizarse la constitución de un sujeto social indígena en América Latina con formas de hacer política y discursos y reivindicaciones propios. El levantamiento indígena de 1990 en Ecuador¹ significó la entrada en escena de un actor que en adelante iba a tener un papel destacado². En Bolivia, y también desde 1990, tuvieron lugar paros y bloqueos movilizadas por organizaciones aymará y quechua en conflictos por la titulación de tierras, los derechos del agua y la producción de hoja de coca. En 1991, la Marcha por el territorio y la dignidad supuso también su presentación en escena. En México, el 1 de enero de 1994 amanecía con la movilización del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, la movilización mejor conocida internacionalmente y que colocó algunas zonas de su geografía (San Bartolomé de las Casas, la selva Lacandona, La Realidad,...) y a su líder (el Subcomandante Marcos) en el cotidiano periodístico internacional. En Chile, desde 1996, las explotaciones forestales y la construcción de presas para la producción de energía eléctrica se constituyeron en el escenario en el que las reivindicaciones indígenas (mapuches y pehuenches, fundamentalmente), se han enfrentado a empresas multinacionales sin que se haya llegado hasta ahora a soluciones claras.

En otro plano, en 1989 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) adoptó el Convenio 169 sobre *pueblos indígenas y tribales*³. En la actualidad, el Convenio ha sido ratificado por diecisiete países, de los cuales, doce son latinoamericanos⁴. La importancia de este Convenio radica en que reconoce los derechos

de los pueblos indígenas a la identidad, el territorio y el otorgamiento de mayores grados de autonomía. Además, los países que lo ratifican deben producir las reformas constitucionales precisas para recoger los contenidos establecidos en el Convenio.

Lo significativo de estas movilizaciones y de la constitución del movimiento social indígena es que la acción colectiva de los grupos étnicos tiene como centro de la estrategia política la *identidad étnica*, que se constituye en la base de la solidaridad grupal (Bello, 2004: 89). Esa capacidad de movilización se ha expresado como movimiento social, pero también en estrategias de negociación, representación y presión ante instancias internacionales y nacionales. En algunos países como Guatemala, México o Chile, las reivindicaciones territoriales hacen temer en algunas instancias del poder que se ponga en riesgo la integridad del territorio nacional. En todo caso, es también fácil comprobar que no todos los países con población indígena son escenario de estas movilizaciones.

LA DEFINICIÓN DEL PROBLEMA

Manuel Castells en *La era de la información*, nos advierte en el volumen 2 (*El poder de la identidad*) del poder que ha adquirido la identidad en nuestra sociedad como recurso para la movilización. En concreto su análisis toma la etnicidad como uno de los referentes de identidad que mayor capacidad movilizadora tiene: «...La etnicidad ha sido una fuente fundamental de significado y reconocimiento a lo largo de toda la historia humana. Es una estructura bási-

¹ «...La sensación de una compleja y eficiente estructura que movilizaba organizadamente a miles de indígenas en muchos rincones del país, provocó inéditas reacciones en el país. El gobierno de Borja terminó abriendo el diálogo y estableciendo una comisión de negociación de los 16 puntos del Mandato por la vida y particularmente de resolución de los conflictos de la tierra. El 8 de junio se ofició en Quito la Misa del triunfo, con lo que culminaba oficialmente el Levantamiento y la ocupación de la iglesia. Si bien en términos de 'conquististas concretas', los indígenas sólo podían congratularse de la disposición de diálogo del gobierno, el evento tenía una gran connotación simbólica. Celebrada en quichua y castellano, en la misma iglesia ocupada días antes, en pleno centro de la ciudad de Quito, tenía el valor recogido en las palabras pronunciadas por el Obispo Corral: 'por primera vez en la historia, el indio está tomando el sitio que le corresponde como persona, como sujeto que piensa, que sabe organizarse'». Barrera, 2001: 115.

² Levantamientos de 1992, 1994, 1997, 1998, 2001, movilización indígena popular y destitución de los Presidentes Bucaram —1997— y Mahuad —2000—, acceso de Pachakutik a los gobiernos locales y al gobierno central en el breve periodo de apoyo al gobierno del Presidente Lucio Gutiérrez en 2003

³ Este Convenio revisaba el Convenio 107 (1957) sobre poblaciones indígenas y tribales. Es notable el cambio en la denominación de «poblaciones indígenas» a «pueblos indígenas».

⁴ Argentina (en 2000), Bolivia (1991), Brasil (2002), Colombia (1991), Costa Rica (1993), Ecuador (1998), Guatemala (1996), Honduras (1995), México (1990), Paraguay (1993), Perú (1994), Venezuela (2002). Fuente: OIT (página web: <http://www.ilo.org/ilo-lex/cgi-lex/ratifics.pl?C169>).

ca de la diferenciación, en muchas sociedades contemporáneas, de los Estados Unidos a África Subsahariana. Ha sido, y sigue siendo, la base de levantamientos en busca de justicia social, como en el caso de los indios mexicanos de Chiapas en 1994, así como el fundamento irracional de la limpieza étnica, como la practicada por los serbios de Bosnia en 1994. [...] Sostengo que aunque la raza tiene importancia, probablemente más que nunca como fuente de opresión y discriminación, la etnicidad se está fragmentando como fuente de sentido e identidad, no para fundirse con otras identidades, sino bajo principios más amplios de autodefinition cultural, como la religión, la nación o el género». (Castells, 1997: 75-76).

En la actualidad, autores de diversas procedencias teóricas y geográficas comparten esta tesis de Castells sobre la capacidad que la condición étnica ha adquirido, en nuestras sociedades contemporáneas, como referente de identidad y sentido para la movilización colectiva en el conflicto con el Estado, tomado éste como referente de los intentos de homogeneización étnica. Bajo este planteamiento de la capacidad de movilización de la *eticidad*, se muestran como fenómenos equiparables, en el caso de Castells, la identidad afroamericana en Estados Unidos, el levantamiento del EZLN en Chiapas, las milicias estadounidenses o la secta de Aum Shinrikyo en Japón (Castells, 1997); en otros casos, se establecen paralelismos entre los movimientos nacionalistas y los movimientos indígenas⁵.

