

¿En qué hora del tema autóctono estamos? (Breves notas sobre reinenciones nacionales y genealogía de lo andino)

Mirko Lauer

1

La Declaración de Machu Picchu, firmada por los presidentes de la región andina los 28-29 de julio del 2001, no era solo declarativa y bien intencionada. Buscaba enfrentar un fenómeno de primera magnitud, que iba a cambiar en poco tiempo el rostro cultural y político de la región andina. El fin de la Guerra Fría liquidó la oferta de asesoría a los indígenas por parte de una izquierda esencialmente indigenista (en oposición a autonomista) y el auge del liberalismo económico liquidó la idea de un

automático intercambio de ayuda-supeditación de cada Estado central con los pueblos autóctonos. La idea que, a pesar de las diferencias étnicas, todos somos iguales en cuanto ciudadanos de una misma nación (una de las bases del indigenismo) en muchos ámbitos está cediendo el paso a la idea que todos desde cada etnia somos miembros de naciones diferenciadas que deben ser lo más iguales posible ante el Estado (autonomismo). Los conflictos vinculados a reclamos de autonomía y a algunas prácticas autonomistas de pueblos autóctonos avanzan hacia el centro del escenario de conflictos políticos del continente. A partir de un común deseo de autonomía, la agenda se divide entre una escalada de reclamos históricos (tierra, autoridades propias, cumplimiento de contratos ya firmados) y la aparición de reclamos nuevos (representación política ante el Estado, educación en su propia cultura, legislación paritaria, control de territorio y acceso privativo a sus recursos naturales). En los últimos años la lucha por los reclamos antiguos y los nuevos ha demostrado una creciente capacidad de obtener resultados concretos y de impactar la política nacional, sobre todo en aquella parte que es más sensible a los medios de prensa.

Las tres iniciativas autóctonas más ambiciosas a la fecha son:

- a) el deseo de estatualidad de los Inuit en el norte de Canadá, logrado con la creación del territorio autónomo de Nunavut (primer “Estado” indígena, que existe desde la Conquista de los siglos XV-XVI) en 1999;

- b) los insistentes reclamos jurídico-económicos de los indígenas de Estados Unidos para que se cumplan los tratados del siglo XIX, y
- c) el reclamo de autonomía de los pueblos autóctonos de Chiapas a través del FSLN, dentro del contexto federalista mexicano.

En la región andina los dos casos más publicitados combinan la política étnica con la participación electoral: el Conaie ecuatoriano y el movimiento Aymara boliviano. El movimiento ecuatoriano participó en el derrocamiento de un presidente y en por lo menos tres elecciones; el movimiento boliviano ha participado en el Ejecutivo de por lo menos un gobierno, ocupando la vicepresidencia en un caso y la presidencia ahora último. Pero estos cinco ejemplos no son sino los más conocidos. Otros, como los Mapuche en Chile o los Yanomani en Venezuela, son parte de un creciente cambio de perspectiva y, por tanto, de objetivos y de liderazgo, entre los pueblos autóctonos.

Entre los pueblos indígenas —varios de los cuales ocupan espacios eco-culturales que saltan por encima de las fronteras nacionales— hay un intenso intercambio de experiencia, y la tendencia es a que se desarrollen, modernicen y profundicen. Por ello, sus movimientos son cada vez menos un rasgo nacional y más uno regional. A lo anterior se suma que las transnacionales que operan en esta región buscan cada vez más establecer lazos contractuales directos con los pueblos autóctonos de las zonas donde operan.

2

En *The Idea of Culture* (Londres, Blackwell, 2000), Terry Eagleton postula, siguiendo a Raymond Williams, que en el paso del siglo XIX al siglo XX la palabra *cultura* sufre dos entre otros cambios sustantivos: pasa de ser sinónimo de civilización a ser su antónimo, y asume una dimensión populista (*volkish*), en el sentido de aludir a la existencia de muchas realidades diferenciadas y propias (*distinctive*). Mi *addenda* a esto es que, en el tránsito al siglo XXI, la palabra cultura ha pasado a significar en buena medida conflicto. En los textos sobre conflicto social y político de estos últimos años, la palabra *cultura* viene llenando buena parte del vacío que dejó en su retirada la palabra *clase*. Cada vez más, confrontaciones que en otro tiempo hubieran sido definidas como políticas o sociales hoy son definidas como culturales. Con lo cual ha recommenzado la carrera por establecer los fueros de lo cultural en el terreno del conocimiento. Digo recommenzado porque, a pesar de que en los primeros dos tercios del siglo XX, determinar un significado eficaz para *cultura* fue un ejercicio permanente, luego la preocupación se desvaneció y por un buen tiempo la palabra terminó en el limbo, sin exigencias del multiuso. La gran definición única de *cultura* nunca apareció. Pero el largo esfuerzo académico de marxistas preocupados por desentrañar los misterios de la superestructura, de antropólogos preocupados por la identidad de los pueblos que estudiaban y de ensayistas, en general, dedicados a establecer el lugar de la creación artística en la vida social, llegó a producir una constelación de espacios disciplinarios.

