

AIBR. Ed.ELECTRÓNICA	Nº 41	MADRID	MAYO – JUNIO 2005	ISSN 1578-9705
----------------------	-------	--------	-------------------	----------------

## IDENTIDADES COLECTIVAS Y DISCURSOS SOBRE EL SUJETO INDÍGENA

Dra. Águeda Gómez Suárez

[agueda@uvigo.es](mailto:agueda@uvigo.es)

Profesora de Sociología de la Facultad de Ciencias de la Educación (Ourense),  
Universidad de Vigo

### RESUMEN

Las movilizaciones indígenas latinoamericanas en las últimas décadas han reavivado el debate en torno a la construcción de la “identidad étnica”. A partir de la premisa de que todas las identidades son construidas, lo importante es saber cómo, dónde, desde qué, por qué y para quién se construyen y cómo eso se traduce posteriormente en una serie de movilizaciones políticas y sociales. La reflexión y las primeras incursiones en el terreno de la “identidad colectiva” es uno de los propósitos de esta reflexión que a continuación se desarrolla.

PALABRAS CLAVE: Identidad indígena, etnicidad, América Latina, movilización social

\* \* \*

### LAS IDENTIDADES COLECTIVAS ¿“FICCIONES DE LA CULTURA” O “EXPERIENCIAS DE LA PROPIA VIDA”?

El debate en torno a la “identidad” ha irrumpido en las últimas décadas en el ámbito de las ciencias sociales, incrementando su intensidad a partir de la aparición del fenómeno de la “globalización”, que ha suscitado un cierto conflicto entre estos dos fenómenos.

La pertinencia de la realización de una pequeña reflexión en torno al debate sobre la “identidad” es debido al propio objeto de este artículo: los discursos sobre la “identidad indígena” y sus posibles implicaciones ideológicas.

La reflexión y las primeras incursiones en el terreno de la “identidad colectiva” han cobrado una fuerte presencia, siendo, en la actualidad uno de los notables ejes del debate político y sociológico contemporáneo.

Unas de las primeras designaciones teóricas que reflexionaron en torno a la "identidad", situaban en una unidad sintética originaria a todas las representaciones del "yo". Desde esta óptica "primordialista" se interpretaba a la identidad como un dato ya construido, como una "identidad plena o absoluta" que hacía referencia a la esencia del ser (Stavenhagen, 1996:14; Guerra, en León y Zemelman, 1997:107-108)

Otras extensiones más estructuralistas, entendieron la identidad como un producto de las relaciones excluyentes de comparación y oposición con lo "otro", con lo "diferente"<sup>1</sup>, en términos de posiciones estructurales antagónicas, fricciones de intereses o "lucha de clases" en el proceso de producción y reproducción social<sup>2</sup>.

Con la inspiración proporcionada por la dialéctica hegeliana, se abordó la "identidad" como un proceso abierto, en construcción, nunca completo, donde el sujeto se adivinaba a sí mismo, al tiempo que conocía el mundo y a los demás. En este caso, la identidad no era sólo entendida como la reflexión del individuo sobre sí mismo, ni tampoco como un simple producto histórico, ya que también era concebida como "acción sobre el mundo". En continua transformación, su sentido residía en posibilitar el autoreconocimiento, el desarrollo de la autonomía y la dinámica endógena del sujeto (Guerra, en León y Zemelman, 1997:109)

Siguiendo estas mismas designaciones, la corriente de estudios teóricos europeos que durante los años sesenta comienza a reflexionar en torno a los movimientos sociales, consideraron que la conciencia de identidad era un atributo del individuo, cuyo proceso de producción, paradójicamente, dependía del mundo social. La significación de estos atributos no resultaba una emanación de los mismos, sino un proceso de construcción de sentido en el cual no todos participan en términos de igualdad. Melucci precisó una disquisición de la identidad como un elemento "... interactivo, compartido y procesual, producido por un conjunto de individuos que atañe a las orientaciones de la acción, así como al contexto de oportunidades y restricciones del entorno" (Máiz, 1995:15-16)