Si nos centramos en el análisis que se realiza de los movimientos indígenas desde los enfoques teóricos de movimientos sociales (lo que es nuestro objetivo en este trabajo), veremos que, en algunos casos, adolecen del mismo equívoco teórico: toman la etnicidad como identidad colectiva preexistente a la acción del movimiento social. Podríamos decir que se sustenta una suerte de premisa que afirmaría que el ser indígena es una condición que justifica la movilización. Por lo tanto, el análisis no suele detenerse en la explicación del proceso de construcción de esa identidad indígena, sino en la forma y las

razones de su movilización y en los resultados institucionales (intencionados o alcanzados). Así, por ejemplo, desde la sociología y la politología se están desarrollando líneas de análisis en torno a análisis comparativos o estudios de caso que se centran en las capacidades de movilización de los pueblos indígenas en diversos países de América Latina utilizando el marco teórico de estructuras de oportunidad política (EOP) (en esta línea, Yashar, 1998; Cleary, 2000). Esos análisis establecen la premisa no siempre explícita de la existencia de la identidad colectiva con anterioridad a la expresión del conflicto en forma de movimiento social. Según esta explicación, la ocurrencia de diversos cambios modificaría las condiciones de existencia y configuraría unas estructuras de oportunidad política favorables a la movilización indígena, esto es, favorables a la expresión del conflicto. A partir de ahí, se hace posible distinguir casos y analizarlos comparativamente: ¿qué EOP favorecen la movilización indígena en Ecuador desde los años 80 constituyendo un actor consolidado en la actualidad? ¿por qué en Perú con cerca de un 40% de población indígena no se produce una movilización equivalente?, serían ejemplos de las preguntas que se pueden formular desde esta perspectiva de análisis.

De hecho, buscando las pruebas de esa preexistencia de la identidad, es fácil comprobar que la historia desde la colonización está plagada de episodios de levantamientos, luchas y guerras de los pueblos indígenas colonizados contra los colonizadores. ¿Qué diferencia hay, en términos de identidad colectiva indígena, entre esas acciones y las movilizaciones que están teniendo lugar desde mediados de los años 80? ¿No son las acciones contemporáneas la continuidad, la evolución de las identidades expresadas en esas acciones históricas?

La respuesta que queremos sustentar es que no, que no hay una evolución lineal en la identidad indígena latinoamericana ni en sus manifestaciones, sino que la aparición y el desarrollo del movimiento indígena supone un «punto de ruptura, un momento radical de cambio» en el que se «resignifica la condición indígena»

⁵ Saúl Velasco, por ejemplo, afirma: «Particularidades aparte, el caso de los irlandeses frente al Estado británico, el de los vascos en el Estado español, el de los quebequenses en Canadá, el de los misquitos, sumos y ramas de la costa este nicaragüense y el de diversos grupos indígenas en el resto de países de América Latina a partir de la década de los noventa son, junto a ejemplos previos, fenómenos anclados plenamente en una misma matriz étnica». (cursiva añadida, Velasco, 2003: 21). A pesar de esto, el análisis que realiza en la obra de referencia afirma la especificidad de la construcción étnica en el caso de los movimientos indígenas.

(Velasco, 2003: 56). La diferencia fundamental que encontramos es que los antiguos levantamientos, luchas y guerras tenían como sujeto a tribus concretas: terenas, tukunas, kunas, miskitos, mapuches, mayas, etc. Desde nuestro punto de vista, la característica específica y distintiva de lo que ocurre en las movilizaciones contemporáneas es que se ha producido una reconstrucción de la identidad indígena, una reapropiación de la categoría indio, redefinida desde los propios pueblos: «La recuperación del término [indio] se daría al interior del Movimiento Indígena cuando éste pasó a ser usado para expresar una nueva categoría, forjada ahora por la práctica de una política indígena, es decir, elaborada, por los pueblos indígenas y no por los alienígenas»⁶.

Si hubiéramos de formular una hipótesis alternativa a la explicación de los movimientos indígenas por la conformación de estructuras de oportunidad política favorables a su movilización, o a las explicaciones que toman como un hecho dado la existencia de identidades colectivas, podríamos plantear la siguiente: Cuanto más aislados estén los grupos étnicos de la «comunidad nacional» (vale decir menos vínculos tengan con las estructuras políticas, económicas o sociales de la nación en la que esté su territorio), menores serán las probabilidades de su constitución como actores políticos y sociales (básicamente, movimientos sociales y partidos políticos), incluso con EOP muy favorables a su movilización. La identidad étnica no explica la existencia de acción colectiva.

Además, esa reapropiación de la identidad indígena que permite hablar de *un movimiento indígena*, se constituye (y demanda su reconocimiento) como un sujeto político⁷ que reivindica su diferencia, en la medida en que está inmerso en un sistema político con capacidad para articular la diferencia y la igualdad, al menos institucionalmente (otra cosa es que se refleje en la

práctica política, social y económica). Es el espacio en el que se puede producir el reconocimiento constitucional de la composición plurinacional de los Estados, el reconocimiento del derecho a la tierra, a la propia lengua o las instituciones políticas propias⁸.

Partiendo de estas reflexiones iniciales, con este artículo intentamos establecer una *propuesta de análisis del movimiento indígena como movimiento social*. Para ello, la propuesta habrá de dar cuenta tanto de la aparición y movilización del actor colectivo «Movimiento Indígena» (equivalente, por ejemplo, a Movimiento Feminista o Movimiento Obrero), como de las movilizaciones concretas (movimiento indígena ecuatoriano, movimiento indígena guatemalteco, etc.), tomando en consideración el mismo esquema de análisis.

Más allá de etiquetas teóricas y desde una posición ecléctica en el análisis de los movimientos sociales que bebe tanto de las aportaciones del constructivismo de Melucci, como de la aproximación en términos de dinámica de confrontación de McAdam, Tarrow y Tilly, nuestra propuesta de análisis de la aparición y movilización del movimiento social indígena plantea la consideración de los siguientes aspectos:

1. *El problema de la identidad colectiva*: la existencia de una condición étnica común a los participantes en el movimiento no explica la constitución de un nosotros que, en la afirmación de su condición compartida y en su reivindicación de demandas, construye un actor social y político que demanda reconocimiento como tal. En otras palabras, tal y como lo formularemos a continuación, la existencia de grupos étnicos diferenciados no explica la existencia de un conflicto político ni la movilización de alguno de esos grupos.

⁶ Cardoso de Oliveira, 1990: 148. El autor enfrenta el concepto de «política indígena», una política para pensar a los pueblos indígenas y su desarrollo hecha por ellos mismos, al concepto de «política indigenista», consecuencia de las teorías modernizadoras en América Latina desde mediados del siglo XX, que significó, fundamentalmente, la puesta en marcha de políticas de asimilación cultural.

⁷ Hablamos aquí de *sujeto* no de *actor* porque además de ser más coherente con la tradición latinoamericana, defendemos que no se trata sólo de un problema de acción, de quien lleva a cabo la acción, sino de subjetividad, es decir, de construcción y toma de conciencia sobre la propia subjetividad colectiva y por la actuación, ya no como objeto (de las políticas indigenistas, por ejemplo), sino como sujeto que reivindica su propia historia y su propia acción.

