

LOS FANTASMAS DE LA SUBALTERNIDAD

(La transformación de/en los
discursos (sobre los) indígenas en
América Latina)

Ladislao Landa Vásquez¹

El auge de los movimientos indígenas durante estas tres últimas décadas es un adecuado pretexto para retomar la temática de la subalternidad². Como es de conocimiento público, son varios los países donde los grupos nativos e indígenas han desarrollado gran activismo político habiendo conseguido reivindicaciones importantes, así como sus representantes han logrado posiciones políticas dentro de los esquemas estatales y la sociedad en general. Para solo nombrar algunos ejemplos habría que señalar las acciones de la CONAIE ecuatoriana y la participación de varios de sus dirigentes en diferentes gobiernos desde la segunda mitad de la década de 1990; otro tanto es la creciente politización del movimiento mapuche en Chile luego de la caída del gobierno socialista de Salvador Allende; asimismo el movimiento zapatista y su influencia a

¹ Doutor em Antropologia por la Universidad de Brasilia (Brasil). Profesor invitado de las unidades de post-grado de Letras y Ciencias Humanas y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú.

² Sabemos que existe una gran ruma de reflexiones sobre la subalternidad y como dice Mabel Moraña, la década del 90 fue el “boom de la subalternidad”, entonces escribir uno más podría ser más de lo mismo. Sin embargo habría que seguir insistiendo en la necesidad de confrontación de la teoría con la práctica real existente. Este texto parto básicamente de una relectura de los textos iniciales de Subaltern Studies, proponiendo la vigencia de algunos de sus planteamientos.

nivel de América Latina; y por su puesto el reciente triunfo (por fin) de un indígena a la presidencia de Bolivia.

Otro escenario que muestra la presencia de los indígenas como interlocutores en el contexto internacional es la existencia de un Foro Permanente para Pueblos Indígenas en la ONU desde fines de los años de 1990. Impulsado, precisamente por este organismo y el movimiento indígena, el 13 de setiembre del presente año 2007, ha sido aprobada la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, que al igual que la mayoría de las Constituciones de los diferentes países latinoamericanos, considera a los indígenas como sujetos de reconocimiento. Si bien este nivel es importante para observar la presencia subalterna, en este trabajo me limitaré a discutir la situación del movimiento indígena y su relación con los Estados.

En América Latina estos avances, sin embargo, están limitados por el contexto social, económico y político que no esta a favor de estos pueblos, se avanza en los papeles pero en la practica no se hace muy efectiva. Aunque de todas maneras las acciones del movimiento indígena y sus conquistas posiblemente trazaran nuevos parámetros en el discurso sobre las poblaciones originarias. Se requiere entonces, una mirada atenta y critica sobre esta situación a partir de interrogantes como ¿en qué consisten los cambios ocurridos en los últimos años que afectan directamente al movimiento indígena? ¿Los indígenas dejaron de ser subalternos luego de la eclosión multicultural de los últimos años?

Estos y otros hechos nos debería hacer reflexionar precisamente sobre lo que Gayatri Spivak (1994), en su celebre texto, *¿Puede el Subalterno hablar?*, cuestionaba sobre las limitaciones de los grupos subordinados en su acceso al poder. Partiendo desde esta perspectiva, en este caso preguntariamos: si las acciones políticas del movimiento indígena latinoamericano son un indicativo de la presencia de los subalternos con voz propia en el difícil escenario de la disputa por el poder.

En este trabajo intentaré reflexionar sobre los avances del movimiento indígena en relación a su conquista de espacios de poder, y si sus acciones generaron el reconocimiento como interlocutor valido en el escenario de la política y la sociedad en diferentes países de América Latina. Retomando el razonamiento del grupo de Estudios Subalternos de la India,

así como de aquellos analistas que han seguido sus esquemas de teorización, este documento constituye un primer avance de un proyecto de evaluación comparativa de los movimientos indígenas en América Latina, así como la continuación de un trabajo de largo aliento que vengo trabajando desde hace una década.

Pensando los/las *subaltern*

Es por todos conocido el debate generado por un grupo de teóricos de la India quienes a través de varios números de la revista *Subaltern Studies* y publicación de libros problematizaron las luchas de los campesinos y clases desposeídas de la India. Este grupo, también es identificado como grupo de Estudios Post Coloniales, por tanto es conocido con ambas denominaciones. Estudiosos como Ranahit Guha, Gyan Pandey, Dipesh Chakravarty, Sahid Amin, Partha Chatterjee, David Hardiman, Gyan Prakash, David Arnold, Veena Das, entre otros, hicieron una nueva propuesta a la historiografía de este país reivindicando una mirada desde las luchas de estos pueblos³. Si los historiadores clásicos explicaron la realidad social de este subcontinente sur-asiático desde posiciones coloniales o de la elite nacionalista burguesa, el grupo *Subaltern Studies* – inspirado en algunos lineamientos del teórico marxista italiano Antonio Gramsci — propuso observar desde la perspectiva de las clases proletarias. Esta lectura sin duda renovó las formas de historiar a los pueblos y estos estudios supusieron una serie de estrategias que no habían sido explorados en análisis anteriores. Las bases teóricas de estos estudios corresponde a una mirada clasista en el sentido lato de este termino (no necesariamente marxista), sin embargo, también utilizaron herramientas elaboradas a partir de lo que hoy en las ciencias sociales y la filosofía se

³ De la multitud de documentos que existe (sobre todo en Internet), en este trabajo voy a remitirme básicamente a los siguientes textos: Ranajit Guha (editor) 1997, *Subaltern Studies Reader, 1986-1995*; Ranajit Guha (1993), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*; Patrick Williams and Laura Chrisman (editores) 1994, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory, A Reader*; Silvia Rivera Cusicanqui, y Rossana Barragán (comp.), 1999, *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*.

denomina giro lingüístico, es decir la línea teórica y analítica que puede definirse también como deconstrucción. Esta mirada enfatiza una propuesta descolonizadora, planteando la posibilidad de pensar los intereses de las clases desposeídas. Se puede percibir por ejemplo que Ranahit Guha sostiene que las clases subalternas logran tener iniciativa en momentos críticos, lo cual significa que expresan sus intereses diferenciándose de otras perspectivas, de esta manera, cuando las elites pretenden controlarlos para su propósitos, ven fracasar sus intereses por causa de desenlaces que no han sido previsto por los lideres.

¿Otra vez el pueblo?

¿De quienes estamos hablando, cuando, como y porque enunciamos la subalternidad? La ambigüedad de este termino ha generado una serie de discusiones y parámetros para conceptualizar a las clases sociales u otros grupos; basta recordar las variadas referencias a sectores y subsectores sociales en el mismo *Dieciocho Brumario* de Marx, para no mencionar al “obsoleto” (y hoy casi prohibido) líder de la Revolución China, Mao Tsetung, quien relativizaba el concepto de pueblo⁴

Tratándose del grupo de Estudios de la Subalternidad, la definición de lo subalterno esta expresada en palabras de Guha quien anuncia que “Será... como denominación del atributo general de subordinación en la sociedad..., ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, edad, genero, ocupación, o cualquiera otra forma” (Guha, *DPC*: 23)⁵ Esta referencia se amplia aun mas cuando el mismo Guha (ibid. 32) alterna conceptos entre *pueblo* y *clases subalternas*. Se considera entonces subalterno a una amplia gama de la población que esta subordinada a grupos dominantes –quienes controlan los poderes político,

⁴ Mao Tse Tung decía en 1957 “El concepto de ‘pueblo’ tiene diferente contenido en diversos países y en distintos periodos de la historia de cada país” (Véase Mao Tsetung, *Obras Escogidas* 1977: 420)

⁵ La compilación de Rivera y Barragán, *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad* citaremos como *DPC*, en ella esta gran parte de los textos fundamentales de varios de los autores del grupo de Estudios de la Subalternidad de la India.

económico y cultural. A esto podríamos agregar la comprensión sobre la fragilidad y volatilidad de algunos de estos sujetos subalternos que en determinadas ocasiones podrían cambiar de lugar de acuerdo a ciertas circunstancias. De esto es precisamente de lo que se trata cuando se discute la voz del subalterno, de este lugar ubicuo y la conciencia respectiva.

No debemos olvidar que las reflexiones teóricas sobre la subalternidad, tanto en Marx como en Gramsci (inspiradores principales de esta discusión), fueron relacionadas con la clase campesina, y esta perspectiva fue tomada también por el grupo Estudios Subalternos de la India, quienes tratan en su mayor parte sobre las rebeliones campesinas. En este sentido, agregar componentes étnicos o de género, amplía los parámetros de comprensión que muy poco se había explorado en la tradición marxista.

Si bien es cierto Marx realizó una crítica a la “incapacidad” de los campesinos para expresarse autónomamente, sin embargo, deberíamos tomar atención a una pregunta que él mismo se formulaba: “Pero, se me objetará: ¿y los levantamientos campesinos de media Francia, las batidas del ejército contra campesinos, y los encarcelamientos y deportaciones en masa de campesinos?” Y como respuesta admite precisamente que en los sucesos de finales de 1848 en Francia “Por primera vez los campesinos *hicieron esfuerzos para adoptar una actitud independiente frente a la actividad del gobierno*” (Marx s/f: 100, cursivas mías). Esto posibilita que en el esquema de Marx exista una grieta por el cual los subalternos puedan expresarse con voz propia.