A pesar de ser un autor considerado políticamente incorrecto por varios lados, Samuel Huntington (“The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Nueva York, 1993) no se equivocó al apuntar hacia el hecho que las guerras del siglo XXI tendrían un componente de cultura/civilización. En eso estamos. Hay una coincidencia, que no solo es en el tiempo, entre el inicio del despegue de los movimientos autóctonos andinos y el inicio del actual ciclo democrático en la región. La democracia que vuelve en los años 80-90 tiene algunos rasgos propios: su contexto ya no es la Guerra Fría, con el triunfo neoliberal; coincide con la revolución de las comunicaciones y el reconocimiento de la postmodernidad, dos fenómenos que lanzan nuevos reflectores sobre la variedad de los pueblos y ponen nuevos instrumentos en manos de quienes la encarnan; la presencia de un proceso de revisión de los alcances de las ideas de estatalidad, nación y Estado.

La confrontación cultural en América Latina, y sobre todo en el espacio andino, no es ni remotamente tan violenta como en otros lugares, pero nos toca por el lado del reclamo de los pueblos autóctonos, algunos de los cuales, apenas escucharon caer el Muro de Berlín, empezaron a exigir en diversos grados un acceso a la estatalidad. Reivindicación que el auge del indigenismo de los siglos XIX-XX no les había permitido de pronto ni siquiera concebir. Sin embargo, aunque en la América Latina (o, para el caso, también en la “sajona”) parece haber

una suerte de tiempo moderador de las pasiones, más las de los autóctonos que las de los otros, en otras partes del mundo la política se ha convertido abiertamente en una guerra etnocultural que ha remozado el prestigio de Huntington como profeta.

Al eje tradicional del debate político-cultural en América Latina, es decir, nuestra condición semi-occidental, se ha añadido otro: el espacio que los Estados del continente podrían conceder a las naciones sin Estado. En un momento dio la impresión (al menos a este comentarista) de que la constelación de escenarios de movilización autóctona en América Latina podría terminar a la larga, configurando situaciones de tipo yugoeslavo/soviético, en el sentido de un desmembramiento de Estados, nuevos pactos estaduales internos, guerras y un nuevo diseño del mapa político. La teoría de esos cambios, al menos así la vi en un texto de 1997 (*Andes imaginarios*, Cusco-Lima, CBC-SUR), era que finalmente había entrado en crisis el indigenismo nacido con el siglo XX, el cual postulaba la cuestión de lo autóctono como la de algo que debía ser integrado a una nación única, y que en contra de esa idea estaba surgiendo un pensamiento autóctono autonomista, multicultural. Nada de esto ha dejado de suceder, en el sentido de que el movimiento de lo autóctono contestatario no ha dejado de cobrar victorias políticas, institucionales, culturales, en estos diez años. Hoy parece un movimiento más presente, más familiar, con más aplomo. Sin embargo la promesa o amenaza, según se quiera ver, de un continente indígena desplazándose

en una dirección diferenciada y en un proyecto propio en marcha no se ha materializado del todo.

Hoy la carrera hacia la recuperación de algún grado de estatalidad para las naciones autóctonas, que algunos llaman también la lucha por la autonomía y que puede ser vista también como la deconstrucción del indigenismo, compite con un movimiento en sentido contrario: la erosión de la tradicionalidad por efecto de la modernización. Por esta erosión, la diversidad cultural en la región andina viene tendiendo a aproximarse cada vez más a los términos de una sola “cultura híbrida”. Lo que, para referirse a Europa, Edgar Morin llamó *unitas multiplex* (*Seven Complex Lessons in Education for the Future*, Unesco, 1999). Una carrera paralela a la del sector modernizado de la sociedad y la cultura por alcanzar, es decir, compartir, el mismo horizonte de desarrollo. Este fenómeno, que algunos identifican con la colonialidad de las mentalidades en el Tercer Mundo, es acelerado por la difusión de un tiempo real electrónico a través de las comunicaciones. A medida que sucede más y que conocemos más, que la mirada sobre lo nacional envejece y se agudiza (pronto estaremos en una seguidilla de bicentenarios nacionales en América Latina), vemos que eso que llamamos lo andino revela cada vez más rasgos hispánicos en comparación con las culturas urbanas de la zona. Una vez producida la migración del campo a la ciudad y la proletarización consiguiente, las fiestas andinas, los bailes andinos, la pintura andina, todo lo que llamamos lo andino constituyen el sector más europeizante de lo nacional. En muchas localidades es mayor