⁸ Przeworski recoge una cita de Luiz Inacio da Silva, *Lula*, Presidente de Brasil en la actualidad, muy explícita en este sentido: «Como manifestó Lula en una entrevista anterior a las elecciones: 'Si ponemos en práctica el capítulo de derechos sociales de la constitución, ya habremos hecho una revolución'». (Luis Inacio da Silva, entrevistado en *Veja*, 29 de noviembre, 1990, p. 4). Przeworski, Adam (1995): *Democracia y mercado*. Cambridge: University Press. p. 61.

2. *La consideración dinámica de la estructura y de la acción*: el desarrollo de ese proceso de construcción de la identidad colectiva indígena está afectado por cambios estructurales (problemas del Estado, de la modernización, transiciones a la democracia), y por cambios en la acción colectiva, tanto en sus condiciones internas (desarrollo organizativo y liderazgos indígenas), como en las condiciones externas (papel jugado por la iglesia, los intelectuales y los antropólogos y las ONG).

SOBRE LAS IDENTIDADES ÉTNICAS

Al inicio de estas páginas discutíamos la afirmación de Saúl Velasco sobre la existencia de una misma matriz étnica constituyendo la expresión de diversos conflictos nacionalistas y los conflictos indígenas. No es nuestro objetivo aquí discutir las diferencias y similitudes que pudiéramos establecer entre esos conflictos. Sin embargo, algo habremos de decir sobre la etnicidad como referente de la identidad colectiva en procesos de acción colectiva y sobre la existencia de grupos étnicos.

Como se ha analizado en muy diversos lugares⁹, la *etnicidad* es una forma específica de identidad colectiva, que, como tal, remite a su constitución en un proceso social, relacional, en interacción. Lo específico de la etnicidad está basado en la pertenencia a un mismo *grupo étnico*. Weber nos da una definición de grupo étnico, plenamente vigente en este análisis: «...aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdo de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, de tal suerte que la creencia es importante para la ampliación de las comunidades»¹⁰. Los grupos étnicos son formas de organización social que se definen no por sus características objetivas (lengua, cultura, vestimenta, etc.), sino por la «demarcación de fronteras étnicas», es decir, por las diferencias objetivas que los actores definen como

relevantes para sí y para otros¹¹. Bello define las *identidades étnicas* como «...un conjunto de repertorios culturales interiorizados, valorizados y relativamente estabilizados, por medio de los cuales los actores sociales se reconocen entre sí, demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado». (Bello, 2004: 31).

Desde este punto de vista, los conflictos nacionalistas y los conflictos indígenas podrían compartir una parte de una *misma matriz étnica*: la raíz del conflicto está en ambos en la reivindicación de la pertenencia a grupos étnicos concretos. Ambos casos pueden verse como ejemplos de la politización de esas identidades étnicas, que, a través de la noción de pueblo, remite «...a una visión holística del grupo, en cuanto unidad no segmentada en clases, géneros o franjas de edad, por ejemplo, tornándola contraria y resistente a ideologías individualistas de cualquier especie» (Cardoso, 1990: 145).

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, más allá de eso, no se puede pensar que compartan una misma matriz étnica: no se pueden ver como equiparables ni el proceso de construcción de la identidad colectiva, ni su movilización. En los términos del análisis del proceso de constitución de una identidad colectiva, la definición «ser nacionalista» no es equiparable a la definición «ser indígena», porque ser nacionalista no une a irlandeses, vascos y quebequeses bajo una identidad étnica común y compartida, de la forma en que *ser indígena ha conseguido unir a mapuches, emberas, kunas, mayas, quichuas, etc. bajo una identidad étnica común y compartida*.

Esta es precisamente la cuestión principal: cuando se trata de analizar la formación y movilización del movimiento indígena, el análisis de la identidad étnica implica la comprensión del cambio ocurrido desde «identidades tribales y locales a una identidad genérica, panindígena»¹².

⁹ Bello, 2004; Velasco, 2003; Del Álamo (2003), como referencias más recientes.

¹⁰ *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Décima reimpresión, 1993. p. 317.

¹¹ Barth, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica. Citado en Bello, 2004: 32.

¹² Cardoso de Oliveira plantea así el análisis del movimiento indígena en el caso brasileño, sin embargo, creemos que sirve para explicar lo que ocurre en términos de identidad colectiva. Cardoso, 1990: 146.

«DE SUJETOS-INDIOS A CIUDADANOS ÉTNICOS»: SER INDÍGENA COMO IDENTIDAD COLECTIVA

Tomamos prestado el título del artículo de Guerrero (1993) porque sintetiza lo que esa transformación de las identidades tribales y locales a una identidad genérica implica en términos políticos, es decir, en cuanto a la constitución de actores y a su relación con el Estado. Da sentido a la transformación desde una situación de negación de los derechos étnicos de una población numerosa en el continente y en muchos de los países, lo que se refleja en la noción de *sujetos-indios*, «reminiscencia del origen colonial del estado y de la sociedad civil criolla», a otra situación en la que se activa el orden simbólico de la ciudadanía, *ciudadanos étnicos*, «pueblos que exigen un reconocimiento colectivo en su vínculo con el estado» (Guerrero, 1993: 97)¹³.

Llegados a este punto, conviene que nos detengamos en el reconocimiento de las palabras indio e indígena.

La categoría *pueblos indígenas* es un reconocimiento externo de su constitución como grupo étnico plural. Lo que los une en esa categoría es su definición como «descendientes de los habitantes originales de una región geográfica antes de la colonización y que han mantenido total o parcialmente sus características lingüísticas, culturales y de organización social» (Del Álamo, 2003: 7). Es una categoría utilizada en el lenguaje de organismos y convenios internacionales que se articula sobre la base de las siguientes variables: idioma, autoidentificación y área geográfica (ibidem)¹⁴.

La peculiaridad histórica de su definición en términos de identidad es que fue instituida, desde fuera, por el colonizador. La categoría *indio* portaba así toda una carga peyorativa y discriminatoria. Era utilizada siempre por los otros, desde fuera; la autoidentificación se hacía respecto de un grupo étnico específico (como mayas, quichuas, emberas, mapuches, etc.). La categoría indio así utilizada diluía las diferencias entre los distintos grupos étnicos y los colocaba a todos en una posición de inferioridad¹⁵. Desde esa connotación negativa nadie se reconocía como tal, aunque se utilizase por los propios indígenas con esa carga peyorativa: la auto-percepción del indígena se constituye en la asimilación de la ideología dominante que lo sitúa en el grado más bajo de la escala social¹⁶.

En el proceso de construcción de la identidad indígena lo que ocurre es que ser indio pasa a ser un orgullo y un recurso para la movilización contra los agravios a «la cultura, la etnia, la lengua y las costumbres, así como contra el despojo de los territorios indígenas y la discriminación» (Velasco, 2003: 56). Es el elemento que moviliza la conciencia indígena en la defensa de sus derechos (ibidem).