Es pertinente entonces plantear variadas entradas a la comprensión de la emergencia de los subalternos: que podría ser desde protestas en periodos de paz y otra con ocasión de rebeliones abiertas. Considero que los subalternos pueden conseguir *mayor* autonomía y presentar su propia iniciativa principalmente en periodos de rebelión, no tanto así en periodos de paz. Spivak tiene toda la razón cuando sostiene fatalmente “The subaltern cannot speak” pero para momentos donde no esta de por medio una rebelión abierta. El optimismo de Guha, en cambio, esta sostenido precisamente en la posibilidad abierta de los campesinos a *expresarse por si mismos* en momentos de rebelión o levantamientos.

¿Miradas pesimistas sobre el subalterno?

En efecto, frente a las propuestas del Grupo de Estudios de la Subalternidad de la India, la teórica bengalí Gayatri Spivak ha discutido la posibilidad de iniciativa autónoma por parte de los desposeídos, los cuales solo puede ocurrir, según ella, con la transformación de estos sujetos, cuando éstos escapan a su condición de clase, género o etnicidad, de manera que ocurriría una especie de renuncia a la condición social subalterna a costa de alcanzar tal iniciativa⁶.

Considero complejo este debate reabierto por Spivak, puesto que supone varios parámetros de discusión, entre ellos la ideología, la representación (desde la economía y la política), género, clase y etnicidad; además de la referencia a variadísimos autores que han tratado este y otros temas adyacentes. No obstante creo necesario continuar pensando la conciencia subalterna desde diferentes experiencias. En este caso, desde el movimiento indígena latinoamericano es solo uno de ellos.

Spivak ha cuestionado brillantemente los trabajos de este grupo indiano, críticas que puede comprenderse también como “discusiones al interior de la familia”, sin embargo estas críticas spivakianas puede comprenderse también como una perspectiva pesimista. Tal vez algunos pasajes de la obra de Antonio Gramsci frente a la organización autónoma de las clases subalternas haya impregnado este discurso pesimista de Spivak⁷. Por un mo-

⁶ Existen otras críticas a las propuestas de *Subaltern Studies*, de los cuales podemos mencionar la reseña aparecida en la revista *Social Scientist* (vol. 12, no. 10, 1984) en Delhi; crítica que es replicada a la vez por Dipesh Chakrabarty (Discussion. Initiation to a Dialogue, *Subaltern Studies IV*, Ranajit Guha editor, Oxford University Press, Delhi, 1996; este mismo artículo se halla también traducido al castellano en la compilación de Rivera y Barragán *DPC*, pp 235-246)

⁷ La propuesta gramsciana dice precisamente: “La historia de los grupos subalternos es necesariamente disgregada y episódica. No hay duda de que en la actitud histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación, aunque sea a niveles provisionales; pero esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes y, por tanto, sólo es posible mostrar su existencia cuando se ha consumado ya el ciclo histórico, y siempre que esa conclusión haya sido un éxito. Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, incluso cuando se rebelan y se levantan. En realidad, incluso cuando parecen victoriosos, los grupos subalternos se encuentran en una situación de alarma defensiva (esta verdad puede probarse con la historia de la Revolución francesa hasta 1830 por lo menos). Por eso todo inicio de iniciativa autónoma de los grupos subalternos tiene que ser de inestimable valor para el historiador integral: de ello se desprende que una historia así no puede tratarse más que monográficamente, y que cada monografía exige un cúmulo grandísimo de materiales a menudo difíciles de encontrar.” (Gramsci, 1978: 493)

mento quisiera pensar que Spivak se pone en la situación de crítica (o en su propio lenguaje, deconstruccionista) a la posibilidad de la conciencia subalterna, mas no en una negadora de tal posibilidad; no obstante sus conclusiones nos llevan de alguna manera a una posición de incertidumbre sobre los grupos subordinados a expresarse autónomamente o desde el “interior” de la clase, genero o etnicidad, planteamiento que podría estar mas cercano a una posición leninista: *llevar la conciencia desde afuera*⁸. Pero debemos ser concientes también que los planteamientos de Spivak esta sustentado desde un parámetro contemporáneo, es decir desde el análisis del discurso. Así, en algunos momentos intenta decirnos que hablar de los subalternos implica ir más allá del texto, aunque la mayor parte de sus análisis se encuentran precisamente en el texto, es decir muy poco se remite a experiencias concretas desde dónde pueda hablar y contrastar⁹.

La idea principal de Spivak es que la conciencia del subalterno esta escamoteada en el texto de sus analistas, esto es, los intérpretes de las acciones de los subalternos no pueden concretizar la presencia a los subalternos en sus escritos. Esta crítica considera que esta mirada es básicamente de la filosofía y sociología occidental. Este riesgo también atañe a los mismos teóricos de Estudios de la Subalternidad como intelectuales que participan de dicha teoría. Lo ideal, según Spivak es radicalizar la mirada desde la deconstrucción derrideana y la teoría de la alienación de Marx.

Spivak es conciente que la rebelión es un elemento importante en el surgimiento de conciencia de los subalternos, y esto recupera de las

⁸ Este líder de la revolución rusa fue claro al afirmar que “La conciencia política de clase no se le puede aportar al obrero *más que desde el exterior*, esto es, desde fuera de la lucha económica, desde fuera de la esfera de las relaciones entre obreros y patronos. La única esfera en que se puede encontrar estos conocimientos es las esfera de las relaciones de *todas* las clases y capas con el Estado y el gobierno, la esfera de las relaciones de *todas* las clases entre si” (Lenin, 1902: 183, cursivas en el original) Esto mismo podría trasladarse al pesimismo gramsciano y spivakiano.

⁹ Ella manifiesta por ejemplo: “el trabajo del grupo de los Estudios de la Subalternidad nos posibilita reiteradamente comprender que la metáfora-concepto de ‘texto social’ no es la reducción de la vida real a la pagina de un libro. Mi intervención teórica es un modesto intento de hacer que recordemos esto” (Spivak, pag 249)

reflexiones de Guha y Pandey: “Un cambio funcional en un sistema de signos es un hecho violento. Aún cuando sea percibido como ‘gradual’, ‘fracasado’ o, incluso como ‘retroceso’, el cambio mismo sólo puede ser puesto en marcha por la fuerza de una crisis” (Spivak, *DPC*: 248)

De otro lado habría que mencionar que Spivak plantea un énfasis sobre un tipo de subalternidad más que otras, ella privilegia la situación de género, mientras Guha, Chatterjee y Pandey les interesa la condición de clase. Esto posiblemente le lleve a Spivak a esta posición de que los subalternos no puedan hablar, pues su demostración gira alrededor de la condición de género, situación que es mucho más difícil de reivindicar en términos concretos.

Pero también, Spivak (2003: 322) ha sido muy justa en colocar la perspectiva del grupo de Estudios de la Subalternidad de la India en lo que respecta a la diversidad, señalando que “el sujeto colonizado subalterno es irremediabilmente heterogéneo”, esto nos permite pensar que no todos los subalternos son iguales y pocos llegan a jugar con el poder, existe un amplio espectro de sujetos que simplemente verán pasar el poder (hablar) frente a sus ojos, permitiendo solamente a sus líderes acceder a ese locus de emergencia quienes los simbolizaran.

Estas ideas nos deberían permitir preguntar, ¿si ha existido en la historia reciente de América Latina una rebelión bajo las banderas de género y etnicidad en la cual los subalternos pudieron expresarse cabalmente? Y radicalizando aún más ¿es posible una rebelión abierta (y por su puesto con violencia) desde una perspectiva exclusivamente de etnicidad y género?

Por ahora no me atrevo a una respuesta definitiva. Podría, en cambio admitir que las rebeliones por mejores condiciones de vida, por transformaciones radicales, generalmente pudieron efectuarse desde una condición de clase. Esto no implica la negación de otros detonantes para la existencia de rebeliones, pues existe la posibilidad que bajo parámetros culturales y religiosos exista una manifestación de autonomía y conciencia. La cultura y la religión son mascaradas adecuadas para la rebelión, es decir, las rebeliones no implican necesariamente la renuncia a discursos culturales. Lo cual quiere decir también que es necesario la mascarada, pues solo ella da argumentos, es una retórica necesaria de toda rebelión.

