

*La naturaleza milenarista
del discurso indianista latinoamericano.
Analizando las contradicciones
entre discurso y praxis*

Javier Ullán de la Rosa
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Resumen. En este artículo se analiza el discurso ideológico de los principales movimientos indianistas de América Latina desvelando sus analogías con las ideologías milenaristas y su necesaria contradicción con la praxis política. Se trata de argumentar, a la luz de la ecología humana, por qué es imposible llevar a la práctica los programas ideológicos indianistas. Se concluye que la principal funcionalidad de este discurso es psicosocial, como estrategia para movilizar a las masas. Por último, el artículo avanza como receta política para los pueblos indígenas del continente una tercera vía, que sea viable y evite los dos extremos, la asimilación total y el nativismo conservador de tendencias milenaristas, de estos movimientos.

Palabras clave: 1. ideologías milenaristas, 2. discurso indianista, 3. Movimiento al Socialismo, 4. Movimiento Indígena Pachacuti.

Abstract. Analysis of the ideological discourse of the principal Indianist movements in Latin America reveals their similarities to millenarist ideologies and, therefore, their necessary contradiction with political praxis. The argument is made that, given human ecology, indianist ideology is impossible to carry out. In these movements, ideological discourse is mainly psychosocial in function, and is used as a strategy for mobilizing the masses. A third way is proposed as a political prescription for Latin America's indigenous peoples: open, progressive, and modern, it has the potential to be viable and to steer clear of these movements' extremes of total assimilation and conservative, millenarist nativism.

Keywords: 1. millenarist ideologies, 2. indianist discourse, 3. Movimiento al Socialismo, 4. Movimiento Indígena Pachacuti.

culturales

VOL. IV, NÚM. 7, ENERO-JUNIO DE 2008

ISSN 1870-1191

Culturales

1. Declaración de objetivos: el discurso milenarista como herramienta de movilización sociopolítica

DESDE HACE MÁS DE UNA DÉCADA, ESTE autor se ha dedicado a estudiar movimientos religiosos de corte milenarista a lo largo del subcontinente latinoamericano (Ullán, 2000, 2002, 2003a, 2003b, 2004 y 2006) y en ciertas sociedades africanas (estudios todavía inéditos). En todos ellos hemos podido observar cómo la construcción del discurso utópico milenarista, de ese ideal de sociedad perfecta que ha de construirse por intervención divina, que se espera y desea pero que no acaba nunca de llegar, se conjuga contemporáneamente con esfuerzos reales por reorganizar el tejido social comunitario, cerrar las fracturas sociales y movilizar así las solidaridades y energías humanas para lograr mejoras –limitadas, pero mejoras al fin y al cabo– en la vida material de las localidades. Es decir, por debajo del ideal utópico con cuyos oropeles religioso-apocalípticos se presentan en público, los milenarismos religiosos construyen en su trastienda cotidiana toda una praxis social con resultados concretos en el aquí y en el ahora. Y en ese sentido puede decirse que son mucho más que movimientos religiosos, que son también movimientos sociales y, en último caso, políticos. En realidad, esto no es nada nuevo: pocos movimientos religiosos en la historia pueden entenderse desde la pura dimensión simbólico-espiritual. Dado el inmenso poder de lo simbólico para movilizar colectivos humanos, las implicaciones sociopolíticas de los movimientos religiosos saltan a la vista. Y si hablamos específicamente de los milenarismos, el vínculo entre la dimensión terrenal y la espiritual es aún mayor y más patente. Que no sea reconocido consciente o explícitamente por los actores sociales no significa que no exista y que no se active para provocar cambios en los terrenos social y político. Los movimientos mesiánico-milenaristas son generadores y acumuladores de un poder simbólico que después se lanza contra la realidad para convertirlo en poder político y transformar la sociedad presente y terrenal. Si atendemos sólo a la forma (al discurso, al ritual), el

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

milenarismo parece remitirnos a las lejanías históricas de la Edad Media. Si nos fijamos en el fondo (en la praxis), lo observaremos como un fenómeno de rabiosa actualidad, como una herramienta de las masas para movilizarse, para empoderarse y para intentar contrarrestar los efectos deletéreos de la marginación, la anomia, la pobreza, la opresión sociopolítica. Los casos estudiados por nosotros no son, desde luego, una excepción singular. La piel de América Latina bulle de movimientos –históricos y presentes– que pueden contemplarse bajo ese prisma. Es una interpretación que genera un casi absoluto consenso entre los antropólogos dedicados al estudio del milenarismo (Cohn, 1957; Barabas, 1987 y 1991; Ullán, 2002).

En el caso concreto de los movimientos milenaristas que tienen lugar entre colectividades indígenas, a esta naturaleza sociopolítica se adjunta el componente de la etnicidad, lo cual nos lleva a plantearnos la posibilidad de clasificarlos dentro de la constelación de movimientos indianistas contemporáneos. Milenarismo religioso e indianismo político parecen dos respuestas diferentes para cohesionar y movilizar a las masas indígenas latinoamericanas. Pero ¿realmente son tan diferentes? Este artículo sostiene la tesis de que no lo son y se escribe con un doble objetivo: en primer lugar, desvelar a través del análisis discursivo los componentes mesiánico-milenaristas presentes en los principales movimientos políticos indígenas del continente, y en segundo lugar, y a partir de esa constatación, analizar las contradicciones entre dicho discurso, la realidad social y la praxis política de los movimientos. El artículo mostrará cómo milenarismos e indianismos quedan atrapados, tanto unos como otros, en una trampa similar, provocada por su propia retórica ideológica: la imposibilidad de construir en la práctica esa sociedad perfecta construida por el discurso. Finalmente, trataremos de esbozar algunos posibles caminos que los pueblos indígenas tienen para salir de la trampa de dicha retórica, desde el análisis de ciertos casos de indígenas modernizados, como los otavalos de Ecuador.

Culturales

2. El discurso de la Edad de Oro indígena

Si analizamos atentamente los discursos y las praxis de algunos de los movimientos políticos indianistas del continente, que tomaré en este capítulo como muestras de referencia (el EZLN mexicano, el MUPPNP –Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País– ecuatoriano y los bolivianos MIP –Movimiento Indio Pachakuti– y MAS –Movimiento al Socialismo–, herederos del katarismo de los años setenta), observaremos que, aunque adoptan la forma de activismo político (armado, incluso, en el caso del zapatismo, o el katarismo histórico –Albó, 2002–), estos movimientos sociopolíticos están impregnados en mayor o menor grado (alto en los de filiación katarista, intermedio en el zapatismo, testimonial en el MUPPNP) de la esencia del milenarismo. Y me atrevería a decir que al menos dos de ellos (EZLN y Pachakuti) presentan incluso trazos mesiánicos, pues la construcción de la figura del líder (Marcos en un caso, Felipe Quispe en el otro) va más del carisma de los personajes puramente políticos para adentrarse en el terreno del mito y de la veneración de cualidades excepcionales.

Al igual que el milenarismo nativista, todos los movimientos políticos indianistas bombardean a su audiencia con el mito de la Edad de Oro indígena perdida.

En estas nuestras tierras y territorios, no se conocía miseria ni hambre. Todo era VIDA, todo estaba en su lugar. Nada faltaba ni sobraba. Vivíamos en sociedades comunitarias de abundancia, donde la vida era completa armonía, hermandad y respeto mutuo con la madre naturaleza.