La relación entre las identidades tribales y la identidad indígena se mueve entre la unidad y la división. Cuando ser indio, indígena es una categoría externa, atribuida por el colonizador, la negación de las diferencias se constituye en el instrumento utilizado para la dominación. Así, emberas, miskitos, mapuches, patagones, etc. quedan todos colocados en una misma posición de inferioridad que es la de sujetos-indios, los que nos tienen derechos.

Por el contrario, cuando ser indio, indígena es una referencia común que adquiere una capaci-

¹³ Guerrero utiliza ese título para analizar los procesos sociales y las transformaciones ocurridas en Ecuador entre la manifestación de aprox. 15 mil indígenas huasipungueros (una forma de vínculo quasi feudal entre terrateniente y campesino indígena propia de una región al norte de Ecuador, similar a la servidumbre) de 1961 y el *levantamiento indígena* de 1990 que supuso, en palabras del autor, «dos tiempos políticos, un antes y un después». Se recomienda la novela de Jorge Icaza, *Huasipungo*, de 1934.

¹⁴ Por ejemplo el Convenio 169 de la OIT (1989), establece su aplicación: «a) A los pueblos tribales en países independientes cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial; b) A los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. 2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio».

¹⁵ «Indio» era una categoría «...amalgamadora de sus identidades originales, destruidas en sus especificidades e incorporadas a una categoría residual». Cardoso, 1990: 148.

¹⁶ Tejera Gaona, Héctor (1988): «Identidad y cuestión étnica. Estudio en dos subregiones de Chiapas, México», *Boletín de Antropología Americana*, 17 (Instituto Panamericano de Geografía e Historia).

dad movilizadora como apelación a lo que une a las distintas identidades tribales¹⁷, la acentuación externa de las diferencias entre los diversos grupos se percibe como parte de la estrategia de dominio: en la medida en que se ha intentado fragmentar a los pueblos indígenas, se ha entrado al establecimiento de fronteras y a la provocación de rivalidades (Bonfil, 1990: 194).

Esa resignificación de lo indígena, en la apropiación de la identidad étnica que permite el reconocimiento de lo que une a los distintos grupos étnicos, es lo que constituye la base de la capacidad de movilización y de constitución del movimiento indígena. En ello, como veremos a continuación, juegan un importante papel distintos factores, desde las organizaciones indígenas hasta el reconocimiento internacional. Desde el punto de vista interno, es decir, preguntándonos por el proceso de reconocimiento de esas identidades tribales en una identidad genérica, es importante analizar el papel jugado por la construcción de nociones como territorio, pueblo, nación, porque su aparición desde mediados de los años 80 se ha hecho reivindicando su condición de pueblos y naciones; en palabras de Del Álamo, «produciendo un discurso orientado a objetivar sus propias realidades socioculturales y a objetivar a los estados nacionales de los que forman parte» (2003: 20). Desde esa objetivación de las realidades socioculturales y políticas en las que se integran, se formula el reconocimiento en una identidad genérica, indígena.

Por todo ello, la tesis que se sustenta en este análisis es que no se trata de la existencia de identidades antiguas que resurgen, sino de la «transmutación» permanente de las identidades (Bello, 2003: 33). En términos de análisis, una concepción esencial de las identidades colectivas, en general, y de las identidades étnicas, en concreto, impide la comprensión de cómo las relaciones de poder, las desigualdades económicas, políticas y sociales o el desarrollo histórico afectan a las relaciones de los grupos étnicos y del Estado.

La lucha por una *ciudadanía étnica* se plasma en la reivindicación del acceso a una ciudadanía que contemple todos los derechos civiles, políticos y sociales que se hayan desarrollado en las sociedades en las que se integran y en la reivindicación del «derecho específico del mantenimiento de la identidad tribal —que no desaparece bajo la identidad genérica (y política) de indio» (Cardoso, 1990, 160); de la misma forma que la heterogeneidad en el acceso a esa ciudadanía étnica, existente entre los distintos países, no desaparece bajo el manto de la movilización indígena¹⁸.

CONSIDERACIÓN DINÁMICA DEL PROCESO DE CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA

La abundante producción teórica sobre movimientos sociales y acción colectiva nos permite saber que para la existencia de acción no sólo es preciso que existan características que permitan reconocernos y diferenciarnos; ni siquiera es suficiente que existan condiciones conflictivas (explotación del campesinado indígena, expropiación de sus territorios, extracción de recursos necesarios para su supervivencia, etc.) o situaciones de agravio. Hace falta más, hace falta capacidad de organización, liderazgo, disponibilidad de recursos, existencia de aliados,... Es decir, es necesario analizar cómo las relaciones de poder, las desigualdades, el momento del desarrollo histórico del Estado o las transformaciones internacionales han afectado a los cambios en la identidad colectiva (indígena) y en la formación y consolidación del movimiento social.

En concreto, en el caso del movimiento indígena en América Latina, nos parece que los factores más importantes son los que derivan de los siguientes elementos:

1. Organización y liderazgo: estos son factores internos, es decir, constituyen recursos

¹⁷ «Se postula que en América existe una *sola civilización india*. Todos los pueblos indios participan en ella. La diversidad de culturas y lenguas no obsta para afirmar la unidad de civilización; de hecho, toda civilización (la occidental incluso) presenta esa diferenciación interna. El nivel de unidad —la civilización— es más profundo que el nivel de especificidad —las culturas, las lenguas, las comunidades». Bonfil, 1990: 194 (cursiva añadida). Este autor, Guillermo Bonfil, es uno de los reconocidos como *etnopopulistas*. Aunque su visión esencialista de la identidad indígena choca con la interpretación que estamos haciendo, si vamos más allá en el análisis, la apelación a la constitución de la identidad se hace resaltando esta pertenencia histórica a un mismo grupo social.

¹⁸ Bello aporta la recopilación más reciente sobre la situación de la institucionalidad estatal en el reconocimiento de los derechos indígenas en los distintos países de América Latina (anexo). Bello, 2004.

y capacidades que dependen del propio grupo social que se moviliza. Aunque es difícil establecer un orden de importancia entre los distintos factores que interactúan, este es un elemento fundamental, dado que es el factor que más influye en la conformación de la identidad colectiva. Es más, no es posible pensar en el proceso de identificación colectiva en un movimiento social sin atender a los recursos organizativos y al papel de los liderazgos.

2. Actores externos: para la comprensión de este proceso es necesario atender también a cómo otros actores inciden en él con su acción, en este caso, fundamentalmente, facilitándolo. Los principales actores externos son la Iglesia católica, los intelectuales y antropólogos, partidos de izquierda latinoamericanos y las ONG internacionales.
3. Condiciones estructurales nacionales e internacionales: reformas económicas, transiciones a la democracia, descentralización política, legitimación de la lucha por los derechos humanos, son algunas de las condiciones que establecen un momento especialmente «sensible» para la situación y las condiciones de vida de los pueblos indígenas.