Creo importante para comprender las expresiones de autonomía de los subalternos distinguir también entre una marcha, levantamiento, revuelta, rebelión y guerra, se trata de grados distintos en la expresión de conflictos. Una transformación de las condiciones sociales y económicas es más probable que ocurra luego de rebeliones o guerras (es decir en las formas radicales de expresión de conflictos) y poco probable solo con marchas o levantamientos. No obstante las acciones por más mínimas que sean expresan murmullos de los subalternos, por tanto, es importante reivindicar cualquier incidente porque es un indicio de que *alguien quiere hablar*. Entonces cuando hablamos de la *imposibilidad*, estamos comprendiendo principalmente *al reconocimiento y no estrictamente a que no exista conciencia*¹⁰. Podríamos decir que por lo general la voz de los subalternos solo se expresa cuando sorpresivamente se va de las manos “cognoscitivas” del intelectual pensante (líder, intelectual orgánico, analista, interprete), y esto explicaría precisamente el *fracaso cognoscitivo* a que alude Spivak¹¹, porque el pensamiento *extra subalterno* (intelectual orgánico u otro cognoscente) termina donde los subalternos comienzan a pronunciar su voz, cuando este subalterno autista o sordomudo comienza a pronunciar palabras que nos impresionan. Y esto ocurre básicamente cuando hay rebelión y se siente cuando hay murmullo. Lo cual no quiere decir tampoco que los subalternos siempre y en todo momento tienen conciencia, es pues un proceso tan complejo, fruto de la combinación de varios elementos, aspecto que ha sido desarrollado por varios estudiosos bajo el concepto de hegemonía (Gramsci y Althusser, entre otros).

¹⁰ Guha (1992: 4) dice a este respecto: “To acknowledge the peasant as the maker of his own rebellion is to attribute, as we have done in this work, a consciousness to him. Hence, the word ‘insurgency’ has been used in the title and the text as the name of that consciousness which informs the activity of the rural masses known as jacquerie, revolt, uprising, etc. or to use their Indian designations—dhing, bidroha, ulgulan, hool, *fituri*, and so on. This amounts, of course, to a rejection of the idea of such activity as purely spontaneous—an idea that is elitistas well as erroneous. It is elitist because it makes the mobilization of the peasantry altogether contingent on the intention on intervention of charismatic leaders, advanced political organizations or upper classes.”

¹¹ Siguiendo a Spivak (*DPC*: 250-253) entiendo el concepto *fracaso cognoscitivo* (aunque sería mas adecuado decir la traducción al castellano) como la difícil comprensión de la realidad social en el están implicados los intelectuales y los sujetos a quienes se pretende conocer.

En efecto, creo que debemos distinguir entre una conciencia de los subalternos a hablar y otra que ésta *habla* sea reconocida por otros. Lo que me parece importante del trabajo de Ranajit Guha es precisamente la idea de que mientras los campesinos se expresan abiertamente, sus intérpretes (o quienes pretenden conocerlos) quieran negar la existencia de esta *habla*, y creo que es adecuado decir en este caso que son los intérpretes quienes *se hacen de la vista gorda*, es decir no quieren ver lo que está entre sus ojos, de manera que buscan otras razones y no las *hablas* de los sujetos reales de la rebelión. Guha parece decirnos que: de lo que se trata es de *atrapar in fraganti a los intérpretes en ese proceso de desviar la mirada intencionadamente*.

“In other words, the peasant was denied recognition as subject of history in own right even for a project that was all his own. This denial came eventually to be codified into dominant, indeed, the only mode of historiography on this subject. Even when a writer was apparently under obligation to think like a bureaucrat affected by the trauma of a recent jacquerie, he was conditioned to write the history of a peasant revolt as if it were some other history – that of the Raj, or of Indian nationalism, or of socialism, depending on his particular ideological bent. The result, for which the responsibility must be shared equally by all schools and tendencies, has been to exclude the insurgent as the subject of his own history” (Guha, 1992: 3-4)

En este contexto, es adecuado comprender también que ni siempre los subalternos van a mantener su voz. La historia de las rebeliones nos muestra que el desenlace puede beneficiar a uno u otro lado, esto está meridianamente bien explicado en el *Dieciocho Brumario* de Marx. En condiciones de rebeliones o guerras los subalternos tienen la posibilidad de expresarse autónomamente, e incluso pueden sobrepasar a sus líderes y desechar a sus representantes o voceros (sea cual fuera la condición de clase, género o casta). Esta idea me parece que está subyacente en los trabajos de *Subaltern Studies*. Así podríamos entender frases como esta: “Todavía tiene que atravesar [el historiador] un camino muy largo antes de poder comprobar que el insurgente puede apoyarse en su propia actuación para recuperar su lugar en la historia” (Guha, *DPC*: 70).

No esta demás agregar que la pregunta acerca de las *condiciones* de rebelión siguen siendo pertinentes: ¿qué es lo que empuja a los grupos sociales a rebelarse? a lo cual habría que adicionar ¿cómo convencer a los propios y aliados que es hora de rebelarse? Estas preguntas no deben impedir, como muy bien lo demuestra Guha, que los subalternos son concientes de su rebelión, es decir *saben lo que están haciendo y no son inocentes ovejas que fueron arrastrados por un pastor o amo*. Esto debe ayudar a comprender también la idea de que *toda rebelión necesita compañía*, y los aliados están más allá de las fronteras (de clase, de género, de etnicidad). Las rebeliones solitarias tienen éxitos efímeros aunque quedan en las leyendas creando mitologías heroicas¹². Entonces volvemos a la historia de siempre que en muchos casos se olvida: *la necesidad de continuar comprendiendo políticamente las voces de los subalternos*¹³.

Siguiendo estas preguntas, hoy un análisis sobre la emergencia de las voces indígenas en América Latina debe plantearse básicamente como expresiones en periodos pacíficos (hasta ahora), por tanto con ciertas limitaciones a que dichas voces subalternas se expresen con toda la autonomía necesaria y que les permita ubicarse más adecuadamente en la confrontación de poder. Es decir, nuestra propuesta de balance de las luchas del movimiento indígena contemporáneo en Latinoamérica debe comprenderse como parte de un proceso en el que los indígenas pugnan por ser escuchados, sin embargo las circunstancias no permiten una claridad en la emergencia de sus voces, ésta esta distorsionada por una serie de filtros que impiden dichas expresiones.

¹² A pesar de las críticas hechas por Guha (1992: 5-6), considero relevante para comprender estas rebeliones solitarias los trabajos sobre bandidismo de Eric Hobsbawm quien ha explorado ampliamente su su *Rebeldes Primitivos* (1970); es cierto que se trata de rebeliones románticas en la mayoría de los casos y es definido por el historiador ingles como pre-político, lo que daría lugar a la crítica de Guha por su aparente falta de conciencia; es bueno advertir también que gran parte de estos rebeldes solitarios pertenecen a la orilla de las clases dominantes en decadencia y no de los propios subalternos.

¹³ Diferentes analistas han afrontado esta situación. Eric Wolf, George Rude, James Scott han ofrecido explicaciones para las rebeliones campesinas; Marx, Gramsci, Lenin, Engels y Mao han propuesto desde los discursos políticos.

La indianidad latinoamericana como subalternidad

En efecto, es tentador pensar la historia latinoamericana bajo las premisas o críticas de la subalternidad o poscolonialidad, y así lo han mostrado otros estudios (Mallon 2001; Rivera Cusicanqui y Barragán, s/f, Beverly 2004) que para el caso merece una reflexión detenida¹⁴. En este trabajo prefiero limitar mi análisis a la temática de la subalternidad dejando para otro momento la controversia de la poscolonialidad en nuestros países.

Podríamos comenzar diciendo que: a fines de la década de 1970, el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1981) manifestaba sus temores sobre las dificultades para el reconocimiento del discurso político de los indígenas, decía que en el contexto de la hegemonía de la izquierda en Latinoamérica, el sindicalismo no permitiría asomar la ideología indigenista. En los últimos años esta imagen fue trastocada, por el contrario, es el sindicalismo se convirtió en un discurso con pocas posibilidades de expresarse y el movimiento indígena había ganado mucho terreno hasta dar una imagen de ser “el principal actor político” en varios países (Ecuador, Bolivia y México). ¿Qué ha sucedido desde entonces? ¿Cuáles fueron las condiciones del surgimiento del discurso indianista?

En los diferentes análisis existentes sobre el movimiento indígena, a menudo suele olvidarse algunos detalles sobre la transformación semántica en la mirada al sujeto indígena en América Latina, y en particular el cambio del locus de enunciación del discurso indígena. Algunos estudios revaloran solo una especie de autodescubrimiento del sujeto indígena, es como si de pronto hubieran reaparecido los indígenas desde el anoni-

¹⁴ La perspectiva de *Subaltern Studies* es muy influyente que incluso ha generado un movimiento similar en intelectuales latinoamericanos y norteamericanos (aunque principalmente entre literatos) quienes aplicaron algunos de los conceptos y esquemas del grupo indiano. Este grupo que se organizó bajo la denominación Estudios Subalternos Latinoamericano ha tenido una efímera existencia (1992-2002), recibiendo también algunas críticas por su locus enunciativo (Estados Unidos) que ha sido señalado como una nueva forma de discurso “orientalista”. Uno de sus fundadores Beverly (2004) ha replicado a estas críticas sugiriendo que dichos críticos deben ser conceptuados como neo-arielistas. Estas discusiones nos lleva a un fructífero debate que rebasa las fronteras disciplinarias de manera más efectiva.

mato o silenciamiento sin ningún antecedente visible, de manera tal, pocos estudios refieren las difíciles transiciones de este discurso.