Habíamos resuelto, con nuestra propia tecnología, comida abundante para todos los miembros de la sociedad. La familia era feliz. Nuestros hijos se educaban sin temores ni la tragedia de hoy. No había ancianos abandonados a su propia suerte. Nuestra sociedad era ajena a la delincuencia, a la prostitución, al robo, a la corrupción.

Nuestra vida, en completa armonía, hermandad y respeto mutuo con la naturaleza, con la Pachamama, no daba lugar a catástrofes ocasionadas por la cultura occidental (“Programa electoral del MAS”, 2005).¹

¹ En <http://www.masbolivia.org/mas/programa/principios.htm>.

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

Cuando Pizarro llegó al Tawantinsuyu quedó cegado por los palacios de oro y la hermosura de nuestras ciudades, encontró alimento almacenado para cientos de años; millones de *seres humanos sin mancha ni pecado*. Una sociedad donde desde el Inka hasta el último súbdito con posibilidades de aportar al desarrollo comunal trabajaban en perfecta armonía; nadie mentía, nadie robaba, nadie explotaba. El “ama llulla, ama súa, ama khella” era un imperativo cósmico. A su llegada Europa encontró aquí en el Tawantinsuyu la PRIMERA REPÚBLICA SOCIALISTA DEL MUNDO, que ellos muchos años después dibujarían en sus mentes como una utopía posible. [...]

La Preamérica del Tawantinsuyu era una confederación de pueblos libres unidos por carreteras, puentes, acueductos. Aquí el alimento estuvo almacenado en enormes depósitos a lo largo y lo ancho del Continente. Esta abundancia determinó una organización donde la propiedad era social. Todo era de todos. Todos los hombres en carne y espíritu eran idénticos a sí mismos. A tal punto que un hombre frente a otro hombre era el mismo hombre. Un hombre ante otro hombre era como si en un espejo viera su propia imagen. Es aquí donde no hubo lo tuyo ni lo mío. La nuestra era una sociedad feliz (“Principios ideológicos del Movimiento Indio Pachacuti –MIP–”).²

Y la victoria política es presentada en términos cósmicos como un retorno milenarista de aquella Edad de Oro antigua, en la matriz lógica de la cosmología cíclica prehispánica. Es lo que en el mundo andino se conoce como el Pachakutik o Pachacuti.

Pachakutik significa EL RETORNO DE LOS BUENOS TIEMPOS [...] Lo primero que se plantea desde el Pachakutik, desde su visión, es necesariamente los principios éticos con los que se manejaron nuestros antepasados (ama shua, ama quilla, ama llulla), ése es el Código de la Vida (“Principios ideológicos del MUPPNP”).³

El Pachacuti representa un cambio profundo en el ser humano. Una especie de renacer de las personas que se produce a partir de un fenómeno climático o un gran movimiento social que deriva en una transformación total de las conciencias, y por ende afecta a toda la sociedad establecida (Wilson García Mérida, periodista y antropólogo

² En [http://www.willka.net/Documentos-filer/\(VI\).htm](http://www.willka.net/Documentos-filer/(VI).htm).

³ En <http://www.conaie.org>.

Culturales

boliviano, artículo celebrando la victoria electoral del MAS en enero de 2006).⁴

La utopía toma en estos movimientos la forma arquetípica de un paraíso preindustrial prehispánico, una pequeña *gemeinschaft* igualitaria formada por hermanos que todo lo comparten, donde los conflictos son casi inexistentes, que vive en equilibrio sustentable con la naturaleza bajo el credo de unos valores espirituales, antimaterialistas. La mística explícita de la religión es sustituida aquí por una mística más compleja, mezcla de historicismo, nativismo, religiosidad y posmodernismo. La visión romántica con que el indianismo mira las culturas indias es una cocción abigarrada de varios ingredientes ideológicos: una mistificación de la tradición y una sacralización de un pasado prehispánico idealizado, incluida su religión, pero aderezado con ideas provenientes de las izquierdas sesenteras que beben en las fuentes clásicas del pensamiento antisistema occidental –la ya vieja ideología agrarista y colectivista de inspiración anarquista y *narodniky*, rabiosamente antiindustrial (que no deja de ser más que otro nativismo), pasada por la sazón de un ecologismo de ascendencia New Age.

3. Desentrañando la paradoja: la tradición indígena como herramienta de dominación colonial

Este nativismo milenarista no disimulado explica y provoca las contradicciones (hasta ahora, en mi opinión, sin solución posible en la lógica de la práctica sociopolítica) con que estos movimientos políticos se presentan en sociedad, contradicciones que confunden en buena medida a la opinión pública y contribuyen a multiplicar la ya histórica desconfianza de los legisladores criollo-mestizos hacia cualquier propuesta política proveniente de

⁴ García Mérida, 2006, “Bolivia: noticias del Pachacuti, el Ceremonial y la Profecía”, en *Voltairenet.org Red de Prensa No Alineados*, 23/01/2006 [HTTP://www.voltairenet.org/article134471.html#article13447](http://www.voltairenet.org/article134471.html#article13447).

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

los indios. Esas contradicciones no son otras que las mismas que aquejan a cualquier movimiento milenarista de cuño religioso: la tensión irresoluble entre el horizonte discursivo utópico –un futuro ideal, imaginario, homogeneizador (todos seremos iguales), estático (una vez alcanzada la sociedad utópica ésta permanecerá inmutable, pues la sociedad perfecta ya no es perfectible)–, y la voluntad de implementar transformaciones reales en la sociedad real, que es heterogénea y constantemente dinámica.

Esa imagen del Edén tradicional indio que acabamos de ver reflejada en sus textos no es otra cosa que un elaborado constructo ideológico que niega la realidad histórica pasada y presente. Los paraísos prehispánicos a los que se hace alusión en los discursos (mayas, incas, aymaras) eran en realidad sociedades aristocráticas altamente violentas que, en ocasiones concretas (el caso de los mayas clásicos del Petén), parecen haber llegado a depredar su medio ambiente hasta hacerlo ecológicamente insostenible (Lucero, 2002). Las comunidades indígenas actuales, lo hemos analizado en el caso de la Huasteca (Ullán, 2002) y del Alto Amazonas (Ullán, 2003a y 2004)), distan ya de ser sociedades igualitarias y exentas de conflictos internos. Si de alguna manera esa sociedad tradicional ideal tiene su correlato en la realidad, éste habrá que buscarlo no en el pasado remoto o en el presente sino en el sistema de *apartheid* étnico implantado tras la conquista y que hace solamente unas décadas empezó a resquebrajarse.

Era ese sistema el que mantenía a las sociedades indígenas viviendo en una especie de compartimentos sociales relativamente estancos, sin muchos cambios, sin divisiones internas. La opresión política y económica a la que eran sometidos los indios se conjugaba para, en un movimiento de doble dirección, impedir por un lado desequilibrios pronunciados en la acumulación de poder o riqueza en las comunidades y generar, por otro, redes sociales y sentimientos de solidaridad muy fuertes para protegerse de la continua agresión externa. Por último, la imposibilidad de realizarse culturalmente por medio de satisfac-

Culturales

tores materiales habría volcado las expectativas indígenas hacia satisfactores fundamentalmente simbólico-espirituales, como por ejemplo la relación con la tierra y la agricultura (lo único con lo que podían construir un sentimiento de pertenencia, un sentido para sus vidas: ellos estaban en el mundo para cuidar de la tierra... y la tierra cuidaba de ellos –aunque sólo para permitirles una vida de subsistencia y poco más–). Curiosa paradoja, pues: esa tradición idealizada por el indianismo zapatista, quichua o aymara no es otra cosa que el resultado del sistema colonial de castas con el que estos mismos movimientos pretenden acabar de una vez por todas.