Para completar el cuadro de factores que afectan a la formación y consolidación del movimiento indígena en América Latina hay que recordar una fecha precisa: el 12 de octubre de 1992 y la celebración del V centenario del descubrimiento¹⁹. Realmente podríamos hablar de la estructura de oportunidad política más importante del desarrollo del movimiento, insistiendo, claro está, en que esto tan sólo significa que el proceso de identificación y movilización en ese contexto adquiere un sentido distinto: la injusticia y el reconocimiento de los colonizados. El rechazo a la conmemoración constituye un eje sobre el que se fue articulando la acción conjunta.

Hay una serie de acontecimientos que corroboran la propuesta. En 1987, se reunió en Perú el Consejo Mundial de los Pueblos Indios. En 1989, en el Primer Encuentro Latinoamericano de las Organizaciones Populares e Indígenas, celebrado en Colombia, nació la campaña «500 años de resistencia indígena y popular». En 1990, en Ecuador se reunió el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios. En esos eventos se constituyó «...una agenda común, fincada en el rechazo y la reprobación moral de la conquista y la colonización de los territorios americanos» (Velasco, 2003: 49).

En todo caso, detrás de esos encuentros y consejos, hay organizaciones locales y nacionales que fueron las que desarrollaron conjunta y autónomamente sus reivindicaciones y movilizaciones. Aunque hay una agenda común de reivindicaciones del *movimiento indígena latinoamericano* que pasan por el reconocimiento y el derecho a la identidad propia, hay también agendas locales y nacionales con sus propias características²⁰.

ORGANIZACIÓN Y LIDERAZGO

Si hay una cuestión cuya ausencia sea significativa en los análisis sobre el movimiento indígena latinoamericano que se han realizado desde la sociología o la politología es lo referente al «desarrollo interno» del movimiento. Esta ausencia es coherente con la crítica que hacíamos al inicio de una desatención en esos análisis del proceso de constitución de la identidad colectiva indígena: si damos por supuesta su existencia, no nos preocupará cómo se constituye o qué procesos organizativos van estableciendo un discurso y unas capacidades concretas. Sin embargo, tanto el proceso de constitución de la identidad, como las capacidades organizativas y de liderazgo, son factores presentes en el análisis de estos movimientos desde los análisis antropológicos latinoamericanos²¹.

¹⁹ «El resurgimiento étnico en América Latina, como fenómeno de dimensiones globales, no se presenta como un evento lineal, sino como una *manifestación originalmente aleatoria, esporádica y discontinua* que en las vísperas del 12 de octubre de 1992, fecha en que tendría lugar la conmemoración del 'Quinto Centenario del Descubrimiento de América' se tornó súbitamente en un *proceso de acción coordinado* en prácticamente toda el área latinoamericana». (cursiva añadida) Velasco, 2003: 48.

²⁰ Para las demandas de las organizaciones indígenas de cada país, véase el cuadro 1 en Bello, 2004.

²¹ Cardoso, 1990; Guerrero, 1993, son dos buenos ejemplos. Velasco, 2003 y Bello, 2004, son dos ejemplos desde la perspectiva de análisis de movimientos sociales.

Cuadro 1

Recursos organizativos indígenas en América Latina

País	Organización (año de creación)
Argentina	Asociación Indígena de la República Argentina (1975)
Bolivia	Surgimiento del Movimiento Katarista (años 50) Confederación Indígena del Oriente Boliviano —CIDOB (1982) Coordinadora de Pueblos Indígenas del Beni —CPIB (1987) Asamblea del Pueblo Guaraní —APG (1987) Movimiento Indígena Pachakutik —MIP (2000) [<i>partido, político</i>]
Brasil	Conselho Indigenista Missionário —CIMI (1972) União das Nações Indígenas —UNIND (1980) União das Nações Indígenas do Brasil —UNI (1980) Coordenação Organizações Indígenas de Amazonia Brasileira —COIAB (1989)
Colombia	Asamblea Indígena de Colombia (1970) Consejo Regional Indígena del Cauca —CRIC (1971) Unión de Indígenas del Chocó (1971) Consejo Regional Indígena del Vaupés (1971) Organización Nacional Indígena de Colombia —ONIC (1982) Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana —OPIAC (1995)
Costa Rica	Asociación Indígena de Costa Rica
Chile	Confederación Nacional Mapuche (1971) Consejo Nacional de Pueblos Indígenas de Chile (1990)
Ecuador	Federación Ecuatoriana de Indios —FEI (1947) Federación Shuar (1964) Ecuador Runacunapac Riccharimui (Despertar del Pueblo Indio) —ECUARUNARI (1972) Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana —CONFENIAE (1980) Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador —CONAIE (1986) [<i>ECUARUNARI + CONFENIAE</i>] Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País (1995) [<i>partido político</i>]
El Salvador	Asociación Nacional Indígena Salvadoreña (inicio años 70)
Guatemala	Asociación Indígena pro Cultura Maya-Quiché (1971) Consejo de Comunidades Étnicas Runujel Junan —CERJ (1988) Coordinadora Nacional Indígena y Campesina —CONIC (1991) Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala —COPMAGUA (1994) Coordinadora de Organizaciones de Mujeres Indígenas de Guatemala —COMIGUA (1996)
Honduras	Confederación de Pueblos Autóctonos de Honduras —CONPAH (finales 80)
México	Consejo Nacional de Pueblos Indígenas —CNPI (1975) Frente Independiente de Pueblos Indios —FIPI (1987) Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas —CEOIC (1994 Chiapas)
Nicaragua	Parlamento Indígena de América (1987)
Panamá	Asociación Kunas Unidos por Nabguana (1991) Congreso General Kuna
Paraguay	Asociación de Parcialidades Indígenas (finales 70)
Perú	Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana —AIDSESP (1980) Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú —CONAP (1988) Conferencia Permanente de los Pueblos Indígenas de Perú —COPPIP (1997)
Uruguay	Asociación Indigenista de Uruguay (1998)
Venezuela	Consejo Nacional Indio de Venezuela —CONIVE (1989)
Regional	Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica —COICA (1984) Reúne a: AIDSESP (Perú); Asociación de Pueblos Amerindios —APA (Guayana, 1991); CIDOB (Bolivia); COIAB (Brasil); CONFENIAE (Ecuador); CONIVE (Venezuela); Fédération des Organisations Autochtones de Guyane —FOAG (Guyana Francesa); OPIAC (Colombia)

Elaboración propia a partir de las siguientes fuentes: Velasco, 2003; Bello, 2004; diversas páginas web.