Considero mas adecuado comprender que fueron las décadas de 1970 y 1980 como épocas que marcaron un transito en la reconfiguración del sujeto indígena y esto se refiere especialmente a su representación. Bonfil Batalla en su libro *Utopía y Revolución* daba cuenta de la existencia de un fructífero movimiento indígena que había estado expresándose desde los años de 1960; manifiestos, panfletos, discursos políticos y reuniones habían sido realizados por parte de líderes indígenas. De otro lado, un grupo de intelectuales relacionados con las ciencias sociales en América Latina germinaban también un discurso diferente al indigenismo integrador de décadas pasadas¹⁵.

Podría decirse que fueron la antropología crítica y la izquierda política cuyos discursos abrieron el camino para el impetuoso desarrollo del indianismo en los años de 1990. En efecto, tanto, intelectuales académicos y líderes indígenas pudieron beber de estas fuentes para trazar lo que posteriormente seria el discurso indianista.

Es importante considerar estas dos alternativas para comprender la conciencia del movimiento indígena, por un lado el propio autodescubrimiento de los sujetos indígenas y su adecuación en la sociedad pluriétnica y por otro la apertura del camino elaborado por sujetos no indígenas.

En el primero, efectivamente se trata de los mismos indígenas como autores de sus propias formulaciones en diálogos con discursos confrontacionales, en particular ideologías liberacionistas de la izquierda que condicionaron este discurso. Sin duda aquí un aspecto importante fue la educación escolarizada impulsada incluso por el mismo indigenismo oficial (Bonfil Batalla 1981; Cardoso de Oliveira 1988); han transcurrido generaciones de indígenas que tuvieron acceso a la educación formal y a cursos superiores, ganando no solamente conocimientos académicos sino también un valioso capital simbólico. En este sentido, los líderes del

¹⁵ Sobre esta temática del surgimiento del indianismo y la crisis del indigenismo he desarrollado mas ampliamente en dos textos: *Pensamientos Indígenas de Nuestra América* (Landa, 2006b) e *Indiagenismo* (2002: inédito)

movimiento indígena primero ocuparon el espacio del capital simbólico de la academia para luego impulsar su propia identidad fuera de su espacio social tradicional.

En el segundo, sin duda, es la labor de una generación de antropólogos críticos, a quienes habría que definirlos también como autocríticos en la medida que cuestionaron el papel de los antropólogos indigenistas que apoyaron el rol tutelar del Estado frente a los indígenas. Fue la generación de antropólogos que a partir de las reuniones y declaraciones de Barbados I, II y III, abrieron espacios para el propio discurso de los indígenas. A ellos debemos sumar otros discursos como el de Robert Jaulin que acuñaron el término de etnocidio. A este grupo, el otrora director del Instituto Indigenista Interamericano, Gonzalo Aguirre Beltrán (1993) los definiría como indigenistas ácratas.

Fruto de estos cambios, desde hace más de 30 años sabemos que existe un quiebre en la mirada acerca de los pueblos indígenas, esto es, la mirada indigenista que se extinguió en los años 60 fue sustituida por la reflexión indianista (aunque hoy algunos analistas prefieran hablar de neoindigenismo). Esta distinción es muy importante porque el indianismo representaría la reflexión de los mismos indígenas (líderes y teóricos) frente a las antiguas miradas paternalistas de los indigenistas (blancos o mestizos) que quisieron representar al indígena. Este indianismo o discurso político planteado por los indígenas sobre sí mismos, hoy precisa evaluarse con serenidad una vez que se han expresado en unos casos en toda su riqueza durante estas tres últimas décadas y en otros parcialmente.

Han pasado cerca de cuatro décadas desde que los movimientos indígenas en América Latina se han mostrado abiertamente. En este transcurso han arañado el cielo y se han codeado con el poder, de la misma manera también han sufrido los efectos de la altura. Si bien es cierto, estos *actores políticos* exitosos de América Latina lograron introducir en la agenda de los Estados y gobiernos sus problemas y reivindicaciones, no obstante, también han tenido que aceptar los juegos del poder.

La crisis de la primera línea de fuego: ¿el subalterno también sufre vértigo?: Ecuador

Dos son los momentos culminantes en el que el movimiento indígena ecuatoriano consiguió ubicarse en cresta de la ola: El primero cuando en 1990 realizaron la toma de la ciudad de Quito, acción conocida también como el levantamiento del Inti Raymi por haberse realizado en el mes de junio, en esta ocasión la sociedad ecuatoriana por fin visualizaba en toda su amplitud a este sector que había sido considerado como un fantasma en gran parte del periodo republicano. El segundo momento podría ubicarse con ocasión de la destitución (que también puede definirse como *putsh* o golpe) del presidente Jamil Mahuad en enero del año 2000, allí una alianza efímera entre un grupo de militares, un miembro del poder judicial y el presidente de la CONAIE se convirtieron por una hora en el poder ejecutivo, pero luego fueron desalojados recayendo el poder en manos del vicepresidente. Cabe señalar también la presencia importante del movimiento indígena ecuatoriano en el nivel de los gobiernos locales, cuya expresión se puede resumir en el papel como Alcalde del dirigente indígena Auki Tituaña, quien desarrolló políticas locales bajo los lineamientos del presupuesto participativo.

Estas y otras acciones permitieron exponer al movimiento indígena como un interlocutor reconocido frente a los diferentes frentes de poder del país, desde allí negociaron con los gobiernos y la sociedad nacional. Los intelectuales orgánicos de este impetuoso movimiento trataron de sacudirse de cualquier relación con el pasado porque ello implicaba su asociación con la izquierda, de manera que el etnicismo multiculturalista se impuso con gran fuerza (León Galarza, 2007; Becker, 2007, 1999). No obstante, a partir del 2001 el ímpetu de este exitoso movimiento comenzó a resquebrajarse. Incluso puede decirse que en los últimos años ha ocurrido reveses que pueden ser calificados como crisis o percances graves generados por su participación comprometedora en gobiernos nacionales, involucramiento en políticas con instituciones internacionales, endebles beneficiarios de políticas de reconocimiento, entre otros. Esta situación ha generado cierta desazón en las propias bases sociales de dicho movimiento y de otros sectores de la sociedad. Pero, hechos mas

concretos de esta crisis pueden estar expresados en la división de la COICA¹⁶ y la pérdida de credibilidad de la CONAIE en Ecuador por causa de la alianza con el gobierno de Lucio Gutiérrez¹⁷. Así, en Ecuador, los indígenas que se caracterizaron en los últimos años por ser la vanguardia política (ahora es usual denominarlos “actores políticos”) de ese país, hoy están en segundo orden. Esto se ha demostrado muy claramente en la destitución del ex militar Lucio Gutiérrez donde el movimiento indígena organizado por primera vez estuvo solo de observador sin participación alguna; fue un movimiento espontáneo y sin perfil político, “los forajidos” (grupo de jóvenes y ciudadanos urbanos estigmatizados por Gutiérrez) quienes encabezaron la protesta y luego destitución de Gutiérrez. Por tanto, la pregunta es ¿Qué pasó con el actor político más importante de los últimos años?

El proceso ecuatoriano nos muestra pues una parcial emergencia de las voces indígenas, el movimiento expresado en levantamientos, marchas y protestas no ha permitido la presencia clara de la generalidad de

¹⁶ La Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) tuvo como sede administrativa la ciudad de Quito (Ecuador) y allí se inició su crisis de ruptura. En junio del 2005 se realizaban (con dos días de diferencia) el VII Congreso de la COICA, uno en Guyana francesa y el otro en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), esta pujante organización de los diferentes grupos amazónicos se había dividido a causa del conflicto creado por su anterior dirigente Sebastiao Machineri. El debate y las acusaciones de uno y otro bando han circulado en diferentes páginas web. Las críticas a la dirección anterior fue malversación de fondos y nepotismo, el cual está siendo evaluado. El movimiento indígena es uno de los grandes usuarios de la red electrónica, no obstante, algunos analistas señalan que precisamente por confiar demasiado en este medio descuidaron otras alternativas causando parte de esta crisis. Véase Marcos Matías Alonso, “Riesgo de crisis y rupturas del movimiento indígena latinoamericano” <http://alainet.org/active/8881> (26/05/06); Véase también “El fraccionamiento de la COICA, Servindi N° 63 Año 2005, http://www.servindi.org/pdf/Serv_63_Coica.pdf

¹⁷ Existen algunas evaluaciones críticas a este respecto, entre ellos me parece muy importante el de Víctor Bretón (2006); he señalado algunos puntos críticos sobre este aspecto en un texto reciente (Landa, 2006a) señalando que el movimiento indígena se envanece con su éxito y descartó a sus aliados arrimándose a sus potenciales destructores. En estos documentos se analiza la participación política muy cercana al poder estatal por parte del movimiento indígena y sus consecuencias en términos de credibilidad que fue demostrada de alguna manera en el fracaso electoral en las elecciones del 2006 donde el líder indígena Luis Macas solo llegó al 2% de los votos en su intento de alcanzar la presidencia; las bases del movimiento indígena en estos momentos se encuentra muy decepcionado de sus dirigentes al igual que la población (Báez y Bretón, 2006).

este sector subalterno, las conquistas han sido limitadas, se ha tratado de reconocimientos líricos y ayudas parciales. Esta emergencia limitada esta expresada también en un proceso de transformación de los dirigentes quienes se han convertido en elites que han negociado (cierto es, en difíciles condiciones) con el poder dominante que permanentemente ha socavado estos reclamos, y es posible que los indígenas del común no se sientan representados por estas élite. Es inevitable pensar el capital simbólico obtenido por indígenas como Luis Macas, Nina Pacari, Luis Maldonado, Blanca Chancoso, Antonio Vargas, entre otros, que se han convertido en personajes políticos importantes. Así, el movimiento indígena ha perdido una batalla, su recuperación dependerá de una comprensión adecuada de su realidad y de plantear sus expectativas en relación a otros subalternos también.