---

<sup>1</sup> Alain Touraine (1987) utiliza un esquema de análisis de los movimientos sociales en el que selecciona ciertos puntos para intentar una definición completa de las identidades colectivas. Así, repara en la autodefinition del propio grupo, analiza al adversario o principal enemigo de éste y reflexiona en torno al modelo u objetivo social del mismo. Esta idea del sociólogo francés, es empleada por Manuel Castells para la interpretación de las identidades colectivas, aunque ampliada, con una nueva e interesante propuesta taxonómica de los mismos. Este autor distingue entre tres tipos de "identidades colectivas". La primera es denominada *identidades legitimadoras*, que son las introducidas por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominación frente a los actores sociales. Seguidamente, utiliza el concepto de *identidades de resistencia*, que son las generadas por aquellos actores que se encuentran en posiciones o condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y reaccionan contra varias amenazas. Por último, están las *identidades proyecto*, que son aquellas en las que los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad.

<sup>2</sup> Las actuales posturas constructivistas concluyen que no existe un "... actor colectivo solo por compartir una misma posición en la estructura social o un determinado conjunto de características sociales y culturales, sino que son producidos en el curso de la acción y de la lucha política" (Máiz, 1995:17)

## IDENTIDADES ÉTNICAS Y SUJETOS INDÍGENAS

Para acometer el estudio en torno a los discursos que han intentado definir al "sujeto indígena", se hace indispensable realizar una primera reflexión en torno a las teorías que han intentado resolver las cuestiones en torno a "¿quién es *indígena*?", o bien, "¿qué es ser *indígena*?". La mayor parte de las definiciones del indio y del indígena no acaban de explicar "por qué" los indios son tales indios y "por qué" mantienen ciertas normas socioculturales distintas al resto de la población.

Los primeros intentos que proporcionan una respuesta ante las cuestiones en torno a la identidad indígena parten de la antropología occidental, tradicional y colonialista, cuya pretensión última era justificar y racionalizar el hecho colonial y las consecuentes relaciones de dominación y explotación, a la par que intentaba "conocer" a estos "grupos humanos primitivos" en la medida que le apremiaba percibirlos, asimilarlos y aprehenderlos para facilitar su "sujeción y subordinación". En esa época, el concepto de "indio" se convirtió en un anatema, un símbolo de claras connotaciones racistas (incapaz, haragán, tonto, sucio, truhán, sin cultura, feo, etc)

La identidad indígena no "existía" antes de la conquista y la colonización luso-española, que unificó a todos los grupos en uno único: el de los *vencidos* o *indios*. Los *mayas*, *tawahkas* o *quechuas* se transformaron en indios, infieles y también en trabajadores al servicio de los nuevos dominadores, siendo este el modo en que los indígenas pasaron a ser "sujetos" de la historia occidental.

Pero ¿quiénes son los indígenas en América Latina y cuantos hay?. Si bien los criterios usados en las definiciones varían de país en país y los datos censales son poco confiables<sup>3</sup>, se estiman que existen entre 400 grupos indígenas identificables, con una población de alrededor de 40 millones en América Latina, que incluyen desde pequeñas bandas selváticas amazónicas, numéricamente insignificantes y casi extintas, hasta las sociedades campesinas de Los Andes, que suman varios millones de habitantes.

---

<sup>3</sup> Gurr, siguiendo a Julian Burger, define a los "pueblos indígenas" como grupos humanos descendientes de los habitantes nativos de un lugar, sin instituciones políticas centralizadas, organizados comunalmente, con unos rasgos lingüísticos, culturales, religiosos y territoriales comunes que suelen presentar actitudes no-materialistas y que procuran la custodia de sus recursos naturales. Suelen ubicarse en lugares con difícil accesibilidad y viven de modo pre-industrial. Para este autor, sus acciones políticas poseen un carácter "reactivo". (Gurr, 1995: 20-21, 370)

Tabla 1. Porcentaje de población indígena en América Latina.