Los ideólogos indianistas actúan más como predicadores religiosos que como líderes políticos con los pies plantados en la realidad histórico-social cuando hablan de la necesidad de mantener o recuperar sus valores y modos de vida tradicionales amenazados por el sistema dominante del capitalismo, desconociendo o pretendiendo desconocer que esos modos de vida no son sino el producto de una versión más antigua de ese mismo sistema dominante. Hasta el advenimiento del indigenismo desarrollista (de inspiración socialista) a los despachos de los ministerios latinoamericanos a mediados del siglo veinte, al poder no le interesó demasiado asimilar cultural o socialmente a los indios. Más bien al contrario, su determinación consciente o su desidia impidieron que hasta ellos llegaran las escuelas, las carreteras e incluso a veces (Ullán, 2003a) hasta los propios misioneros. Para el sistema de dominación era conveniente que los indios (al menos una parte de ellos) siguieran siendo lo que eran: analfabetos e ignorantes del español y de las leyes que podían defenderlos, apegados a la tierra (no fuera a ser que les vinieran a las ciudades en números no controlables ni deseables, como más tarde efectivamente pasó), atrapados en una economía de subsistencia no monetaria y de tecnología rudimentaria, paganos o semipaganos. En una palabra: tradicionales. Esa situación proporcionaba la legitimación cultural perfecta para explotarlos: son salvajes, no son “gente racional”, son una es-

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

pecie de subhumanos, algo así como un recurso natural más del que aprovecharse; como no conocen y no aprecian el dinero, ¿para qué pagarles por su trabajo?; como están acostumbrados a vivir en las condiciones más simples y parece que les gusta, ¿para qué preocuparse por mejorar sus condiciones de vida? La famosa “tradicición” se convirtió así en el punto de articulación entre la ideología de la dominación y su praxis.

En un perfecto bucle cerrado, la “tradicición” era a la vez la condición previa para utilizar a los indios como mano de obra servil en un proceso de acumulación primaria de capital a nivel continental y el resultado de la misma. Al poder no le interesaba el cambio, no le interesaba modernizar al indígena, porque eso hubiera acabado con la “gratuidad” de la mano de obra, la clave del modo de producción neofeudal. No interesaba, por ejemplo, introducir el concepto de propiedad privada, porque eso hubiera podido crear el deseo de éxito y prosperidad individual y podría haber alentado la movilidad social. La propiedad colectiva en las comunidades indígenas creaba una mentalidad igualitaria –igualitaria en la pobreza, eso sí– que actuaba de mecanismo de control social interno para mantener a todos más o menos igual de pobres. En el caso de que hubiera algún indio con deseos de prosperar individualmente (y por lo tanto de poner en entredicho el sistema de dominación), sus propios hermanos indígenas ejercerían presión sobre él para que repartiera sus ganancias (por ejemplo, a través del mecanismo de las fiestas religiosas, que incluían conspicuos banquetes rituales). De esta manera, los hacendados minimizaban la necesidad de tener que mancharse las manos en la onerosa tarea de la coerción directa. Aunque en el caso de que este mecanismo fallara, esa coerción de las clases dominantes –generalmente organizada corporativamente para minimizar sus costos– se encargaba de disuadir a aquellos indios que persistieran en su testarudo individualismo y afán de prosperidad material, como le ocurrió entre otros muchos al nahua aprendiz de comerciante que menciona Sandstrom en su etnografía (1991). Y por eso la tradición se mantuvo.

Culturales

4. El nativismo indianista a la luz de la ecología humana

Los ideólogos del indianismo contemporáneo parecen ignorar completamente los avances de ciencias sociales como la ecología humana a la hora de pintar su cuadro romántico de las pequeñas Arcadias felices preindustriales que dicen querer reconstruir o preservar. Nada mencionan acerca del precio que las sociedades preindustriales tienen que pagar para ser “sustentables” y vivir en “armonía” con la naturaleza. Lo diré yo, como antropólogo. El precio que tienen que pagar es vivir “a merced” de la naturaleza. La “sostenibilidad” de los ecosistemas humanos preindustriales se consigue gracias a un crecimiento demográfico muy bajo, producto de una altísima mortalidad infantil y femenina en el parto, una bajísima esperanza de vida por hambrunas en los años de climatología adversa y por la ausencia de vacunas y otros medios de profilaxis y tratamiento frente a agentes microbianos patógenos e infecciones. Cuando, aún así y todo, esas condiciones naturales no son suficientes para limitar el crecimiento demográfico, la rudimentaria agrotecnología de producción preindustrial (cuya capacidad de incrementar los rendimientos por hectárea es muy limitada) les conduce indefectiblemente a la sobreexplotación del ecosistema. El resultado es que la población tiene que regularse por otros medios: de nuevo hambrunas, guerras para ocupar los nichos ecológicos de los vecinos, infanticidio para limitar la natalidad, abandono de ancianos y de individuos dependientes en general (minusválidos, enfermos crónicos...), etcétera. La opción B que ante esta encrucijada tienen las sociedades es un cambio tecnológico que incremente su base energética. Pero al tomar esa senda se aumenta la esperanza de vida y la sociedad crece de nuevo, y si no se quiere volver al dilema de partida hay que volver a cambiar. ¿Por qué creen, si no, que se produjo la Revolución Industrial? La historia de la humanidad puede reducirse esquemáticamente a producto acumulado de miles de bifurcaciones ecológicas de este tipo: en cada encrucijada las distintas sociedades humanas se encaminaron hacia la opción A,

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

quedándose donde estaban (y con los costos que ya sabemos), o hacia la opción B, la opción del cambio. Pocas veces esos caminos fueron tomados de manera consciente por las sociedades como fruto de una decisión de sus componentes individuales o de los segmentos de liderazgo de las mismas. Se trata mayormente de procesos sistémicos. En muchos casos, la opción de tomar el camino A o el camino B está severamente constreñida por un factor externo al sistema: natural en ciertos casos, político en otros. Las comunidades “tradicionales” indias ilustran perfectamente el segundo caso. No tuvieron en su momento la posibilidad de optar: el longevo sistema político colonial los obligó a tomar el sendero A y a permanecer por mucho tiempo repitiendo el mismo bucle cerrado. Y, para más inri, el poder los ridiculizó y degradó moralmente por ello. En un ejercicio de prestidigitación simbólica, el sistema de dominación los cargó con la culpa (achacándose a su cultura o a su naturaleza) de estar en ese lugar en el que él mismo los había puesto a la fuerza.

En el impulso de las poblaciones hacia el cambio tecnológico también se revolucionan las estructuras sociales, con resultados muy negativos vistos desde la perspectiva de una ética igualitaria. Pero ello no implica necesariamente que la opción de volver hacia atrás, hacia la sociedad tecnológicamente más simple y más igualitaria, sea la más adecuada, y en la mayoría de los casos suele suceder que esto no sería demográficamente posible. Las sociedades simples e igualitarias sólo son factibles con densidades de población muy bajas. Una vez superado históricamente un cierto umbral demográfico (como es el caso de la mayoría de las poblaciones indígenas actuales), se tornan estructuralmente imposibles. Demasiados conflictos individuales de intereses hacen necesario un poder centralizado, y con él, indefectiblemente, hace aparición una estratificación social entre quienes detentan ese poder y los que no, por más que éste pretenda conducir sus actuaciones de la forma menos despótica posible.