En la cúspide del poder: la espera

La situación es algo diferente en el caso boliviano aunque, sin duda, aún estamos en el tiempo de la espera. La llegada al poder político más importante en Bolivia esta reflejada en el triunfo electoral de Evo Morales Aima, un dirigente campesino de origen aimara, quien ha logrado obtener más del 50% de los votos de los ciudadanos de este país. Este triunfo promete la imagen de continuidad del movimiento indígena, no obstante, en la práctica exista en estos momentos un suspenso en su propuesta multicultural, la cual está entretrejida con la elaboración de una nueva Constitución que aún no ha concluido, esto significa que un triunfo indígena no esta expresada con claridad en el país altiplánico. Esta espera depende mucho de las negociaciones tanto al interior como con el exterior, incluyendo el chantaje que pueda existir en ambos espacios para impedir la realización de la utopía mayoritaria en este país demográficamente indígena.

Entre otros aspectos el fantasma de la izquierda ha estado rondando esta elección de Evo Morales, pues algunos identifican como parte de una serie de triunfos de discursos políticos identificados de alguna manera con la izquierda (Lula en Brasil, Bachelet en Chile, Correa en Ecuador)

sin embargo, algunos analistas manifiestan sus discrepancias con esta visión como el que ha mostrado Walter Mignolo¹⁸ para quien lo más importante es que Evo Morales representa lo que él denomina como giro descolonial.

Esta situación ha generado muchas reacciones tanto positivas como negativas. Los diferentes movimientos indígenas organizados en diferentes países americanos han saludado muy entusiastamente. De otro lado, a algunos les da miedo o inquieta la presencia de indígenas en el poder, de tal manera que ciertas elites burguesas que mantienen una distancia clínica con dichas poblaciones pueden sorprenderse de aquellos éxitos. Uno de los embates recientes a este respecto fue un exabrupto protagonizado por el escritor Mario Vargas Llosa quien en su condición de estrella (o voz autorizada) tuvo una automática amplificación a través de los medios de comunicación. El escribió el 20 de Enero de 2006 a propósito de una gira de Evo Morales por diferentes países luego de su triunfo electoral:

“Su atuendo y apariencia, que parecían programados por un genial asesor de imagen –no altiplánico sino neoyorquino–, han hecho las delicias de la prensa y elevado el entusiasmo de la “izquierda boba” a extremos orgásmicos. Pronostico que el peinado estilo “fraile campanero” del nuevo mandatario boliviano, sus pulóveres rayados con todos los colores del arco iris, las casacas de cuero raídas, los

¹⁸ Mignolo (*Revista del Sur*, 164, Marzo-Abril, 2006) ha señalado: “Me parece crucial entender, en este momento y hacia el futuro, que Evo Morales es el signo visible, hoy, de un giro en marcha desde hace cinco siglos pero más claro y visible desde la década del setenta. No se trata ya de un giro a la izquierda sino de un giro descolonial. En todo caso es un giro de la izquierda en América del Sur bajo el liderazgo político, intelectual e ideológico de los movimientos indígenas que no necesitaron ni de Marx ni de Lenin para darse cuenta de que eran explotados... Fenómeno semejante se dio hace tiempo con la revolución haitiana. Dado que en la mentalidad blanca los negros no tenían capacidades intelectuales, la revolución de Haití “no pudo” haber sido llevada a cabo por los negros sin ayuda de los blancos. No era seguro quiénes eran esos blancos, pero lo cierto fue que para el análisis no podría haber habido revolución haitiana sin blancos detrás. Uno de los peligros contundentes hoy es dar prioridad en las explicaciones a la izquierda sobre la “descolonialidad”, un proyecto político que la izquierda todavía es incapaz de ver, y ante el cual por cierto aún más ciega es la derecha”

vaqueros arrugados y los zapatones de minero se convertirán pronto en el nuevo signo de distinción vestuaria de la progresía occidental... Tampoco el señor Evo Morales es un indio, propiamente hablando, aunque naciera en una familia indígena muy pobre y fuera de niño pastor de llamas. Basta oírlo hablar su buen castellano de erres rotundas y sibilantes eses serranas, su astuta modestia (“me asusta un poco, señores, verme rodeado de tantos periodistas; ustedes perdonen”), sus estudiadas y sabias ambigüedades (“el capitalismo europeo es bueno, pues, pero el de los Estados Unidos no lo es”) para saber que don Evo es el emblemático criollo latinoamericano, vivo como una ardilla, trepador y latero, y con una vasta experiencia de manipulador de hombres y mujeres, adquirida en su larga trayectoria de dirigente cocalero y miembro de la aristocracia sindical”¹⁹.

Como se puede observar tanto la izquierda como el movimiento indígena no son del agrado del escritor. Este diagnóstico funesto traza una intolerancia frente a esquemas alternativos de sociedad. Al parecer, para Vargas Llosa solamente los “bien vestidos” y con rasgos europeo-occidentales deberían llegar al Olimpo. Cabe recordar aquí una distinción trazada por Will Kimlicka al señalar que existió un liberalismo más tolerante y fue más evidente en el siglo XIX; mientras la intolerancia en siglo XX frente a la alteridad fue innegable y más nociva, una de cuyas expresiones fue Auschwitz

Evo Morales ha reaccionado a estas expresiones de Vargas Llosa con un tímido discurso que a momentos parece darle razón a su crítico por “su astuta modestia...sus estudiadas y sabias ambigüedades”:

“Quiero aprovechar esta oportunidad para expresar mi dolor, mi protesta sobre un escritor internacional, Vargas Llosa. Por poco no dice que soy salvaje, retrógrada, populista, qué saben los indígenas sobre la realidad económica, social y política”. (13/08/06)

¹⁹ Mario Vargas Llosa “**Asoma en la región un nuevo racismo: indios contra blancos**” <http://www.lanacion.com.ar/773706> (24/05/07)

Esta enigmática respuesta por parte de Morales daría lugar a especulaciones: ¿Evo esta respondiendo desde arriba, sabiendo que esta en el poder, o esta jugando su papel de subalterno?

Ha habido interpretaciones más serenas y diferentes a este exabrupto de Vargas Llosa, entre ellos el novelista boliviano Néstor Taboada Terán quien señalaba:

“Evo, presidente después de más de 50 años en que los q’aras han minifundizado los latifundios de los terratenientes, los indios han tomado el poder político de la nación con los medios pacíficos y democráticos de que disponen, sin disparar un tiro, sin que corra sangre inocente. Un hecho trascendental al estilo sudafricano con Nelson Mandela a la cabeza y sus multitudes de negros aguerridos. Y en el Perú no tardará en acontecer lo mismo, porque la “evomanía” de la liberación nacional racial y social es el nuevo fantasma que recorre el mundo.”²⁰

Otros están tentados a señalar que detrás de la figura de Evo Morales está la orientación intelectual de un *blanco* como García Linera, a lo cual responde Mignolo (2006) señalando que: “La fórmula Morales-García Linera es significativa para entender el proceso histórico en los últimos quince años. En 1992 Bolivia llamó la atención de gran parte del mundo por un acontecimiento sin precedentes: Víctor Hugo Cárdenas, un intelectual aymara egresado de la Universidad de San Andrés, fue elegido vicepresidente por la fórmula que integró con Gonzalo Sánchez de Losada. A pesar de la importancia que tuvo esta Vicepresidencia, Cárdenas fue un subalterno de Sánchez de Losada, quien comandaba el barco. Cuando se invirtió la composición étnico-social en la fórmula de Evo Morales se hizo aún más evidente el giro descolonial. En el caso de García Linera no se trata ya de un subalterno sino de un traductor, como él mismo lo dice, en un barco que comanda la visión indígena de Morales y no ya la visión latino-criolla de Sánchez de Losada”.

²⁰ Néstor Taboada Terán “Más respuestas a Mario Vargas Llosa: Racismo, discriminación y prejuicio” www.la-epoca.com (10/6/06)

Una mirada mas serena nos indica que García Linera representa la perspectiva de la izquierda dentro del movimiento indígena, es decir maneja un discurso revolucionario clásico que nos remite una tradición del cual Bolivia no necesariamente se ha apartado aún bajo las presiones del multiculturalismo; si bien es cierto su militancia política ha combinado un discurso de izquierda con ideas indianista, su lenguaje es parte de un esquema confrontacional y liberacionista como se puede observar en sus escritos²¹.