País	Población (%)	País	Población (%)
<b>Argentina</b>	342.150 (1,2%)	<b>Guatemala</b>	5.300.000 (66%)
<b>Belice</b>	21.000 (19%)	<b>Guayana Francesa</b>	4.000 (4%)
<b>Bolivia</b>	6.5000.000 (71%)	<b>Honduras</b>	720.000 (4%)
<b>Brasil</b>	280.000 (0,20%)	<b>México</b>	8.042.390 (14%)
<b>Colombia</b>	600.000 (2%)	<b>Nicaragua</b>	153.000 (5%)
<b>Costa Rica</b>	32.400 (1%)	<b>Panamá</b>	140.000 (6%)
<b>Chile</b>	1.000.000	<b>Paraguay</b>	100.000 (3%)
<b>Cuba y Dominicana</b>	20.373 (0,16%)	<b>Perú</b>	9.000.000 (47%)
<b>Ecuador</b>	4.100.000 (43%)	<b>Puerto Rico</b>	72.000 (2%)
<b>El Salvador</b>	400.000 (7%)	<b>Venezuela</b>	400.000 (2,95%)

Fuente: Elaboración propia, sobre la base de Van de Fliert (1989): *Guía para los pueblos indígenas*. México. Comisión Nacional de Derechos Humanos.

La emergencia de los nuevos movimientos étnicos (o movimientos antiguos en situaciones nuevas), es multicausal y ha sido dibujada por diversos procesos históricos.

Este artículo despunta con la consideración del concepto de "identidad colectiva" entendida de un modo genérico para, posteriormente, disponer los diferentes paradigmas teóricos e ideológicos que han intentado proporcionar una respuesta en torno al sentido de la identidad indígena en el contexto de la realidad histórica de los países de América Latina.

#### TEORÍAS SOBRE LA IDENTIDAD INDÍGENA: LOS NIVELES DE SENTIDO.

La descripción idealizada que hizo Cristóbal Colón de la población a la que acababa de encontrar convierte al descubridor en el primer indigenista. Las reflexiones en torno a la definición del "indio", tanto en el debate sobre su "humanidad" (eran poseedores o no de "alma"), como el debate en torno al reconocimiento de sus "hechos diferenciales", se remontan al tiempo de la conquista.

En la época colonial, considerar diferentes a los indígenas fue una forma de justificar su dominación, y, aunque en muchos pueblos que perdieron la lengua y las formas de vestir, todavía se conservan rasgos de la cultura material, de las actividades productivas, de las pautas de consumo,

de la organización familiar y comunal, de las prácticas medicas y culinarias y gran parte del universo simbólico de las mismas.

La taxonomía en torno a las diferentes interpretaciones teóricas sobre la concepción del "indio", tanto las producidas por los no-indios, como aquellas realizadas por ellos mismos, van a fundamentar toda una serie de políticas indígenas por parte de los gobiernos y también, por parte de las organizaciones de los propios indios.

Es importante señalar que el registro de las concepciones elaboradas por los propios indígenas sobre su condición étnica y su identidad colectiva es muy recientes. Es a partir de los años 60 y 70 del siglo XX, que sus discursos aparecen más sistematizados y son reconocidos socialmente. Sin embargo, son pocos los registros documentales en torno a las posturas de los propios indios durante el periodo colonial y postcolonial.

Las diferentes corrientes teóricas en que podemos agrupar todas las reflexiones en torno a la concepción indígena se resumen en cinco, utilizando para ello un criterio que diferencia aquellas ideologías basadas en aspectos *sociobiológicos*, de aquellas basadas en aspectos *civilizatorios*, aquellas que reparan en lo *cultural o normativo*, las que obvian las dos cosas y únicamente reparan en la condición *económica* y, por último, aquellas que consideran además de los rasgos somáticos, las manifestaciones culturales y la posición en la estructura social, tiende a identificarse con un "nosotros", con una *identidad colectiva*.