La primera cuestión que abordaremos es la *organización*. Y para empezar, nada mejor que una paradoja. La formulación de la demanda de reconocimiento de las instituciones y modos de organización propios por parte de los pueblos indígenas requiere la adopción de formas de organización ajenas: «...formas organizativas con características inteligibles para la sociedad mayor, con protocolos, mecanismos y alcances formalizados, es decir, organización en el sentido weberiano cuyas características básicas son 1) estructura formal, 2) una forma de asociación legal y 3) una constitución en concordancia con normas y objetivos». (Carmona, 2001: 19). Es decir, es a través del aprendizaje de los procesos

de movilización y organización *occidentales* como se constituyen actores *reconocibles*.

Ese proceso de aprendizaje de las formas organizativas es el que marca el paso desde lo *étnico como articulador grupal* (la tribu) a *organizaciones supraétnicas*²², indígenas (primero, regionales; luego, nacionales y, por último, transnacionales). En el Cuadro 1, podemos observar cómo ha ido constituyéndose todo un entramado organizativo y representativo de asociaciones²³. La capacidad de organización no sólo ha permitido la movilización del movimiento social²⁴, sino que, en algunos países, se han constituido partidos políticos indígenas²⁵.

El cuadro 2 nos ofrece una interpretación sobre los cambios en los perfiles organizativos del movimiento indígena latinoamericano.

Cuadro 2
Perfiles organizativos

TIPO DE ORGANIZACION	PERFIL DE LAS DEMANDAS
Organizaciones tempranas a partir de liderazgo	Intereses indígenas específicos y de tipo local
Organizaciones de nivel local (década de 1970)	Buscan agregar intereses de conjuntos de comunidades y traspasar fronteras
Asociaciones intercomunitarias y regionales (consolidación década de 1980)	Elites indígenas con presencia en los poderes locales y capacidad de presión y movilización que vincula distintos grupos y comunidades en una región
Grupos de interés formalmente constituidos (década de 1980-1990)	Se consolida la agregación de intereses ya no sólo pertinentes a los indígenas sino a sectores marginales de la sociedad, igualmente se logra poder de convocatoria y apoyo político de sectores intelectuales y partidos de izquierda.
Federaciones, ligas y uniones nacionales (Década de 1990)	Participación política efectiva a nivel nacional y establecimiento de alianzas internacionales, se consolida con la presión para conseguir el convenio 169 de la OIT sobre los derechos indígenas
Alianzas y coaliciones transnacionales (Década de 1990 hasta la actualidad)	Consolidación de movilización internacional a propósito de derechos indígenas y sociales, cuestionamiento frontal al modelo de Estado Moderno en Latinoamérica, luchas reivindicatorias sobre derechos humanos medio ambiente y democracia

Fuente: Carmona, 2001: 51.

²² «La sociedad heterogénea se expresa entonces a través de conjuntos de organizaciones supraétnicas, usualmente de carácter regional, generando confederaciones de grupos sociales organizados y estructurados en función de reivindicaciones económicas, políticas y culturales. Su carácter es el de mediadores-actores-fuerzas en conflicto, entre la especificidad étnica y cultural y el Estado. Estas confederaciones instrumentan y promueven el discurso de la identidad entre los habitantes de los distintos territorios para realizar una mediación en la sociedad mayor, (quienes deben tener) una imagen de ese territorio y sus gentes como entidad socio-espacial diferenciable». (Carmona, 2001: 54).

²³ Con este cuadro sólo se quiere ilustrar la formación de esa red de organizaciones, tomando como referencia las «organizaciones de organizaciones». Por tanto, esta información no recoge los cientos de organizaciones en las que se articula el movimiento indígena.

²⁴ Como es bien sabido, la presencia de asociaciones es sólo una parte de la visibilidad del movimiento social.

²⁵ Las experiencias más exitosas son Pachakutik Nuevo País de Ecuador y Pachakutik de Bolivia. En el caso boliviano, Felipe Quispe es el líder indígena de este partido y Evo Morales, quien también reivindica su identidad indígena, es el líder del Movimiento al Socialismo (MAS), que organiza a los cocalleros (productores de hoja de coca).

Los cambios en los perfiles organizativos permiten dar cuenta del cambio de posición de los pueblos indígenas: de ser un «agente casi pasivo de la invasión de sus tierras» (Cardoso, 1990: 149), pasa primero a una suerte de «ventriloquia» de sus demandas e intereses a través de otros actores (partidos y grupos de izquierda, grupos católicos, etc)²⁶, y llega después a constituir su acción bajo una agenda propia y representándose a sí mismos. En el caso de Ecuador, Guerrero analiza el cambio en las capacidades organizativas desde la FEI (Federación Ecuatoriana de Indios), controlada por el Partido Comunista desde su creación en 1947 y que fue en su momento la única organización de campesinos indígenas del país, hasta la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador), «institución autónoma de indígenas, dirigida y controlada por intelectuales rurales y urbanos de diversas ‘nacionalidades’ de la Sierra y la Amazonia» (Guerrero, 1993: 84). Es el cambio desde una organización política compuesta por «mediadores externos» hasta una organización con dirigentes de los propios grupos étnicos (ibidem). Todo ello deviene en un cambio estratégico, desde visiones de corto plazo, con planteamientos meramente reivindicativos, a visiones de largo plazo, proponentes, que permiten la formulación de alternativas y la asunción de proyectos.

Por último, esta capacidad organizativa adquiere visibilidad pública y se hace notar trasladándose físicamente a los centros del poder nacional. Esto supone, en muchos casos, la salida de los territorios propios para que las organizaciones supraétnicas estén presentes en las capitales o núcleos de poder²⁷.

La adquisición de esos recursos organizativos está directamente relacionada con el desarrollo de *liderazgos propios*: «Efectivamente, se puede señalar la mitad de los años setenta como el periodo en el que los liderazgos indígenas comenzaron a traspasar las esferas de sus pro-

pias tribus para alcanzar círculos más amplios, poblados por las más diversas etnias indígenas. Fue el momento de la constitución de nuevos liderazgos y de la renovación de otros más tradicionales, sin embargo, comprometidos igualmente con el nuevo horizonte que se les abría, marcado por la idea de organización política y por un fuerte sentimiento de fraternidad indígena». (Cardoso, 1990: 148). Sin embargo, este factor está ausente de la mayoría de los análisis de los movimientos indígenas y, en general, de los análisis de movimientos sociales, a pesar de contar con fuertes liderazgos indígenas, como por ejemplo, Felipe Quispe y Evo Morales en Bolivia o Luis Macas y Nina Pacari en Ecuador.