Quiérase o no, el fantasma de la izquierda siempre estará rondando en la interpretación de los triunfos indígenas en nuestros países, aun cuando los mismos indígenas traten de sacudirse constantemente del lastre izquierdista. Tratándose de Bolivia esto es mas evidente, una sociedad que ha combinado los pensamientos mas radicales en términos de cambios sociales y revolución, por un lado; y practicas políticas conservadoras y hasta fascistas por otro. Así se puede entender por ejemplo la acción militante del “Che” Guevara en los sesenta, sin olvidar las tesis de Pulacayo de inspiración trotskista en los años cuarenta del siglo pasado. Y desde el lado conservador, el gobierno neoliberal de Gonzalo Sánchez de Losada y el fascismo de Hugo Banzer y García Meza.

El proceso boliviano expresa un escenario mas heterogénea para la comprensión de la subalternidad, en este país la población alterna entre una perspectiva de clase (sindicalismo) y discursos indígenas; los mismos indígenas arrastran una tradición sindical y no han logrado *purificarse* como el movimiento indígena ecuatoriano (Landa, 2006a). Por tanto una la expresión de la subalternidad en Bolivia puede ser una vía muy im-

²¹ Su discurso expresa por ejemplo: “La consigna de la “toma del poder” ha sido el enunciado que ha resumido esta paradoja histórica: por un lado, la necesidad de los movimientos revolucionarios de apuntar sus energías de confrontación y resistencia hacia los mecanismos de dominación política centralizada (el Estado), a fin de arrebatar a las fuerzas conservadoras el control de los aparatos que monopolizan la direccionalidad de las relaciones sociales de dominación que atraviesan toda la sociedad, más allá y más acá del propio Estado, pero a su vez, el riesgo de que ese aparato estatal conquistado por los revolucionarios, los atrape en una lógica de la dominación que los llevara a que ellos hagan exactamente todo lo que anteriormente habían combatido de la antigua elite gubernamental desplazada. Claro, ¿cómo desmontar una estructura de dominación política por medio de la misma estructura?” (García Linera 2003: 298)

portante para comprender precisamente un juego mas activo entre clase y etnicidad (a lo cual deberíamos agregar genero, que seria lo ideal). En ese sentido, esta experiencia sudamericana está en espera.

Guatemala y Brasil

En otros espacios ocurren también experiencias de voces subalternas por parte de los indígenas, se podría decir que han obtenido audiencias importantes y reconocimientos. Las experiencias de Brasil y Guatemala podrían tomarse como ejemplos, entre otros.

El indio simbólico de Brasil

Brasil tiene un escaso 0.4% de población indígena que en términos reales se ha convertido en una minoría multiétnica (son mas de 200 grupos según estudios antropológicos y lingüísticos), sin embargo este movimiento indígena ha conseguido una audiencia como ningún otro movimiento en América Latina. En este país, la sociedad nacional parece reconocer a los indígenas como si estuviera siguiendo los discursos de Kurt Nimuendaju (“os verdaderos brasileiros sao os indios”) y Gilberto Freire (la nación brasileira esta constituida por tres razas: india, negra e portuguesa). Esto nos ayuda a comprender el lugar simbólico de los grupos indígenas brasileños, sin que esto signifique un reconocimiento real y completo por parte de la sociedad nacional y el Estado. Por eso pueden permitirse paradojas como el de levantar las figuras de indígenas ecologistas y por otro lado obstaculizar el reconocimiento de sus territorios e incluso dejar en manos de los fazendeiros las soluciones cotidianas – por su puesto con menoscabo de la causa indígena. Se podría pensar que en Brasil solo es permitido el simbolismo individual de ciertos líderes, mientras que se deja de lado a la población real y viviente dispersa en estos variados grupos étnicos. Pues sino, cómo pensar la figura del Kayapó Raoni Metuktire cuando se convierte no solo en la coestrella de Sting sino también se presenta con toda naturalidad en el parlamento brasiliense como ocurrió el 19 de abril del presente año 2007. Raoní no solo es líder sino también su nombre se presta para el *Instituto Raoní*

(fundado en el año 2000 luego de su viaje a Francia). ¿Será Raoní un típico *subaltern* con iniciativa, o es ya un *exsubaltern*? Igual se podría repetir del recientemente fallecido Mario Juruna, indio xavante, que gracias a su acuciosa grabadora y el apoyo del antropólogo Darcy Ribeiro fue *parlamentar* en plena transición hacia la democracia en Brasil de los años 1980. ¿Serán Raoní y Juruna subalternos que a partir de haber sido escuchados ya no pueden (pudieron) volver al seno de la subalternidad?

Por otro lado, en Brasil es más claro la figura del *lobby* como estrategia para negociar con el poder de parte del movimiento indígena. Aunque esto también puede extenderse a países como Ecuador, México y Perú, en Brasil se observa una práctica más frecuente donde los indígenas presionan directamente en el parlamento para la aprobación de leyes y medidas en su beneficio. En conversaciones con dirigentes indígenas pude comprender el papel importante y la práctica de esta estrategia para adquirir presencia política y conquistar sus reivindicaciones.

Esta misma estrategia también se reproduce a nivel internacional, en particular en las Naciones Unidas, espacio que se ha convertido en los últimos tiempos en el escenario fundamental de las reivindicaciones del movimiento indígena, el Foro Permanente para Pueblos Indígenas en la ONU es pues una expresión de este proceso (Vallejo Real, 2003). Se trata pues de una estrategia más silenciosa aunque en gran parte de las argumentaciones los indígenas y los especialistas derrochen arengas inflamadas en sus discursos sobre la urgente necesidad de los derechos indígenas. No debemos olvidar que fue a través de la ONU como se consiguió declarar el decenio de los pueblos indígenas (1994-2004) a nivel mundial, pero que en la práctica tuvo pocos efectos en los países, de manera que a cada momento había que recordar a los gobernantes “estamos en el decenio de los pueblos indígenas” y para el resto de la sociedad civil prácticamente pasó desapercibido.

Guatemala: el divorcio indianista

Podemos mencionar también la experiencia de Guatemala y su desenlace por violencia que ha marcado el auge del movimiento indígena. Como sabemos, este país ha sufrido un proceso conflictivo muy trágico

sobre todo en las décadas de 1970 y 1980. Los movimientos de izquierda lideraron este proceso, siendo participes un grueso sector de indígenas. Mario Roberto Morales ha intentado explicar precisamente el ocaso de la guerrilla guatemalteca y el nacimiento del movimiento indígena. Este intelectual, que se define como mestizo (ladino es la denominación en Centroamérica), ha señalado en un libro, *La articulación de las diferencias* (su tesis de doctorado en Pittsburg), cómo la represión militar juntamente con la difusión de las sectas protestantes derrotó a la guerrilla quedando espacio libre para el desarrollo del multiculturalismo indígena²². Morales incluso afirma que fue la izquierda, es decir el EGP (Ejército Guerrillero del Pueblo) el que construyó la figura pública de Rigoberta Menchú como una estrategia de denuncia para evitar la represión; con los años Menchú no solo se hizo famosa con su celebre libro *Me llamo Rigoberto Menchú*, sino que ganó el premio Nóbel de la paz, impulsando luego ese torrente que hoy se denomina movimiento indígena guatemalteco. El texto de Mario Roberto Morales es una apuesta por el mestizaje como una reacción frente al indianismo mayista y esta en continuo debate a través de diversos escritos periodísticos generado una gran discusión en este país²³. Los trabajos de este intelectual podría comprenderse como parte de las reacción a la saturación del indianismo en algunos países o lo que Benjamín Ardití (2000) denomina “El reverso de la diferencia”.

La experiencia del movimiento indígena guatemalteco nos da la impresión de haberse distanciado de una alternativa pasada, de purificarse cada vez más frente a su antigua alianza con la izquierda guerrillera y tratar de abrazar los discursos seductores del multiculturalismo que están a la orden del día, y apoyarse en las ayudas que ofrecen los organismos

²² Véase: Mario Roberto Morales, *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón (los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala)*: www.ensayistas.org/critica/guatemala/morales/htm.

²³ Sobre la situación de los movimientos indígenas y su discusión, el informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico y su documento *Guatemala, memoria del silencio* (1999) es muy esclarecedor. (03/11/07) http://shr.aaas.org/guatemala/ceh/gmnds_pdf/ Podemos mencionar también el trabajo de Arturo Arias “¿Postcolonialidad ladina, subalternidad maya? La difícil adecuación de corrientes teórico-metodológicas a espacios simbólicos étnicos” <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/POSTCOLONIALIDAD%20LADINA.PDF>

internacionales. En estas condiciones una voz autónoma corre el riesgo de perderse en el marasmo de los discursos del orden vigente. Es una vía totalmente pacífica de conquista de un espacio que supone un alejamiento de alternativas violentistas en la que participó en épocas pasadas; si bien es cierto se trata de una posición más autónoma pero a la vez de lento camino que nos hace ver aún como distante respecto a experiencias de países como Bolivia, Ecuador y México que tienen mayores conquistas. Aunque las fuerzas conservadoras hasta hoy no diferencian aún las buenas intenciones pacíficas del movimiento indígena actual, su antigua alianza con la izquierda hace que la micro-guerra persistente hoy (con asesinatos a dirigentes y promotores sociales) también les afecte.