#### *Tesis Socio- biologicista.*

"... Si la violencia se utiliza en nombre de la cultura, la admito. Si no, no. Por eso creo que, con todo, los soldados de la conquista del desierto peleaban por una cosa más justa que los indios que lo hacían por nada. Pero me pregunto ¿por qué insisten tanto en un tema tan exótico como el de los indios? Ustedes parecen bolivianos"<sup>4</sup>.

Las ideologías racistas, legitiman la dominación y exterminio de una parte de la humanidad, apelando a criterios biológicos y culturales. El racismo socio-biológico, opera atribuyendo significados a características fenotípicas o genéticas creando, de esta forma, un sistema de categorización y jerarquía entre los grupos. Desde el paradigma racista, el *indio* es un ser inferior, porque pertenece a una "raza menor", diferente a la del hombre blanco. Uno de los autores emblemáticos del siglo XIX que defendieron esta doctrina, fue el francés Gobineau, quien aseguró en su "Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas", que la historia de la humanidad es la consecuencia de la superioridad o inferioridad de una raza determinada y de los cruces entre las razas superiores e inferiores. Para él, la raza blanca es superior a todas las demás, cuya rama más pura en la raza "aria".

---

<sup>4</sup> Declaraciones del escritor argentino Jorge Luis Borges a la revista "7 cuas". Abril de 1973. Cita tomada del libro Roitman, R. y González Casanova, P. (1996: 38)

El racismo, al sostener la creencia en la superioridad de la raza blanca, contribuyó a justificar la penetración colonial Europea en los continentes americano, africano y asiático. Como señala Manuel Ángel Castillo, este racismo:

*"... Se expresa en una gama extensa de manifestaciones de discriminación hacia la población indígena. Este rasgo, si bien tiene una connotación de clase, ha permeado extensas capas de la población no indígena y se evidencia en un sin número de actitudes cotidianas. Pero lo que es peor, toda esta ideología del racismo se ha convertido en el soporte superestructural de un proceso de marginación, explotación, manipulación y abuso de la población indígena, que incluye- en la práctica- el contenido y orientación de las políticas del Estado"(Castillo, 1991:8)*

Durante el siglo XIX, el positivismo y el "darwinismo social", alimentaron el resurgir del *indigenismo racista o genético*, fundado por Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento y dominante en todo el pensamiento nacionalista de México hasta la revolución de 1910, y de un darwinismo criollizado, en otros países, lo que dará lugar a pensamientos pesimistas del tipo siguiente: "la imposibilidad de progreso debido al gran número de indígenas".

"... La raza india es una rama degenerada y vieja del tronco étnico del que surgieron todas las razas inferiores. Tiene todos los caracteres de la decrepitud y la ineptitud para la vida civilizada. Su carácter, dotada de una vida mental casi nula, apática, sin aspiraciones, es inadaptable a la educación. Perú debe su desgracia a la raza indígena".<sup>5</sup>

Algunos de ellos no advierten que el carácter y situación del indio como un "efecto natural", sino como el resultado de las relaciones de dominación coloniales<sup>6</sup>. Ellos consideran que el indio está condenado a desaparecer, fusionado con los criollos, para dar con una raza auténticamente latinoamericana, único modo de poder avanzar de cara al progreso. El *mestizo* es ese hombre nuevo en que el país tiende a proyectar su concepción total de destino colectivo. El gran cantor del mestizaje es el mexicano José Vasconcelos<sup>7</sup>, quien invoca a Mendel, contra Darwin y Spencer, para afirmar que los cruces genéticos mejoran todas las razas. El mestizaje para él, es "la esperanza del mundo", aunque éste tiene la esperanza de que al final de varios cruces, el resultado sea una raza blanca, pues piensa que los caracteres indios son recesivos.