¿Coincide ese mundo preindustrial regido por las constricciones de la naturaleza con la imagen de “comunidad tradicional”

Culturales

que tienen en mente los ideólogos indianistas? Evidentemente, no. La que ellos tienen en mente es una comunidad donde, para empezar, todo el mundo debería gozar de una excelente salud. ¿Cómo van a hacer ecológicamente sustentable una comunidad así, en la que la demografía irá indefectiblemente en aumento? No hay respuesta para esta pregunta. No puede haberla.

5. El discurso nativista como movilizador psicosocial

La única respuesta lógica es que la comunidad tradicional que se propone como modelo no es otra cosa que un discurso utópico seudoreligioso. Es un movilizador psicosocial para las masas indígenas de la misma naturaleza que los mensajes milenaristas. Es un mensaje que la gente tiene que aceptar como asunto de fe, no un programa que se debe analizar racionalmente, como se espera del elector de un partido político moderno. Como en el milenarismo, se predica un fin del mundo, pero no como tal, sino como el fin del orden social existente –en el que los ladinos mandan y los indios obedecen–, un orden nuevo en el que los indios serán libres y felices. De ahí, por ejemplo, el uso del término “Pachacuti” en la onomástica política: el Pachacuti es, de acuerdo con la cosmología andina, un cataclismo que se produce cíclicamente en la historia, cataclismo que implica una destrucción del orden social presente y su sustitución por otro. Veamos el uso ideológico que se hizo de este concepto milenarista a propósito de la victoria de Evo Morales en las elecciones bolivianas de enero de 2006.

La premonición se cumple. Lo que vendría después de aquel domingo lluvioso no fue resultado de un mero cálculo de correlación de fuerzas o una millonaria jugada de marketing; era un Designio. Entonces la lluvia se hizo diluvio en los lugares más sagrados y abandonados de este territorio, como en Chucaracito, en Saucarí u Orinoca, donde sacerdotisas ancianas que llevan sangre de ñustas en sus venas –hermanas distantes de los Q’ero del Cuzco– subsisten en medio de ruinas

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

precolombinas y miserias neoliberales, resguardando las profecías en el idioma arqueológico y desconocido de los chipayas y los limachis. Y en algún lugar a orillas del Poopó o en las laderas del Sabaya los rayos sacrificaron llamas y corderos.

Pero, mi estimado Tito, eso no fue un tsunami. Fue el Pachacuti (García Mérida, 2006).⁵

Y como se necesita presentar a las masas un modelo de sociedad diferente de la que le es estructuralmente antagónica (la occidental, que representa 500 años de opresión), se recurre al modelo de la aldea tradicional, con su comunidad fraterna unida por el sentimiento étnico, sin jamás hacer mención de los costos reales que un tal modo de vida implica. Pero todo se entiende de forma satisfactoria si, como decíamos antes, se analiza como un gran juego de magia discursiva. Pongo como ejemplo a una antropóloga que fue mi alumna en un seminario sobre identidad indígena y modernidad en la Universidad Católica Boliviana en Cochabamba y la discusión que sostuvimos acerca de los quipus (el sistema nemotécnico de nudos utilizado por los incas para llevar la contabilidad). Ella defendía (contra toda evidencia arqueológica y contra toda lógica) que los quipus eran un verdadero sistema de escritura en el que se podía registrar cualquier tipo de pensamiento complejo. En el que se hubiera podido escribir *El Quijote*, por ejemplo. Y que los incas, por lo tanto, fueron una cultura literaria con una alta producción intelectual, aunque nada de eso se conserve hoy en día.

Es sólo un botón de muestra de esa colección de mitos indianistas con los que se trata de dar brillos dorados a un pasado prehispánico cuya herencia se reclama y se pretende volver a reinstaurar de alguna manera. Mitos históricos que sirven para igualar simbólicamente en prestigio a dos grupos étnicos enfrentados en la arena política. Ascendiendo la civilización inca al grado de cultura con escritura, se estaría limpiando el estigma de ignorancia y analfabetismo con que se asocia a las culturas

⁵ García Mérida, 2006, “Bolivia: noticias del Pachacuti, el Ceremonial y la Profecía”, en *Voltairenet.org Red de Prensa No Alineados*, 23/01/2006 [HTTP://www.voltairenet.org/article134471.html#article13447](http://www.voltairenet.org/article134471.html#article13447).

Culturales

quichua y aymara contemporáneas, elevando la autoestima de quienes la practican. Seremos pobres e ignorantes ahora, pero nuestros antepasados fueron poderosos y sabios y escribían libros como los que hoy escriben los *k'aras* (“blancos”, en aymara) en las ciudades. Y de alguna manera la magia se producirá, el futuro restaurará el pasado y volveremos a ser sabios y poderosos.

La sacralización de esa tradición por el indianismo actual puede verse, por tanto, como un ejercicio de malabarismo que pretende revertir los efectos de la ideología de la dominación por medio de una alquimia de los contrastes extremos: si aquella demonizó y ridiculizó las formas de vida comunitaria indígenas, cargándolas de atributos negativos, generando en la psique india una conciencia de inferioridad y sumisión internalizada que coadyuvó grandemente al mantenimiento del sistema dominante (Ullán, 2006), el indianismo los eleva a los altares del sueño utópico para hacer de esas formas de vida la ilustración viviente del sistema social más perfecto que existe, el más humano, y, por extensión, a los indios en las representaciones más perfectas de la humanidad.

El efecto de rearme moral, la eficacia de esta terapia simbólica para curar el complejo de inferioridad cuasigenético del indígena, es evidente. Para curar una depresión profunda es necesario un tratamiento de choque. No basta con decirle a la gente: mira, tómatelo con calma, te irás recuperando poco a poco. Es necesaria la utopía, decirle a la gente que ya vive –o vivirá, en cuanto le dejen libertad para hacerlo– en el mejor de los mundos posibles. Además, esa tradición, aunque sea falsa e inducida por el conquistador (las polleras y sombreros hongos de las cholitas andinas, por ejemplo, son supervivencias de las modas criollas del siglo dieciocho), es lo único que tienen, lo que les queda. Eso, o el *revival* de la cultura prehispánica desaparecida con la conquista, como en las celebraciones del Inti Raymi. ¿A qué otra cosa podrían, pues, haber recurrido para construir un sentido de identidad diferencial que les permita reivindicar unos derechos políticos, sociales y económicos hasta ahora negados?