la hispanidad de lo andino que el elemento no-hispánico de lo andino. No estoy pensando en un rasgo global. Es un común denominador al que es preciso llegar caso por caso: cuando miro las faldas típicas, escucho y miro la música, la artesanía, el baile, la fiesta, la forma en general, todo eso es tan de fuera de lo criollo. El antihispanismo y el antiautoctonismo de nuestros medios intelectuales han soslayado esta dirección de la mirada.

La visión que postulo descansa sobre una nueva lectura del periodo colonial. La región ha vivido en estos pasados tres decenios una profunda revalorización de la época y el espacio coloniales. Los mayores de 50 hemos crecido en una época en la que lo colonial era la parte siniestra de lo nacional, la negación misma de la nación, y hoy vemos cómo en el psicoanálisis, la lingüística y la historia, la teología, en tantas disciplinas, la Colonia viene a ser vista como este mundo razonable ordenado por un pacto tácito donde las leyes y las costumbres de los pobladores eran mucho más tolerantes y menos canallas que las republicanas. En ese contexto, lo hispánico de lo andino empieza a emerger. Espero no estar diciendo alguna barbaridad posmoderna, pero es así como lo percibo. En ese sentido, ese conglomerado de lo andino hispánico y de lo prehispánico que ciertamente está ahí, lo que Montoya (*Capitalismo y no capitalismo en el Perú*, Lima, Mosca Azul, 1980) denomina “lo prehispánico recreado”, es lo más significativo de lo que tenemos. Para quienes quieren ser como los europeos, allí la tienen servida.

3

¿Por qué hay movimientos autóctonos hoy, mucho más que ayer? Una explicación, que hemos dado al inicio de estas notas, es el retroceso de la ideología indigenista que plantea hacer de varias etnias una nación, propuesta que no tuvo éxito en lugar alguno, y que los movimientos actuales consideran que fue un mecanismo de control ideológico sobre los indígenas. Pero este cambio del rumbo, a su vez, requiere ser explicado. Una hipótesis verosímil es la modernización de las propias naciones sin Estado, es decir, su creciente conciencia de la posibilidad de tener un Estado propio. Lo cual ha significado dejar atrás las imposiciones ideológicas sufridas en los siglos XIX y XX. Pero en este tema hay que mirar dos veces. ¿Qué es lo tradicional en lo autóctono hoy, si hubiera que elegir? ¿La costumbre prehispánica, la costumbre colonial, o la costumbre republicana? Quizás haya alguna respuesta que encontrar en el movimiento general de la cultura.

Lo central en la cultura popular de estos tiempos es el retroceso de las formas establecidas, en beneficio de una mayor adecuación al mercado a través de formas híbridas y contenidos no-conflictivos. La idea misma de cultura popular, que hasta hace unos diez años se identificaba de manera casi automática con lo autóctono-rural en cualquiera de sus manifestaciones, ha pasado a ser asociada mucho más con formas del negocio del espectáculo musical urbano.

Se trata de una aceleración del anti-tradicionalismo que aporta un contexto a los golpes que vienen recibiendo los restos de la ideología indigenista cultural desde diversos sectores: la globalización neoliberal, las nuevas dirigencias autóctonas y, en el caso peruano, el maoísmo de Sendero Luminoso. Pero también tiene que ver con el encuentro de la demografía de la migración con la estética del mercado. Montoya hace notar la contradicción entre una aparente conquista de Lima por parte de los provincianos (que ha sido parte de un discurso de ensalzamiento de los marginalizados urbanos) y la manera como Lima parece conquistar a su vez a los migrantes. Una reciente encuesta de Montoya entre hijos y nietos de migrantes, jóvenes de 18 años en el último año de escuela secundaria realizada hace poco (*Porvenir de la cultura quechua en el Perú*, Cap. 10, en prensa), le revela una dramática fractura cultural entre generaciones. Una de las tres respuestas más frecuentes a la pregunta “¿A quién odias?”, fue “Odio a mi abuela”, debemos entender que por llevar faldas típicas de mujer andina, representar lo pre-migratorio y exponer al joven encuestado a las burlas de los compañeros “modernos”. Más o menos 90% de esos encuestados no sabía de qué localidad eran originarios sus padres, un sintomático des-conocimiento.