Las estructuras del poder político colonial consagraron los principios de superioridad étnico-racial apoyados en las teorías sociales provenientes del derecho romano, el mundo griego y el

---

<sup>5</sup> Clemente Palma, El porvenir de las razas en Perú, citado por Roitman, (1996: 39)

<sup>6</sup> Francisco Pimentel, mexicano, 1864 en su " Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena y medios de remediarla" Javier Prado, peruano y Justo Sierra, Andrés Molina Enríquez. Citados por Favré, (1998)

<sup>7</sup> En "La razón cósmica" de 1925 y en "Ideología, una interpretación de la cultura iberoamericana" de 1922. Favré, (1998)

humanismo cristiano. En esta época, se aplicaron unas políticas de *apartheid* social, político y cultural. Los indios fueron categorizados como "menores de edad", sus bienes pasaron a ser administrados por los representantes de la Corona, quienes se convirtieron en dueños efectivos de sus vidas y de sus tierras. Los utilizaron como mano de obra en haciendas, obrajes y servicio doméstico (las *naborías* o sirvientes domésticos y los *tamemes* o cargadores), a la par que eran excluidos de la vida social y política. Se consolidaron las bases de un caciquismo y un paternalismo como forma de control político, social y cultural de la sociedad blanco-mestiza sobre los indios.

Las políticas indigenistas basadas en esta ideología racista (biologicista), pueden clasificarse en tres tipos. Las destinadas al *exterminio* de las poblaciones indígenas, consideradas lastres para el desarrollo y despegue económico de cada país. Las políticas *segregacionistas*, llevadas a cabo por los franceses e ingleses en sus colonias y por la colonia española con la creación de "pueblos de indios", basadas en un racismo cultural, que juzga a estas culturas, como insuficientemente desarrolladas y civilizadas. El etnocentrismo es el eje de las convicciones discriminatorias respecto a las culturas y costumbres no occidentales.

En 1680, se publican las *leyes de indias*, anulando todo derecho anterior a la llegada de los europeos. Los indios se vuelven súbditos de la corona y se crea una república especial en América constituida por la unión de varias comunidades lugareñas, con personalidad jurídica y autoridad elegida anualmente los indios no pueden estar en ellas más de tres días. Esta separación en dos sociedades mono-racistas se convierte en un problema cuando empiezan a aparecer ciudadanos zambos, mestizos y mulatos que no encuentran lugar en ellas. El *estatus* que el indio goza es bajo, pero estas leyes garantizan su reproducción y evitan el genocidio.

Las políticas que fomentan el *mestizaje* como solución al subdesarrollo nacional, están ligadas a ciertas tesis y movimientos nacionales y populistas, que acentúan las ideas de "igualdad" entre todos los habitantes de un país, obviando las diversidades culturales de los pueblos que lo habitan. Estos postulados integristas, para los que la identidad ciudadana se antepone a otras identidades, ensalzan el valor de los indios del pasado, aunque paradójicamente, se discriminan a las modernas comunidades indígenas que no gozarán de un reconocimiento como sujetos políticos y sociales capaces de desarrollar discursos y propuestas propias. Como resultado de estas nociones, se propicia la marginalidad de las comunidades indias.

#### *Tesis Civilizatoria o Evolucionista.*

Estas tesis consideran que las diferencias culturales y étnicas entre pueblos y culturas no deberían estimarse como variables a considerar, pues parten de que todos los individuos son "ciudadanos" y poseen los mismos derechos, con las únicas diferencias del grado de "evolución civilizatoria" en el que se localicen.

La época de la conformación del "evolucionismo" es, históricamente, la época de la irreversible consolidación de la revolución industrial en Europa y del surgimiento del colonialismo moderno. A partir de las nociones de "progreso" y "civilización", los evolucionistas construirán esquemas que historiográficos de la humanidad, en el que el desarrollo del hombre transcurre por un paulatino camino de ascenso imparable, que despunta en las etapas más primitivas hasta las más avanzadas<sup>8</sup>, cuyo punto final eran las sociedades capitalistas. La colonización es percibida como un elemento catalizador del "progreso" en las sociedades primitivas indígenas, asentadas en América Latina.