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

Aunque desde el punto de vista *emic* de los propios actores sociales la utopía lo sea todo –su verdadero, único y declarado objetivo–, desde un punto de vista *etic* –y mirándolo con los lentes de la psicología social– el discurso utópico inalcanzable puede entenderse como un simple horizonte movilizador, un catalizador que permite poner en marcha con mayor intensidad y eficacia unas energías sociales que de otro modo permanecerían inertes, atrapadas por la desesperanza. Desde el punto de vista de los individuos, emprender el esfuerzo de movilizarse socialmente, con el enorme gasto de energía física, psíquica, emocional –e incluso económica– que ello comporta, para alcanzar concretas y prosaicas mejoras económicas y sociales (siempre, por principio, limitadas y transitorias, es decir, que exigirán nuevos y continuados esfuerzos para seguir mejorando), puede ser poco atractivo. Pero si la motivación es la de conseguirlo todo (la plenitud, el culmen de lo imaginable) de una vez por todas y para siempre, el precio a pagar que implican la movilización y el compromiso político quizá sí se haga aceptable para los individuos. El principio psicosocial ha sido magistralmente sintetizado por el escritor uruguayo Eduardo Galeano y, de hecho, sus palabras se han convertido en una especie de lema para la pléyade de movimientos altermundistas y antisistema:

Ella está en el horizonte –dice Fernando Birri–. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para que sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar.⁶

Ésta es, en mi opinión, la clave para interpretar el indianismo; de esto último es finalmente de lo que se trata. El indianismo se sirve del juego de artificio del pensamiento utópico y nativista, activador psicosocial por excelencia. La gran duda que se presenta en este caso es la de si los líderes e ideólogos indígenas, buenos demagogos y algunos de los cuales tienen estudios superiores de antropología y sociología, usan o no estas

⁶En *Tocoto. Citas y frases célebres, proverbios, aforismos, dichos, refranes* <http://www.tocoto.com/citas/eduardo-galeano/frase-celebre/71>.

Culturales

herramientas discursivas con plena conciencia de su naturaleza falaz, como lo hace cualquier líder político con sus promesas en cualquier parte del mundo. ¿Son o no son conscientes de la ilusión óptica con que regalan los ojos de sus públicos? Cuesta trabajo creer que se hayan dejado hipnotizar por las candilejas de su propia puesta en escena y hayan acabado por creerse la historia mítica que cuentan desde sus tribunas, aunque la anécdota de la alumna que relataba unos párrafos más arriba proyecta sombras de duda al respecto.

6. Las contradicciones entre el discurso y la praxis política de los líderes indianistas

En las bambalinas de ese teatro del mito romántico, en el doble fondo de la chistera, el conejo no hace demasiados esfuerzos por esconderse. La utopía indianista entra en contradicción con la realidad empírica y con la praxis de los propios movimientos de muchas maneras. Para empezar, los propios líderes indígenas son frecuentemente urbanitas con un alto nivel de educación (que nunca hubieran conseguido en una sociedad realmente tradicional) que dirigen sus movimientos desde edificios de concreto en el centro de las capitales nacionales (extrañamente, pocos son los que optan por la choza tradicional como forma de habitación en cuanto tienen la posibilidad) y se desplazan a las comunidades en modernos vehículos de gasolina (sin duda, la quintaesencia de lo ecológicamente no sustentable). Son fruto de un proceso de modernización. Son indios modernos. En segundo lugar, sus programas políticos incluyen acciones –por citar sólo algunas– como la participación en las instancias legislativas y ejecutivas del país en calidad de actores políticos activos (para evitar que otros decidan su destino por ellos), el desarrollo económico de sus comunidades (electrificación, escuelas, hospitales, carreteras, créditos, insumos tecnológicos) o la nivelación de las desigualdades de género (aunque el patriarcado forme parte,

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

sin embargo, de la tan sagrada tradición). Iniciativas que nos hablan de la intención de caminar en dirección opuesta a la que señala el horizonte ideológico del Edén prehispánico, de caminar hacia una mayor integración en los Estados modernos (frente a su marginación y exclusión actual), de ser actores activos en su construcción, de avanzar por la senda del progreso material basado en la tecnología, de desechar por lo tanto muchos de los valores de la tradición, como el mencionado patriarcado. Es el caso de Evo Morales, primer líder indianista en alcanzar el poder de un Estado Nación moderno. Aupado al poder por el discurso ecomístico de respetar a la Pachamama, se ve obligado a depender del gas y el petróleo (dos energías altamente contaminantes) para desarrollar materialmente a las masas indígenas (Mayorga, 2006).

Exactamente igual que el “indianismo” en clave religiosa de movimientos como el de Amalia Bautista entre los indios nahuas de la Huasteca meridional (Ullán, 2002). Si los movimientos políticos indios, lejos de rechazar a la sociedad mayor, afirman en la práctica su derecho a ser mexicanos, ecuatorianos o bolivianos, pero a serlo como indígenas, con un repertorio simbólico-cultural diferenciado, y no como ladinos desindianizados, Amalia Bautista peleaba por el derecho de los nahuas a ser católicos sin ser sumisos parroquianos, a vivir el cristianismo a su manera, con su propia sensibilidad y símbolos propios, y a que les fuera reconocido por la “nación católica” mayor, la Iglesia; a la diversidad dentro de la integración en la unidad del sistema social que se extiende más allá de la comunidad y cuya separación del mismo no se pretende en ningún momento. Si los políticos indios quieren escuelas y hospitales en sus comunidades, los amalistas trabajan en la construcción de su internado indígena, que ayudará a que tantos niños tengan una oportunidad. ¿Para qué, podríamos preguntarnos en el primer caso, si en la Arcadia feliz de la aldea ideal bastaba con la tradición oral y con la medicina chamánica? ¿Para qué, inquiriríamos en el caso de Amalia, si el Armagedón no ha de tardar en llegar y Dios se encargará de darnoslo todo?

Culturales

Pero ya hemos dicho que se trata sólo de un buen truco de magia. De la poderosa magia del discurso.

7. El comunitarismo como “altermodernidad” o la receta ideológica para salvar las contradicciones discurso-praxis

En un último número de ilusionismo, el indianismo pretendería, a fin de cuentas, resolver la tensión lenguaje/acción –y salvar así la esencia de ese discurso utópico– reduciendo la utopía a una dimensión básicamente estructural: el comunitarismo. Los indios no están en contra de la modernidad, dicen. Al contrario, desean sus ventajas tanto como cualquier otro grupo humano, pero presentan un modelo alternativo al hegemónico. Frente a la modernidad conducida por el individualismo que desemboca indefectiblemente en la desigualdad y la injusticia social, la modernidad basada en la comunidad fraternal de iguales.⁷ Creen poder tener éxito donde otras ideologías semejantes de cuño occidental fracasaron en el pasado porque en el caso de los indígenas no se trata de crear la comunidad *ex novo*, de adaptar ese modelo a grandes *gesellschafts* altamente segmentarizadas de antemano. Esa comunidad de iguales ya existe, es la esencia de la tradición india, está cimentada y mantenida por ella, y lo único que hay que hacer es preservarla, depurarla de sus imperfecciones (como el patriarcado o su subordinación al exterior) y utilizar su enorme potencial para cosechar los frutos del bienestar. Los indígenas piden que se respete su derecho a entrar en la modernidad por esta “cuarta vía” comunitaria, ecológica, *downsized*, y para garantizarlo piden autonomía política en sus territorios ancestrales o, más recientemente, asaltan parlamentariamente el poder de los Estados Nación. Algunos, como Felipe Quispe, amenazan incluso con formar una nación india independiente en caso de que no se acepte ese derecho (Vinelli, 2002). Esa nación-comunitaria se

⁷ Ver los principios ideológicos de MUPPNP, MAS y MIP en <http://www.conaie.org>, <http://www.willka.net> y <http://www.masbolivia.org/mas/programa/principios.htm>, respectivamente.

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

arrogaría el control de los medios de producción y su objetivo sería el de llevar a cabo el sueño del *ayllu* moderno: igualitario (es decir, sin división social del trabajo), sin conflictos, pero inserto en el contexto mundial de las naciones y con electricidad y gas natural en casas de cemento, coches y carreteras, tractores, computadoras y quirófanos para intervenir infartos y cánceres.