La premisa que puede ser interesante explorar es que el proceso de aprendizaje, toma de conciencia y captación de recursos organizativos se produce a través de personas concretas, que se convierten en líderes e impulsores del proceso de movilización (los miembros *identificadores* de Pizzorno²⁸). De hecho, en el desarrollo teórico de los análisis de movimientos sociales nos encontramos con quienes proponen los análisis biográficos de los líderes de los movimientos sociales como una herramienta más que permita comprender el proceso de construcción de la identidad colectiva²⁹. El ejemplo más preciso para establecer un paralelismo es la importancia de Martin Luther King para el desarrollo del movimiento de derechos civiles en EE.UU.³⁰

La formación de esos liderazgos se realiza bajo dos tipos de circunstancias. Por un lado, parece imprescindible reconocer la importancia que tuvieron algunos agentes, principalmente, congregaciones religiosas y partidos de izquierda, en la aparición de esos liderazgos: unos y otros coinciden, aunque con distintos objetivos y recursos, en la capacitación de cuadros dirigentes y medios de los campesinos indígenas para la lucha por el reparto de las tierras (Bello, 2004; Guerrero, 1993; Cardoso, 1990).

²⁶ Guerrero, 1993.

²⁷ Tanto Cardoso para el caso brasileño, como Guerrero para el caso ecuatoriano, confirman el vínculo entre mayor eficacia de las organizaciones en su incidencia pública y su presencia en la capital, «...la cúspide del poder, la plaza pública y nacional de la política» (Guerrero, 1993: 98).

²⁸ Pizzorno, Alessandro (1989): «Algún otro tipo de alteridad: Una crítica a las teorías de la elección racional», *Sistema* 88.

²⁹ «[Los movimientos sociales] Se construyen en el tiempo y sobre ideas, produciendo nuevas identidades colectivas, liderazgos y organizaciones, aunque no pueden ser reducidos a ninguno de esos aspectos. [...] Los movimientos sociales se constituyen en contextos en los que la historia y la biografía interactúan con la estructura social» Eyerman, Ron (1989): «Social movements. Between history and sociology». *Theory and Society*, 18/4: 543-544.

³⁰ Eyerman, en la citada obra, propone este análisis del liderazgo de Martin Luther King.

Por otro lado, hay un liderazgo que se deriva de procesos de socialización propios, por ejemplo, del acceso a una educación bilingüe. Álvaro Bello señala que la formación de la CONAIE en Ecuador se debe al empuje de jóvenes indígenas que habían participado en los programas universitarios bilingües impulsados por el gobierno Roldós-Hurtado (Bello, 2004: 151). Se puede entender que en ese proceso de socialización se adquieren los recursos organizativos con los que, de vuelta al grupo original, favorecer procesos organizativos propios³¹. Pero además, hay un planteamiento interesante en torno a la importancia que la amenaza de pérdida de la identidad personal puede tener en el refuerzo de esa identidad. Cuando esto es un proceso individual, queda lejos del análisis sociológico, pero cuando coincide con la constitución de una identidad colectiva y el desarrollo de capacidades organizativas, puede ser un factor que convenga explorar³².

FACTORES EXÓGENOS: ACTORES Y PROCESOS DE CAMBIO

Ya hemos comentado el papel que congregaciones religiosas y partidos políticos de izquierda tuvieron en el impulso a las capacidades organizativas y a la formación de liderazgos propios y, por lo tanto, en la constitución y consolidación del movimiento indígena. Conviene añadir a esos dos actores, la actuación de los intelectuales y científicos sociales, especialmente, antropólogos cuya producción de pensamiento indigenista ha contribuido a la definición del sujeto.

La pregunta que cabe formular es si ese resultado era intencional o si nos hallamos ante un efecto positivo no buscado. Desde luego, los análisis existentes inciden en la intención de formar dirigencias indígenas y en la elaboración de instrumentos para que se convirtieran en sujetos de su propio destino. Velasco señala dos acontecimientos que interpreta como claves en el de-

sarrollo de la conciencia indígena. En primer lugar, en 1971 tiene lugar en Barbados la primera reunión de intelectuales progresistas (principalmente, antropólogos) y dirigentes indígenas bajo el auspicio del Consejo Mundial de Iglesias. El tema de la reunión era, como afirma Velasco, «altamente revolucionario»: «sobre la liberación de los indios» (Velasco, 2003: 55). Este autor interpreta que esa reunión es la demostración de que las políticas indigenistas, en las que intelectuales, antropólogos y líderes indígenas habían invertido muchos esfuerzos, habían llegado a un momento crítico.

En segundo lugar, Velasco señala la influencia que la teología de la liberación tuvo en la organización de los pobres en los cinturones de miseria en las periferias de las grandes ciudades y en las comunidades indígenas rurales. La idea de la liberación de los indios se concretaba en la «liberación mediante el desarrollo». Como plantea Velasco, «... ‘la opción preferencial por los pobres’ era, en cierto sentido, una nueva versión de indigenismo, sólo que en este caso el patrocinio no era del Estado sino de la iglesia católica. No obstante, el indigenismo de la iglesia católica era distinto del oficial en un sentido básico: dejaba en las manos de las poblaciones indígenas organizadas la tarea de su propia liberación, lo que no había hecho el indigenismo del Estado ni siquiera en sus mejores momentos». (Velasco, 2003: 56).

De modo parecido, la labor de ventriloquia que mencionábamos anteriormente que algunos partidos políticos de izquierda realizaron respecto de las demandas y posiciones de los indígenas tuvo su papel en cuanto se configuró como posibilidad de plantear demandas sobre la tierra y contribuir a la capacitación de líderes.

Respecto de los antropólogos, el papel de las ciencias sociales fue clave en la producción de pensamiento y discursos para la política indigenista del Estado: «... a mediados del siglo XX surge un nuevo modo de percibir a los pueblos originarios, el indigenismo, política de Estado destinada a lograr la solución del ‘problema

³¹ «...La lucha por la escolarización permitió a los indios manejar herramientas que antes sólo utilizaban las elites y redundó en la formación de profesionales indígenas y de los sectores populares, una pequeña parte de los cuales se mantienen vinculados cultural, social y políticamente a los sectores de los que provienen. [...] De esa manera, en los sectores populares aparecen personas con nuevos conocimientos y capacidades que facilitan la autoorganización y la autoformación». Zibechi, 2003: 186.

³² En su tesis doctoral, Águeda Gómez Suárez planteaba que los líderes de las organizaciones de los tawahka en Honduras se movilizaban por lo que estaban dejando de ser. Gómez Suárez, Águeda (2000): *Indigenismo y movilización en América Latina: los tawahka*. Facultad de Ciencias Políticas. Universidad de Santiago de Compostela.

indígena'. Aunque con mejores intenciones que los movimientos anteriores, el indigenismo asumió como suya la tarea de integrar definitivamente a las poblaciones indígenas a la vida nacional, tarea que ejerció de un modo paternalista y con una clara inspiración asimilacionista. La principal estrategia de este periodo, entre los años cuarenta al sesenta del siglo XX, consistió en el intento de acercar los principales símbolos y avances de la vida moderna a las poblaciones indígenas, lo que se pensaba podía lograrse a través de la educación y la 'campesinización' de los que aun habitaban en zonas rurales». (Del Álamo, 2003: 4). Con posterioridad, la antropología crítica generó e introdujo toda una serie de conceptos como etnodesarrollo, autonomía, territorio, nación y civilización que fueron determinantes en la producción del discurso del movimiento indígena³³.