¿México insurgente posmoderno?

De las experiencias mostradas hasta aquí, podría plantearse como excepción la rebelión zapatista. Es decir, el movimiento zapatista de fines del siglo XX podría ejemplificar como el surgimiento de una voz subalterna en rebelión. Todos sabemos que a partir de 1994 un grupo guerrillero (EZLN) inició un proceso de reivindicación indígena en la selva lacandona, en la región de Chiapas, cuya máxima expresión fue la marcha en el año 2000 hacia el DF donde plantearon sus demandas y a regañadientes el gobierno mexicano incluyó en la Constitución el reconocimiento de la multiétnicidad en el país.

Sin embargo habría que preguntarse sobre las características de esta rebelión y sobre todo su vigencia. En primer lugar habría que recordar que en México de los últimos tiempos las guerrillas izquierdistas no tuvieron el dramatismo ni la importancia que en otros países (Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Colombia y Perú); entonces cuando surge el movimiento zapatista con un ingrediente étnico, y con militantes indígenas, tiene un impacto por su originalidad y novedad. Pero cabe también preguntarse sobre los componentes y las características de este movimiento, lo cual se podría formular así: ¿quién habla? ¿Los indígenas o el Comandante Marcos?, ¿qué voz fue más escuchada, la de los indígenas o el del comandante Marcos, los subalternos o el intelectual orgánico de éstos? Y

a esto podría agregarse ¿se plantea esta rebelión cuestiones de poder más allá de un esquema foucaultiano de la resistencia cotidiana? Indudablemente la rebelión zapatista de finales del siglo XX tiene una propuesta posmoderna que consiste en evitar confrontar el problema del poder de manera más general; en varias manifestaciones el Comandante Marcos ha señalado que no les interesa el poder, entonces ¿cómo hacer escuchar las voces del subalterno sin confrontarse con el poder central? La experiencia mexicana de la guerrillera zapatista nos muestra igualmente una conquista parcial de la autonomía indígena, su merito es haber conseguido reivindicaciones formales a nivel del Estado pero como en la mayoría de los países de difícil aplicación o de permanente boicot a estos derechos indígenas.

Conclusiones

Los indígenas son un componente importante de los sectores subalternos en los diferentes países de América Latina; su emergencia ha estado marcado por diversas acciones siendo caracterizado en la mayoría de los casos como movilizaciones organizadas bajo las banderas de etnicidad; los sujetos de estas acciones básicamente ha sido definido como movimiento indígena. No cabe duda, existe un discurso autónomo del sujeto indígena, lo cual quiere decir también, conciencia por parte de este colectivo sobre sus acciones, y esto es significativo para sostener que la voz subalterna ha tenido lugar; son voces, como las que Ranajit Guha ha mostrado bajo el concepto de *Insurgencia*. De lo que se trata es de rastrear estas voces de sujetos expresada a través de las acciones, lo que significa distinguir las de las interpretaciones “intencionadas” de otros sectores. En este sentido una evaluación de los movimientos indígenas como expresión de la subalternidad indígena implica observar las conquistas parciales y las persistentes desviaciones de dichas voces por parte de estos diferentes poderes y sectores a quienes interpela. Asimismo, se trata de observar cómo ciertas fracciones de estos mismos indígenas se des-subalternizan y subalternizan a otros en este proceso. Estos representantes que al lidiar con el poder, y sobre todo especializarse en el papel de líderes o dirigentes, pero sobre todo al adquirir un capital sim-

bólico que les permite obtener fracciones de poder frente a los dos mundos con quienes negocian (que para el caso representa el mundo de los indígenas y la sociedad nacional, que en el lenguaje corriente se diría: entre blancos e indígenas)

Como hemos visto, la posibilidad *del hablar subalterno* se presentó a partir de los años 1970 en América Latina. La historia de este proceso esta marcado por diferentes hitos como son los manifiestos indígenas de Tiwanaco, Achacachi, y los Congresos indígenas realizados en Ecuador, México, Bolivia y Perú. Antropólogos e intelectuales de izquierda contribuyeron también con las diferentes reuniones y comunicados (de Barbados especialmente), además de otros eventos y sobre todo análisis sobre la difícil situación de los indígenas.

Como corolario de estos impulsos, no podemos negar que existe un reconocimiento a los sujetos indígenas en el contexto de los Estados y los Organismos Internacionales, aunque esta misma voz es cada vez escamoteada bajo diversas estrategias por parte de los representantes de los Estados, esto implica reconocer también que los Estados son los principales dirimientes en cuanto a las políticas en relación a los indígenas (Simpson 1997: 26). El reclamo de parte de los analistas y los representantes del movimiento indígena remarcan precisamente la difícil aplicación de dichos principios, de manera que hoy se puede hablar de “constitucionalismos multiétnicos” (Van Cott, 2000) con poco efecto, es decir reconocimientos formales por parte del Estado.

La conciencia autónoma de los subalternos significa también comprender ciertas premisas como la heterogeneidad de los grupos indígenas cuando se habla de la emergencia de las voces subalternas ¿De que se trata, de todos los subalternos o solamente de los líderes de los subalternos? Lo que observamos en América Latina es un proceso de ascenso de líderes indígenas y no necesariamente de emergencia integral del movimiento indígena. Es cierto, se trata de líderes indígenas y no de burgueses travestidos como quiere ver Vargas Llosa. Estos líderes pueden representar a momentos la voz de los subalternos pero no logran imponer una agenda indígena, de modo que tienen que negociar en terrenos de las clases dominantes.

Es importante observar que esta presencia indígena significa que son solo fracciones de la subalternidad indígena quienes acceden a tener una voz directa. Estas fracciones efectivamente emergentes podemos definirlos como traductores debido a su desplazamiento del locus de enunciación. Los líderes indígenas como cualquier otro dirigente en principio son brokers, y tratándose de indígenas este papel es más evidente, en el sentido de que los líderes indígenas suelen convertirse también en traductores de culturas con cierta semejanza a los antropólogos²⁴. Cumplen el papel de *mantener y dar un secreto* para uno y otro lado. El conocimiento de un lado lo proporciona de manera muy controlada, tanto al mundo indígena como al mundo blanco, por eso se los ve con fascinación desde los dos lados. Es un shamán bifronte en algún sentido. En las sociedades tradicionales el shamán es quien puede leer la naturaleza, lo cual le distingue y les permite ganar un capital simbólico entre los humanos²⁵. En el caso de un broker intercultural con el capital simbólico adquirido tiene una doble ganancia, tanto en el mundo de los blancos como en el de los indígenas.

En este proceso ocurren también situaciones de subalternización a otros grupos. En Brasil, me comentaban un dirigente indígena, sobre estos cambios permanentes que son evidentes cuando se habla del surgimiento de las voces; él me decía que transcurre con frecuencia un cambio en la importancia del primer plano de los indígenas, en los últimos 20 años, primero fueron importantes los Terena, luego vinieron los Kayapo y ahora están los Xavante; es decir entre los mismos indígenas también unos subalternizan a otros, el sueño pan-indígena solidario e igualitario que planteaba Bonfil Batalla en los años de 1970 está aun muy lejano bajo los esquemas actuales.

²⁴ Existe una amplia bibliografía sobre el papel del antropólogo como traductor, solo para mencionar algunos señalaré algunos autores y libros conocidos: Johannes Fabian (*The Time and the Other*), Clifford Geertz (*La interpretación de la Cultura*); Clifford y Marcus (*Writing cultura*); Marcus y Fisher (*Anthropology as cultural critique*). En estos trabajos observamos la problemática del traslado del lenguaje y la cultura, tanto en su forma "transparente" como en la "distorsión"; considero que esto no está ausente en la perspectiva del traductor indígena.

²⁵ Para Claudia Zapata (2005) existirían dos niveles de este traductor, uno interno y otro externo. Creo que sería adecuado considerar al shaman precisamente como el traductor interno.

De otro lado, al trasladar discursivamente los problemas sociales al terreno étnico, se olvida, o mejor decir, interdicta otros temas y a otros grupos de manera que hoy se marginaliza las reivindicaciones sindicales y los conflictos de clase, e incluso en algunos países se margina también las reivindicaciones de género. Esta situación también muestra otro proceso de subalternización. De aquí, lo que parece ser la objeción principal de Spivak al gran sueño contrahegemónico gramsciano de la dominación total, en tal caso no existen voces subalternas, puesto que habrían cambiado de lugar.