8. La comunidad indígena es en buena parte un espejismo etnográfico

De nuevo la realidad desmonta con su meridiana luz los espejismos de la ilusión. El modelo ideal de *gemeinschaft* en pocos lugares existe ya, y esto es especialmente verdad precisamente entre aquellos grupos indígenas que encabezan los principales movimientos indianistas, los que aquí estamos considerando. En las comunidades rurales se observa una embrionaria pero creciente división del trabajo y, sobre todo, una buena parte de los representantes del grupo indígena ya no viven en ese bucólico edén agrario: hace bastante tiempo que emigraron a las ciudades y se convirtieron en proletariado urbano (obreros, trabajadores de servicios, economía informal, delincuencia, mendicidad) e incluso, los menos aún pero también en números crecientes, burguesía profesional (profesores, abogados, administrativos), y de entre ellos ha salido la clase de los actuales líderes indianistas. Otros se han alejado todavía más de aquella *gemeinschaft* originaria y ahora pueblan los suburbios de Chicago, Los Ángeles, Houston, Nueva York, Milán, Madrid... Aunque ciertamente muchos de sus miembros siguen siendo prisioneros del territorio ancestral, lo cierto es que la etnia se ha desterritorializado, deslocalizado, y ha perdido su continuidad espacial y su homogeneidad socioeconómica y cultural. La tradición india ya no es una; ahora es múltiple y, por lo tanto, ha perdido buena parte o toda su capacidad de aglutinar a la gente en torno al ideal colectivista, corporativo.

Culturales

Los indios se han infiltrado en el tejido de la sociedad nacional tejiendo redes sociales con actores no indios, compartiendo espacios, hasta difuminar en buena medida las fronteras étnicas. Todo ello a causa de los propios efectos de la tímida modernización que experimentan los indios por casi todas partes, esa que el indianismo cree poder compatibilizar aún con el comunitarismo y la tradición. Una tímida modernidad que elevó la esperanza de vida de las poblaciones generando como efecto una superpoblación relativa y la necesidad para muchos de migrar a las ciudades porque el modelo ecológico “sustentable” no daba para alimentar a todos. Una modernidad que trajo la escuela, la radio, la televisión, la posibilidad de movilidad social y con ello revolucionó para siempre los modos tradicionales de vida lanzándolos a la vorágine de cambios acelerados característicos de toda sociedad abierta.

9. Los otavalos ecuatorianos: un caso paradigmático de indios modernos

El ejemplo paradigmático de estos cambios sufridos por las sociedades indígenas es quizá el de los quichuas otavalos de la provincia de Imbabura, en Ecuador (Walter, 1981; Conejo *et al.*, 1998). Los otavalos ya no son una casta étnica separada por nítidas barreras sociales y espaciales de la sociedad criollo-mestiza, sino un grupo étnico perfectamente integrado a la sociedad de clases ecuatoriana, diversa y abierta, como puedan serlo los grupos étnicos en la sociedad multicultural norteamericana, por ejemplo. Pero más aún: los otavalos han entrado de lleno en el sistema económico del industrialismo capitalista. Algunos son propietarios de fábricas de ropa y artesanías en las que trabajan obreros indios y ladinos, indistintamente; otros son pequeños comerciantes locales o internacionales. En todas las ciudades de Europa y América pueden verse esporádicamente otavalos con sus trajes tradicionales vendiendo sus productos por la calle.

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

Otros muchos son inmigrantes en Europa o Estados Unidos. O se dedican a la música. Los hijos de los más pudientes se han convertido en abogados, médicos, artistas, políticos, algunos con títulos universitarios europeos y norteamericanos. Y, curiosamente, éste es uno de los grupos que más fuertemente apoyan y han contribuido a forjar la ideología indianista del Pachakutik, y probablemente hayan contribuido por ello mismo a hacer de éste el movimiento político indianista más moderado y pragmático de toda la región andina (Collredo-Mansfeld, 2002).

10. Conclusión: el indianismo como ideología asistencialista

El acceso al bienestar moderno que dicen pretender los indianistas es inseparable del modelo social de la modernidad: el de la sociedad abierta. Es inseparable del crecimiento demográfico, del aumento de la división social del trabajo y, con ellos, de la heterogeneidad y complejidad sociocultural y el advenimiento de un cierto grado de individualismo. Es inseparable del cambio cultural continuo, que es la antítesis del conservadurismo o conservacionismo tradicionalista, de la hibridación con otras sociedades. En resumidas cuentas: la “vía tradicional” a la modernidad es una contradicción en términos, porque dicha vía implica una sociedad cerrada, homogénea, poco compleja. Algo ya imposible de llevar a la práctica. Esta contradicción es el talón de Aquiles de los movimientos políticos indios y sólo contribuye a alimentar las ya preexistentes reticencias de las clases dominantes acerca de sus propuestas, que se contemplan como poco o nada viables. La autonomía en base territorial, por ejemplo, puede tener sentido para algunos grupos amazónicos, pero presenta muchos problemas entre las etnias grandes mesoamericanas y andinas, donde existe un continuo mestizo-indígena y urbano-rural que hace muy difícil trazar fronteras basadas en la cultura. ¿Habría que conceder autonomía a los barrios con mayoría indígena de

Culturales

las ciudades o sólo a las comunidades rurales? ¿Qué ocurre con los no indígenas que también viven en esos territorios? ¿Bajo qué justificación firmaría un Estado moderno su renuncia a ampararlos de derechos como ciudadanos y abandonarlos a la jurisdicción de las leyes consuetudinarias indias? ¿Hasta qué punto es factible el derecho consuetudinario como mecanismo de control social en poblaciones en vías de complejización y que cada vez se hacen numéricamente más grandes, como es éste el caso? ¿Sería viable el proyecto de nación aymara independiente de Felipe Quispe en el territorio rural del altiplano, salpicado por las islas urbanas de unos *kar'as* excluidos de ese proyecto? Son algunas de las preguntas que se hacen los políticos en los parlamentos nacionales. Y para las que la respuesta suele ser negativa. Y mucho más importante aún –y ésta es quizá la dovela en el arco total de contradicciones de la ideología indianista–, ¿quién va a financiar esas escuelas, esa electrificación, esos hospitales, las carreteras, trenes y gigantescas obras hidráulicas que promete, por ejemplo, el MIP?⁸ ¿Los propios beneficiarios, con sus impuestos procedentes de los escuálidos márgenes de productividad de una economía preindustrial, antimaterialista, en equilibrio con el ecosistema? ¿O será capaz la revolución india de movilizar a las masas, *con su chuño y su coca* como pretende el MIP,⁹ para que presten solidaria y gratuitamente su tiempo y su trabajo al servicio de la comunidad? Lo dudamos. Los prestidigitadores indianistas, de nuevo y por enésima vez, parecen olvidarse del origen de todas esas ventajas modernas a las que no quieren renunciar, del precio estructural que hay que pagar por ellas, nos guste o no: fábricas, centrales eléctricas, revolución tecnológica constante, rendimientos de productividad muy altos. En una palabra: industrialización y sociedades abiertas y complejas.

Llegamos así al final de nuestro análisis del indianismo, y lo que encontramos en el fondo es una ideología de la dependen-

⁸ En <http://www.willka.net>.