4

¿Qué cosas de importancia han pasado para nuestro tema? El avance electoral de izquierda en un número

importante de países, lo cual ha dado un mayor octanaje a la protesta bajo liderazgo étnico, sobre todo en México, Bolivia, Ecuador. Una mirada hacia atrás sugiere que fue el auge de las ideas de izquierda el que impuso el indigenismo como proyecto en el siglo XX y ahora podríamos estar presenciando un retorno de ese mecanismo, pues los avances electorales de algunos movimientos autóctonos son al mismo tiempo procesos de avance en la asimilación, en cuanto acercamiento al *mainstream* de la política convencional, con todo lo que estas dos palabras juntas significan. Lo indígena y lo izquierdista asimilándose y reforzándose mutuamente en la acción como nunca antes habían podido hacerlo, al menos en la zona andina, pero ahora sobre otras bases.

A medida que los grupos autóctonos se han empezado a organizar y a mover más, la percepción que tenemos de ellos como conjunto y/o como especificidades va cambiando. El activismo autóctono en la región andina viene creando una sensación de que esas formas de protesta podrían estar llegando a algún tipo de puerto, pero todavía no está nada claro a dónde pueden llegar exactamente. La idea de un *pachacuti* que devuelva los territorios a una situación original pre-europea no parece muy viable, aunque esto podría ser una percepción interesada y en exceso externa. Más lógica nos parece la posibilidad de un camino de “modernidad distinta”, en que lo autóctono se vuelva una presencia mucho más fuerte y, en algunos casos incluso, dominante.

Aníbal Quijano (“Los movimientos indígenas y las cuestiones pendientes”, São Paulo, *Política externa*, 2005) es algo crítico del uso corriente de la noción de movimientos indígenas al grado de afirmar que “No existe, en realidad, un ‘movimiento indígena’, salvo en sentido abstracto nominal”. Para él, la expresión y la clasificación a que ella se remite no son sino envoltorios de un mismo viejo fenómeno de dominación clasista que viene desde la colonia y la colonialidad. Quijano quiere mitigar de alguna manera el evidente retroceso de la noción de clase en la discusión político-social, y su sustitución por nuevas formas de nacionalismo. En el 2006 (entrevista con *Brasildefato*, mayo), plantea:

hoy, como ocurre en Bolivia, la demanda de las poblaciones que precisamente fueron víctimas de Estados no-nacionales y no-democráticos, es no tanto más nacionalismo y más Estado, sino ante todo otro Estado; esto es, des/colonializar ese Estado, que es la única forma de democratizarlo.

Montoya, en cambio, advierte en la expresión una enorme multiplicidad que tiene “la virtud de mostrar los límites profundos del sistema democrático en construcción a partir del ideal Estado-Nación”. Asimismo reconoce algunas “potencialidades” en lo que define como un movimiento (sin comillas):

Para enriquecer los conceptos de libertad y democracia, cuestionando el etnocentrismo de la noción de igualdad, afirmando el derecho a la diferencia y reivindicando el derecho colectivo de los pueblos; para aprender, reproducir y multiplicar las prácticas fundadas en

el principio de solidaridad; para la revalorización de los sabios indígenas que comienzan a salir de la clandestinidad; para la aparición de los primeros intelectuales indígenas en el siglo XX, mucha gente le ha metido a la noción de movimiento indígena todo tipo de contenidos. Los amigos la asocian con: democracia, género, etnia, izquierda, nacionalismo. Los enemigos con: violencia, terrorismo, anti-sistema y, donde cabe, narcotráfico.

5

Luego de pasar tanto tiempo confinada a la agenda académica, en el purgatorio de una asociación demasiado estrecha con la idea de la espiritualidad del arte en oposición a una materialidad, un nuevo horizonte político —es decir, de hechos políticos— empieza a liberar a la palabra cultura de su anclaje en las humanidades. De pronto se ha hecho evidente que la cultura y no la ideología, ni la religión, y menos los intereses económicos en sí mismos, es la parte irreductible de los conflictos de esta era. Este descubrimiento ha significado empezar a ordenar los estudios sobre cultura para las nuevas tareas: ya no solo identificar temas, sino aportar a la solución de problemas.

A partir de allí, Eagleton se dedica a examinar cómo encaja o no la cultura en el escenario de este nuevo cambio de siglo. Su primera conclusión es que nacionalismo, colonialismo y el desarrollo de una antropología al servicio del imperialismo han sido los elementos forjadores

de una noción de cultura. En el caso de la antropología, se trataría más bien de un efecto bumerán:

Si la ciencia de la antropología marca el momento en que Occidente empieza a convertir a otras sociedades en legítimos objetos de estudio, el verdadero signo de crisis política es cuando siente la necesidad de hacérselo a sí mismo (2000, p. 27.)