En el ámbito internacional, las organizaciones como la ONU o la OIT han tenido una fuerte influencia colocando la situación de los pueblos indígenas en la agenda internacional de derechos humanos y tratando de influir en la modificación de las relaciones entre los pueblos indígenas y los estados que los acogen. Tanto la aprobación del Convenio 169 de la OIT, como la discusión de una posible Declaración Universal de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en el seno del sistema de Naciones Unidas (desde 1983 que no se haya aprobado hasta ahora da idea de lo controvertido del proyecto), son pruebas de esa influencia.

La contribución de las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) internacionales es significativa, fundamentalmente, en la difusión del movimiento indígena y en la solidaridad con la defensa de los derechos humanos y en su consolidación como actor. Estas contribuciones están concentradas en algunos temas como pueden ser derechos humanos, protección de la biodiversidad y de la diversidad cultural y mujeres indígenas. En este caso, y en la medida en que las ONG internacionales jueguen un papel de «voceros» del movimiento indígena, se puede llegar a reproducir la situación de ventriloquia, sólo que ahora en el ámbito internacional, y se puede dar una «trivialización de la agenda de discusión indígena» (Carmona, 2001: 107).

Para terminar, debemos tener en cuenta factores de medio y largo plazo en el desarrollo y consolidación del movimiento indígena. Los procesos de cambio social que han afectado a los estados se constituyen en los contextos en los que se producen todas las transformaciones reseñadas. Los procesos de modernización y las transiciones a la democracia se constituyen en estructuras de oportunidad (de signo contrario entre sí) para el desarrollo y consolidación del movimiento indígena. El propio estado ha tenido su papel específico como actor a través de la presencia de organizaciones gubernamentales, programas, proyectos que plasmaban la idea de la homogeneidad y asimilación cultural (Bello, 2004: 68).

Los procesos de modernización económica y las reformas de ajuste estructural más recientes se han constituido en condiciones negativas para los pueblos indígenas: las invasiones de tierras, los desplazamientos forzosos, la explotación de recursos han llevado a situaciones de pauperización de esta población y, en muchos casos, a peligrar la propia subsistencia de los pueblos implicados: «...ante las intervenciones sobre poblaciones, territorios y recursos como una presión creciente por parte del Estado en el marco de la modernización, se produce una respuesta agregada de oposición política, que crece consecuentemente, la cual hace que se consoliden las organizaciones indígenas como actores políticos». (Carmona, 2001: 60). Es en este contexto en el que cobra especial relevancia toda la doctrina del reconocimiento de los derechos que asisten a los pueblos indígenas.

El contexto de profundización de la democracia de los 90 en América Latina constituyó una estructura de oportunidad política favorable para el reconocimiento constitucional y la protección de esos derechos: la necesidad de legitimación del proceso en el ámbito internacional se realizaba en un clima internacional que estaba manifestando su preocupación por el reconocimiento y las condiciones de vida de los pueblos indígenas (como hemos visto con la OIT y la ONU).

Por último, los procesos de descentralización política y administrativa de las últimas décadas en América Latina han facilitado el acceso a los gobiernos locales de los representantes de los

³³ En este sentido, Bello señala el papel de antropólogos como Guillermo Bonfil en el caso mexicano (Bello, 2004: 172).

pueblos indígenas, lo que ha contribuido a la consolidación de los movimientos y partidos indígenas.

UN APUNTE FINAL

Como decíamos al inicio, la consideración de todos los elementos teóricos que el gran debate sobre los movimientos sociales ha ido relevando

en las últimas décadas nos aporta un andamiaje teórico con una gran capacidad comprensiva para su aplicación al movimiento indígena latinoamericano. En estas páginas hemos intentado mostrar los problemas teóricos que esa aplicación desvela y proponer el encaje de algunas de las piezas de ese andamiaje.

Una propuesta así, por tanto, no concluye, tan sólo espera ser desarrollada.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRERA, Augusto (2001): *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito, Ciudad / Abya Yala / OSAL-CLACSO.
- BELLO, Álvaro (2004): *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile, CEPAL.
- BONFIL, Guillermo (1990): «Aculturación e indigenismo: la respuesta india», en Alcina, José (comp.): *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, Alianza Editorial; 189-209.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1990): «La politización de la identidad y el movimiento indígena», en Alcina, José (comp.): *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, Alianza Editorial; 145-161.
- CARMONA, Sergio (2001): *El desarrollo y la diversidad étnica y cultural de los pueblos indígenas. Criterios para una gestión intercultural en Colombia*. Tesis de Maestría. II Maestría en Ciencias Políticas en Iberoamérica. Universidad Internacional de Andalucía.
- CASTELLS, Manuel (1997): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 2: *El poder de la identidad*. Madrid, Alianza Editorial.
- CLEARY, Matthew R. (2000): «Democracy and Indigenous rebellion in Latin America». *Comparative Political Studies*, 33 (9): 1123-1153.
- DEL ÁLAMO, Oscar (2003): «El lado indígena de la desigualdad». Ponencia presentada en la Conferencia Internacional *Democracia, Gobernanza y Bienestar en las Sociedades Globales*, Barcelona, 27-29 de noviembre de 2003, organizada por el Institut Internacional de Governabilitat de Catalunya.
- GUERRERO, Andrés (1993): «De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990», en Adrianzén, Alberto et al: *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima, IEP/IFEA (Serie América Problema, 16); 83-101.
- MELUCCI, Alberto (1998): «La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria», en Ibarra, P. y Tejerina, B. (eds.): *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid, Editorial Trotta; 361-382.
- REVILLA, Marisa y CARMONA, Sergio (2002): «En los tiempos de la identidad: las dimensiones culturales y políticas de la identidades colectivas», en Alvarez Munarriz, L. y Antón Hurtado, F. (eds.): *Identidad y pluriculturalidad en un mundo globalizado*. Murcia, Editorial Godoy; 393-422.
- TILLY, Charles (1998): «Conflicto político y cambio social», en Ibarra, P. y Tejerina, B. (eds.): *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid, Editorial Trotta; 25-44.
- VELASCO CRUZ, Saúl (2003): *El movimiento indígena y la autonomía en México*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- YASHAR, Deborah J. (1998): «Contesting Citizenship. Indigenous movements and democracy in Latin America». *Comparative Politics*, 31 (1): 23-42.
- ZIBECHI, Raúl (2003): «Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos». *Revista del OSAL* (Observatorio Social de América Latina; CLACSO), 9: 185-188.