⁹ <http://www.willka.net>.

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

cia, de la mendicidad. La utopía de la modernidad comunitaria y “tradicional” es posible, por supuesto, pero si y sólo si se le financia desde fuera –como se están financiando parcialmente los avances sociales de las comunidades zapatistas con la ayuda de ONGs nacionales e internacionales–, sólo si un “otro externo” asume los costos de la modernidad. Sólo entonces podría ser relativamente posible conservar la *gemeinschaft* india. Aun así, ésta habría de lidiar siempre con el problema de crecimiento demográfico y ejercer un rígido programa de control ideológico (al estilo del régimen de los ayatollahs) para impedir que las ideas foráneas, llegadas junto con la luz por los cables telefónicos y las ondas hertzianas, hicieran mella en sus jóvenes y los derivaran hacia posiciones contestatarias respecto de la sagrada tradición. Así pues, el mago agita ante su público la varita pero pretende que sea el Estado el que pague tanto el conejo como la chistera.

Las contradicciones se explican finalmente. Los políticos son como los líderes de los movimientos milenaristas, que predicán la renuncia al materialismo pero aceptan donaciones en metálico para construir sus templos. ¿Y de dónde procede ese dinero, esos bienes materiales, sino del prosaico esfuerzo de quienes creen que el hombre es algo más que espíritu y Divina Providencia? Pero la alquimia ideológica encuentra de nuevo una justificación para esto: la sociedad dominante –dirán los indianistas– está obligada moralmente a sustentar con sus medios el desarrollo de nuestras comunidades. Nos lo debe, en concepto de reparaciones de guerra, de compensaciones por 500 años de genocidio, etnocidio y explotación. También las donaciones de no indígenas a líderes como Amalia Bautista (Ullán, 2007) son entendidas como una especie de reconocimiento a la moralidad de su obra en la tierra y una forma de expiar culpas por la riqueza que nunca compartirán con aquellos nahuas. Nadie duda de que los indianistas tienen su punto de razón. Después de todo, ¿quién financió –con siglos de trabajo forzado– el poco o mucho bienestar y modernidad de los que ahora gozan las clases medias y altas latinoamericanas? De

Culturales

lo que quizá no son totalmente conscientes es de que su proyecto comunitarista convierte esa justa reivindicación en una situación de subsidio permanente. Es decir, en una situación insostenible a largo plazo y que es lógico que levante la oposición de muchos gobernantes, ya agobiados de por sí por las presiones de una clase pobre no indígena que también necesita asistencia social.

Visto de esta manera, esta ideología se nos aparece como una versión ligeramente modificada del antiguo indigenismo paternalista. El indigenismo recurrió a la política asistencial como una estrategia inicialmente transitoria que tenía por objetivo modernizar a los indios, dotarlos de las herramientas necesarias para que en el futuro pudieran ser productivos para la nación y generar riqueza por sus propios medios. La implementación deficiente y limitada de dichas políticas provocó el efecto contrario: no sólo fracasó en hacer del campesino indio un empresario con iniciativa propia para crecer económicamente y, por ende, un contribuyente fiscal a los gastos de la nación, sino que generó entre los indígenas una mentalidad asistencial que contribuyó crucialmente a la perpetuación de la marginación. Es uno de los rasgos de lo que el antropólogo Oscar Lewis (1969) definió hace ya mucho tiempo como “cultura de la pobreza”. Toda mejora de su bienestar material tenía que venir del Estado; era un derecho y tenía que ser concedido. Y si la ayuda no llegaba, se esperaba sentado indefinidamente a que lo hiciera. El desarrollo no era un trabajo propio de las comunidades, algo por lo que había que luchar cotidianamente con esfuerzo individual, organización del recurso humano, maximización de la producción en lo que estuviera a su alcance. Era algo que se les había de dar todo de un golpe. Mágicamente, como el cargamento del culto-cargo, como el advenimiento del milenio en Amalia. Desde esa perspectiva, la diferencia sustancial del indianismo contemporáneo con ese indigenismo de antaño es que ahora los indios piden que los recursos no los administren los funcionarios del gobierno sino que les sean entregados directamente a ellos. Eso, y no otra cosa, es la autonomía. Pero, en cualquier caso, esperan los recursos

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

y no parecen tener intención de invertirlos en actividades que finalmente acaben generando sus propios beneficios y haciendo relativamente innecesaria la ayuda exterior.

Milenarismo e indianismo político. Dos caras de la misma moneda. Dos respuestas fenomenológicamente diferentes pero estructuralmente muy parecidas. Respuestas con un cierto grado de eficacia en sus pretensiones de transformación social que emanan de la marginación secular a manos de la sociedad dominante o de las dificultades aún persistentes para lograr la plena integración en ésta, pero que, al desconocer la inevitable tendencia de los grupos humanos hacia el constante cambio, sólo pueden conducir a los indios a un callejón sin salida. ¿Qué alternativas proponer, entonces? Un caso etnográfico notable ya mencionado, el de los indios otavalo –algunos de cuyos miembros más prominentes militan, sin embargo, irónicamente, en las filas indianistas–, podría servir de ilustración de una “tercera vía” realista de futuro para los indios del continente. El caso otavalo parece demostrar que la manera más eficaz de conciliar el desarrollo material con el mantenimiento de la identidad étnica y del control sobre los propios procesos culturales –control, en cualquier caso, siempre relativo en un mundo cada vez más sistémicamente integrado y abierto, pero esa relatividad es generalizable a todas las sociedades del planeta, incluidas las más poderosas– pasa por abrazar sin paliativos la modernidad, por la integración al modelo de sociedad abierta. Eso sí, conservando el control de los medios de producción o al menos el acceso a niveles de renta y condiciones de trabajo que permitan satisfacer las metas culturales de dicho modelo social. Y en el seno de Estados socialdemocráticos de bienestar que sepan tener bajo control las veleidades oligárquicas y explotadoras del capitalismo nacional e imperial, con reglas que posibiliten que sus beneficios alcancen a toda la población. De esa manera, la etnicidad de bantustán podrá transformarse en una etnicidad moderna, una etnicidad que no necesita de fronteras físicas o autonomías territoriales porque ha dejado de tener importancia en la esfera pública de una sociedad multicultu-

Culturales

tural regida por la hibridación y el intercambio, una sociedad que garantiza a sus individuos el derecho de ser lo que quieran ser, de conducir sus vidas privadas o colectivas bajo el credo cultural que deseen siempre y cuando respeten unas reglas del juego comunes. Una sociedad en la que no haya necesidad de jurisdicciones o prerrogativas culturales especiales para grupos particulares. En una sociedad así no hace falta reclamar que tus gobernantes sean de tu propia etnia: lo importante es que sean buenos gobernantes.