Aunque no lo menciona con todas sus letras, la crisis política a la que alude Eagleton es la de la modernidad occidental desafiada por las contradicciones inherentes a su propia necesidad de seguir expandiéndose hacia la mundialización.

Pero nacionalismo, colonialismo y etnocentrismo antropológico occidental son precisamente tres cosas que la mundialización también está redefiniendo. Eagleton mantiene tres categorías para este nuevo siglo, pero replanteadas como urbanidad (*civility*), como identidad y como espacio comercial o postmoderno, y sintetizadas en “excelencia, *ethos* y economía” (2000, p. 64). Entre ellas se dan, afirma, las guerras culturales de esta época, a lo largo del eje geopolítico que separa a la cultura en cuanto estética respecto de la cultura en cuanto antropológica. Uno de los escenarios de conflicto percibidos es el de la cultura occidental defendiendo su propia consistencia en el contacto con el resto del mundo, y en la permanente tentación de replegarse sobre lo “clásico-cristiano-liberal humanista”. Según ironiza Eagleton,

Occidente no debe temer por su identidad, al menos por el momento, dado que universalizar su propia cultura implica defenderla de *outsiders* bárbaros, así como aplastar a regímenes que se atreven a desafiar su primacía. La cultura occidental es

potencialmente universal, lo que significa que no enfrenta sus propios valores a los de los demás, simplemente les recuerda que sus propios valores también son fundamentalmente los de ellos. (2000, p. 73.)

Michel Wievorka, en *La différence* (Paris, Balland, 2001), recorre en parte el mismo camino que Eagleton. Pero el estudioso francés detalla desde una perspectiva más cercana al empirismo, allí donde el inglés sintetiza a partir de lo que Perry Anderson llama una posición marxista occidental. A diferencia de Eagleton, Wievorka no ve las “guerras culturales” como un espacio que articula lo abstracto y lo concreto, sino como un espacio donde se desarrolla un debate entre valores universales (liberalismo) y valores particulares (comunitarismo). Este debate, que para fines de este comentario tiene a los movimientos autóctonos en uno de sus lados, se está produciendo en virtud de circunstancias concretas, sintetizables como el surgimiento de nuevas formas de alteridad y de diferencia cultural a fines del siglo XX. Hay el mismo reconocimiento de que en el cambio de siglo la cultura se ha enredado inextricablemente con la política, pero Wievorka se mueve sobre una argumentación de ejemplos específicos y en base a una búsqueda de dinámicas internas que Eagleton no toma tan en cuenta.

La différence presenta el proceso del siglo que terminó como una serie de oleadas de activismo e ideas en torno de lo cultural, en proceso de volverse cada vez más político. Wievorka se concentra en la segunda mitad del siglo XX y establece un movimiento interno entre

reclamo cultural y reclamo social como actitudes que pueden ir juntas o separadas. El autor identifica una de las oleadas en el estallido de luchas por la identidad de los años 70-80. Aunque no está dicho con todas sus letras, la sensación es que Wievorka ve que este momento de la *contracultura* de los años 60 entra a llenar el vacío que está dejando un movimiento obrero que empieza su retirada. La siguiente oleada está marcada por el ingreso de los pueblos, en oposición a los movimientos políticos, al espacio central de los reclamos culturales (el tema que nos ocupa en estas notas). A partir de allí identifica dos modalidades principales de acción:

- a) afirmaciones culturalmente intensas pero poco marcadas o diferenciadas en lo social y
- b) afirmaciones que “alían, sin ambigüedad, demandas culturales y reivindicaciones sociales” (p. 37).

El tema de fondo de *La différence*, y la explicación del título, es el asunto del respeto por los particularismos en el espacio público. Wievorka coincide con Eagleton en que no se trata de un conflicto irreductible entre quienes reclaman más respeto por los particularismos y quienes ven en ellos un peligro, específicamente el de una regresión política. El asunto es, más bien, la administración del conflicto cultural (probablemente para el largo plazo, aunque esto tampoco está dicho), y su enfoque privilegia los problemas de la multiculturalidad en el Primer Mundo. Pero que el problema no sea irreductible no significa para Wievorka que no exista, y él mismo se ubica

sobre esta encrucijada. De un lado, es claro en afirmar la hipótesis de que la diferencia cultural es deseable y no pasa de ser un importante desafío para una democracia que —debemos entender— se sobrepondrá a, o incluso se enriquecerá con, la experiencia. De otro, se fuerza a reconocer que ese desafío puede estar cuestionando los márgenes de acción del Estado y de la nación misma.