Para comprender esto habría que preguntarse precisamente sobre la agenda del tema indígena: ¿quién propone, quien controla los temas de la agenda indígena? ¿Las reivindicaciones indígenas están más allá de los parámetros del estado y los organismos internacionales? Los líderes indígenas negocian con el poder, pero el poder está en manos de sujetos neoliberales que estarían “sensibilizados” con las necesidades de sujetos indígenas, a quienes descubren que son los más pobres del planeta y que estuvieron rezagados históricamente. No obstante el sujeto de poder siempre plantea la agenda de discusión aun cuando sean temas de *los otros*. A esto debemos sumarle que en la negociación alguien tiene siempre la iniciativa, siendo más probable que esté en manos de quien detenta mayor poder. Sin duda, existe una agenda indígena, pero como dijimos esta es capitaneada por las clases dominantes. Podríamos decir que la subalternidad debería crear su propio lenguaje y no adecuarse al existente, plantear una agenda diferente y no adaptarse al trazado por otros sectores, ésta sería una condición para su autonomía.

De esta manera los surgimientos de un discurso indígena que se asemeje a una emergencia de voz subalterna reconocida pasa por una serie de filtros en los cuales se difumina; el costo de este reconocimiento es muy caro y los indígenas observan una distorsión de sus palabras originales; es posible que muchos sueños indígenas fueron decayendo por estas transformaciones. Habría que esperar el segundo frente de empuje para ver más claramente una autonomía indígena.

Para terminar propondré algunas hipótesis para pensar:

- El crecimiento y auge del movimiento indígena desde la década del 80 ha ampliado el espectro de líderes y pensadores indígenas

de base, que una vez capacitados se han convertido en el potencial cuestionador de las cúpulas que condujeron y reflexionaron el proceso de emergencia de este sector

- El ascenso de algunos subalternos ha creado otras identidades subalternas, esto significa, por ejemplo, a nivel étnico se ha obscurecido a los mestizos, y a nivel político a la izquierda. Ambas identidades son invisibilizados hoy en los discursos formales, pues cargan un supuesto pecado por haberlos relegado en el pasado: la izquierda definió a los indígenas como clase según sus propios intereses; los mestizos lo quisieron integrar a la sociedad nacional eliminando su cultura; estos serían los pecados por el cual estarían pagando con el desprecio del movimiento indígena.
- Las políticas de la *diferencia* se han desarrollado con cierto éxito y el movimiento indígena ha sido uno de los que más ha explotado dichos planteamientos, sin embargo hoy esta agotándose por causa de factores externos al grupo como son las luchas desde sectores sociales excluidos de raigambre más amplia y trans-étnica.
- Una respuesta al agotamiento del etnicismo diferencialista está surgiendo a partir de la renovación de un discurso sobre el mestizaje y la hibridación planteado desde diferentes sectores teóricos.

Lima, sept/oct 2007

REFERENCIAS

- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo, 1993, *Lenguas Vernáculas*, Obra Antropológica XII, Universidad Veracruzana/ INI /FCE. México DF.
- ARDITI, Benjamín, 2000 “El reverso de la diferencia” En Arditi (comp.) *El reverso de la diferencia*, Nueva Sociedad, Caracas.
- BECKER, Marc; 2007 “Comunistas, Indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano” *Iconos*. Revista de Ciencias Sociales. Num. 27, Quito, pp. 135-144 Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador. [http://www.yachana.org/research/iconos.pdf\(20/10/07\)](http://www.yachana.org/research/iconos.pdf(20/10/07))
- BECKER, Marc, 1999, “Una revolución comunista indígena: movimientos de protesta rurales en Cayambe, Ecuador”. *Marka*. Instituto de Historia y Antropología Andinas, Quito-Ecuador, memoria, 7: 51-76 [http://www.yachana.org/research/memoria.pdf\(20/10/07\)](http://www.yachana.org/research/memoria.pdf(20/10/07))
- BEVERLY, John, 2004, *Subalternidad y Representación, debates en teoría cultural*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid
- BAEZ RIVERA, Sara y Víctor BRETON, 2006, “El enigma del voto étnico o las tribulaciones del movimiento indígena: Reflexiones sobre los resultados de la primera vuelta electoral (2006) en las provincias de la sierra” *En Ecuador Debate N° 69* Quito diciembre; pp.19-36
- BRETON, Víctor, 2006a “¿Mas allá del neoliberalismo étnico? Enseñanzas desde los Andes del Ecuador” (Consultado 20/10/06) http://www.icantropologia.org/contenido/uploads/NEOLIBERALISMO_ETNICO.pdf
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, 1988, *A crise do Indigenismo*, Editora da Unicamp, Campinas.
- CHAKRABARTY, Dipesh, s/f “Sindicalismo en una cultura jerárquica: los trabajadores del yute de Calcuta, 1920-1950. En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (Comp.) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Sephis/Aruwiyiri/ Historias. La Paz.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri, 1994, “Can the Subaltern Speak” En: Patrick Williams and Laura Chrisman (editores) *Colonial Discourse*

and Post-Colonial Theory, A Reader, 1994, Columbia University Press, New York, pp. 66-111. La traducción al castellano fue hecha por Antonio Díaz G. y publicada en la Revista Colombiana de Antropología (Vol. 39, ene-dic, 2003, pp. 297-364)

———s/f (1999?) “Estudios de la Subalternidad, Deconstruyendo la historiografía”, En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (Comp.) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Sefhis/Aruwiyiri/Historias. La Paz.

CHATTERJEE, Partha, s/f “La nación y sus campesinos” En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (Comp.) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Sefhis/Aruwiyiri/Historias. La Paz.

GARCÍA LINERA, Álvaro, 2003 “El zapatismo: indios insurgentes, alianzas y poder” En *OSAL Año 4, N° 12*

GUHA, Ranajit, 1992, *Elementary aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi.

———, (editor)1997, *Subaltern Studies Reader, 1986-1995* University of Minnesota Press, Minneapolis;

———s/f, “La prosa de contra-insurgencia” En Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (Comp.) *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Sefhis/Aruwiyiri/Historias. La Paz.

HOBBSAWM, E, J. 1970 (1965) *Rebeldes Primitivos*, estudio sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX, Zahar Editores, Rio de Janeiro.

LANDA, Ladislao, 2006a, “Los espejos opacos del movimiento indígena peruano”, En Eduardo Toche (comp.) *Perú Hoy, nuevos rostros en la escena nacional*, Desco, Lima pp.117-140

———, 2006b “Pensamientos indígenas en Nuestra América” En: AA. VV. *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 11-76

———, 2002 *India(ge)nismo, la formación de las identidades prestadas o la reconstrucción permanente de Ideologías sobre la presencia de los originarios*. Mss inédito.

LEON GALARZA, Natalia Catalina, 2007, “¿Identidades post-clasistas? La protesta indígena de fin de siglo” En: Chistian Buschges, Guillermo

Bustos y Olaf Kaltmeir, *Etnicidad y poder en los países andinos*, Universidad Andina Simón Bolívar / Universidad de Bielefeld / Corporación Editora Nacional. Quito.

MALLON, Florencia E., 2001, "Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana" En Ileana Rodríguez, *Convergencia de Tiempos. Estudios subalternos / Contextos latinoamericanos*. Ámsterdam Rodopi. pp. 117-154. También en: <http://www.unc.edu/~restrepo/intro-eeccs/mallon-promesa%20y%20dilema%20de%20los%20estudios%20subalternos.pdf>(02/10/07)

MARX, Carlos, s/f (1852), *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Editorial Progreso, Moscú.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia y Rossana BARRAGÁN, s/f (1998?), Presentación a *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. Sefhis/Aruwiyiri/Historias. La Paz.

GRAMSCI, Antonio, 1978, *Antología*, compilación de Manuel Sacristán, Siglo XXI editores, México.

LENIN, V. I., 1961 (1902) "Qué hacer, problemas candentes de nuestro movimiento" En *Obras Escogidas*, Tomo I. Editorial Progreso, Moscú.

SIMPSON, Tony, 1997, *Patrimonio Indígena y Autodeterminación*, IWGIA/ Programa para los Pueblos de los Bosques/IUCN Holanda/Gobierno Autónomo de Groenlandia. Copenhague.

TSETUNG, Mao, 1977, *Obras Escogidas*. Tomo V. Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín

ZAPATA SILVA, Claudia, 2005 "Origen y función de los intelectuales indígenas" En *Cuaderno Interculturales, año/vol. 3 número 004*. Universidad de Valparaíso, pp. 65-87.

VALLEJO REAL, Ivette Rossana, 2003 "Políticas étnicas y ciudadanía: trayectorias comparativas de las organizaciones indígenas amazónicas en Ecuador y Brasil", En; *Revista Antropológicas*, Año 7, Volume 14, n° 1 e 2, Universidade Federal de Pernambuco-PPGA (23/10/07) <http://www.ufpe.br/revistaantropologicas/internas/volume14/Artigo%2010.pdf>

VAN COTT, Donna Lee, 2000 *The friendly liquidation of the Past: the politics of diversity in Latin America*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh

WILLIAMS. Patrick and Laura CHRISMAN (editores) 1994 *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory, A Reader*, Columbia University Press, New York.