Los empresarios otavalo, que se comunican por teléfono celular, conducen lujosos coches deportivos o envían a sus hijos a universidades norteamericanas; siguen siendo otavalos, pero ahora pueden serlo sin tener que pedir permiso ni perdón a nadie, sin complejos de inferioridad ni limitaciones externas. Es decir, en un sentido son menos otavalos que antes, si por ello se entiende tradicionales, pero en otro son más otavalos. Son otavalos de una forma moderna, dinámica, cambiante. Tienen una identidad étnica como cualquier otra, como la de los alemanes o los franceses, los polacos o los judíos en Estados Unidos; una identidad no constreñida al inmovilismo acartonado del tópico folklórico; una identidad que admite cambios constantes sin que ello implique su desaparición. Y como decíamos arriba, lo étnico y lo político deben separarse. Líderes otavalos como Mario Conejo, alcalde de la ciudad multiétnica de Otavalo durante el periodo 2000-2004, alcalde por igual para indios y no indios, ilustran esta concepción (Conejo *et al.*, 1998). Gente como él o como Floro Tunubalá, el gobernador del departamento colombiano del Cauca (indígena guambiano que de nuevo representa a un territorio multiétnico) (Urrea y Hurtado, 2001) son ejemplos del futuro más viable que debe estar por venir. No el de la reserva sino el de la sociedad multicultural, en la que los indios puedan convertirse algún día en presidentes de la República sin necesidad de negar su indianidad (como sí hizo en cambio el indio zapoteco Benito Juárez en un momento histórico menos propicio para el reconocimiento de la diversidad).

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

La liberación de los indígenas del régimen de *apartheid étnico* no vendrá de la mano del nativismo indianista –siento discrepar aquí de reconocidos antropólogos, como Guillermo Bonfil (1987)–. Ésta habrá de venir de la mano de una integración más justa, democrática y equilibrada en el sistema sociopolítico y económico nacional y mundial, y no por obra de proyectos de utopía religiosa o de conservadurismo colectivizante. Necesitamos más globalización y más modernización, no menos, pero globalización y modernización para todos por igual. Es la ausencia de esta verdadera modernidad (la que cumple con el mandato que ella misma se otorgó) la que genera fenómenos como el de Amalia. Y seguirá generándolos en el futuro mientras no cambiemos las reglas del juego, pues éstas no son otra cosa más que estrategias reactivas de defensa ideadas por las comunidades locales para sobrevivir, para mantener su humanidad en unas condiciones tan poco humanas. Hemos visto cómo, a su manera, y con las escasas herramientas a su alcance, los amalistas intentaron introducir algunos elementos de modernidad para ganar su autonomía. Pero esto se hizo a costa de reducir el proyecto a un pequeño grupo de elegidos. Noble esfuerzo, pero insuficiente y, sobre todo, inserto en un conjunto ideológico muy poco moderno. No es necesario cambiar el juego; basta con sustituir sus reglas por otras que nos permitan jugar a todos sin cartas marcadas de antemano.

Bibliografía

- ALBÓ, XAVIER, *Pueblos indios en la política*, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA)/Plural Ediciones, La Paz, 2002.
- BARABAS, ALICIA, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, Grijalbo, México, 1987.
- , “Movimientos sociorreligiosos y ciencias sociales”, *Revista de Religiones Latinoamericanas*, núm. 2, julio-diciembre de 1991, pp. 17-41.

Culturales

- BONFIL BATALLA, GUILLERMO, *México profundo. Una civilización negada*, Secretaría de Educación Pública/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1987.
- COHN, NORMAN, *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Universidad, Madrid, 1993 [1957].
- COLLOREDO-MANSFELD, RUDI, “Autonomy and Interdependence in Native Movements: Towards a Pragmatic Politics in the Ecuadorian Andes”, en *Identities*, vol. 9, núm. 2, abril de 2002, pp. 173-195.
- CONEJO, MARIO, JOSÉ YAMBERLA E IMBAYA CACHIHUANGO, *Los Quichua Otavalo: economía e identidad*, Ecuarunari/Fondo Indígena/Prodepine, Quito, 1998.
- GARCÍA MÉRIDA, WILSON, “Bolivia: noticias del Pachacuti, el Ceremonial y la Profecía”, 2006, en [Voltairenet.org](http://www.voltairenet.org) Red de Prensa No Alineados, [HTTP://www.voltairenet.org/article134471.html#article13447](http://www.voltairenet.org/article134471.html#article13447). Consultado el 23 de enero de 2006.
- LEWIS, OSCAR, *Antropología de la pobreza: cinco familias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.
- LUCERO, LISA J., “The Collapse of the Classic Maya: A Case for the Role of Water Control”, *American Anthropologist*, vol. 104, núm. 3, septiembre de 2002, pp. 814-826.
- MAYORGA, DIEGO, “El gobierno de Evo Morales, entre nacionalismo e indigenismo”, *Nueva Sociedad*, núm. 206, noviembre-diciembre de 2006, en http://www.nuso.org/upload/articulos/3390_1.pdf.
- “Principios ideológicos del katarismo (Movimiento Indio Pachacuti)”, en [http://www.willka.net/Documentos-filer/\(VI\).htm](http://www.willka.net/Documentos-filer/(VI).htm).
- “Principios ideológicos del Movimiento al Socialismo”, en <http://www.masbolivia.org/mas/programa/principios.htm>.
- “Principios ideológicos del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País”, en <http://www.conaie.org>.
- “Programa electoral del MAS”, 2005, en <http://www.masbolivia.org/mas/programa/principios.htm>.

Naturaleza milenarista del discurso indianista latinoamericano

- SANDSTROM, ALAN, *Corn is Our Blood: Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, University of Oklahoma Press, Norman, 1991.
- TOCOTO, “Citas y frases célebres, proverbios, aforismos, dichos, refranes”, en <http://www.tocoto.com/citas/eduardo-galeano/frase-celebre/71>.
- ULLÁN DE LA ROSA, FRANCISCO JAVIER, “Plurimorfología del fenómeno mesiánico-milenarista: la secuencia histórica de los milenarismos ticuna”, *Estudios del Hombre*, núm. 11 (*Ensayos sobre milenarismo*), Universidad de Guadalajara, México, 2000, pp. 13-40.
- , “El fenómeno milenarista como revelador de crisis y conflictos sociales. El movimiento de Amalia Bautista entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”, *Estudios del Hombre*, núm. 15, Universidad de Guadalajara, 2002, pp- 83-105.
- , *Procesos de cambio social y aculturación entre los indios ticuna del Alto Amazonas*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2003a.
- , “Causas del auge del pentecostalismo en los sectores populares latinoamericanos: el caso de los ticuna pentecostales de Boyahuasú (Colombia)”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 97, El Colegio de Michoacán A.C., 2003b.
- , “Los límites de la ingeniería política indigenista en las aldeas ticuna de nueva formación”, *Revista Española de Antropología Americana*, núm. 34, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2004.
- , “La construcción del indio domesticado como categoría social y cognitiva: para una psicología social de las relaciones de dominación en el Alto Amazonas”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 36, núm. 1, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006, pp. 183-204.
- URREA GIRALDO, FERNANDO, Y TEODORA HURTADO SAA, “La construcción de las etnicidades en la sociedad colombiana contemporánea: un caso ejemplar para una discusión sobre etnicidad y grupos raciales”, ponencia presentada en la

Culturales

Conferencia sobre Interculturalidad y Política, Departamento de Ciencias Sociales-Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 3-5 de octubre de 2001. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/cidse/Art3.pdf>.

VINELLI, NATALIA, “Los ayllus versus el capitalismo, 16:04. Entrevista a Felipe Quispe, el Mallku”, *Indymedia*, revista electrónica, 20 de junio de 2002, www.bolivia.indymedia.org | noticias.

WALTER, LYNN, “Otavaleño Development, Ethnicity and National Integration”, *América Indígena*, año XLI, vol. XII, núm. 2, abril-junio de 1981, pp. 319-337.

Fecha de recepción: 25 de julio de 2007

Fecha de aceptación: 2 de octubre de 2007