Esta acepción se opone a la tesis indigenista, pues considera el carácter fundamental de la identidad latinoamericana se basa en la cultura occidental, y aunque se acepta que la modernidad en América Latina ha sido tardía e incompleta, debido a la inmadurez cultural alcanzada por los pueblos precolombinos, se afirma que "occidente" sigue teniendo un fuerte papel en este espacio. Para ellos, los componentes indígenas que aún perviven van a ir desapareciendo a medida que se implante la modernización.

La corriente de la ideología de la "modernización" va a ser defendida por los líderes de la independencia en América Latina, que intenta traspasar el espíritu ilustrado de la revolución norteamericana y francesa, al escenario latinoamericano, obviando las identidades colectivas y "diferenciales" y tratando a los ciudadanos como "individualidades" que comparten unos mismos derechos.

Cuando llega la independencia, el pensamiento nacionalista se fragua en tono a una idea nacional basada en los principios *jeffersonianos* y en la Francia revolucionaria, obviando el pasado indígena precolombino, ya que juzgan que la nación es una simple asociación contractual de individuos libres e iguales, así, solo reconocen al indio en tanto que sujeto de derecho, intentando evitar las diferencias étnicas y de clase.

Esto repercute en las medidas que, en todos los países americanos, a lo largo del siglo XIX, se llevan a cabo. El proceso de privatización territorial y la expulsión de la ley del término "indio", y el desmantelamiento de las "leyes de indios" que eran un modo de protección de los mismos propicia la pérdida de la personalidad jurídica y la extensión territorial legal de las comunidades indígenas.

Los nuevos estados-nación constituyen las libertades individuales basadas en el reconocimiento jurídico del acceso a la propiedad privada, la práctica política permitió otorgar el grado de ciudadano a quien pudiese demostrar su riqueza material. Los efectos más negativos de estas reformas fueron la anulación de los viejos derechos de propiedad comunal que mantenían los

---

<sup>8</sup> Autores como Morgan, proponen tres estadios de desarrollo evolutivo, que denomina con los términos de "salvajismo", "barbarie" y "civilización". Todas las sociedades son incluidas en algunas de estas etapas de desarrollo. Las sociedades capitalistas serán incluidas en el estadio de la "civilización". (Morgan, 1973)

pueblos indios conquistados. Se produce la desaparición de la *indianidad* en *ciudadanía*. El colonialismo externo es sustituido por una forma brutal de colonialismo interno que se mantendrá en algunas partes de América Latina hasta mediados del siglo XX.

Los nuevos dueños de los países independizados terminaron por convertirla en la ideología que fundamento el colonialismo interno. El despojo de las tierras a los indios los transformó en campesinos pobres, cuando no en poblaciones expulsadas o serviles. El caciquismo, ya no solo lo ejercía la sociedad blanco-ladina y mestiza, sino cierta oligarquía indígena que comenzó a ejercer de mediadora entre el poder y las comunidades.

### *Tesis Culturalista o Indigenista.*

Esta segunda teoría ya no define al "indio" en función de sus caracteres biológicos o por su "grado de evolución civilizatoria", sino a partir de la valoración positiva de las características *culturales* de los mismos. Esta doctrina hunde sus raíces en la época colonial, alimentada por algunos clérigos de la época. El "indigenismo", de algún es el efecto de la "mala conciencia" arrastrada por los conquistadores europeos, los colonos criollos y los mestizos frente a los indios.

Las tesis indigenistas, postulan que la identidad latinoamericana descansa, en su aspecto esencial, en lo "indígena". El mestizaje es visto aún como solución a la cuestión nacional, pero su significado se modifica, ya no se refiere a la amalgama de razas, sino a la mezcla de las culturas.

En 1511, en Santo Domingo, el dominico Antonio de Montesinos fustiga desde el púlpito el comportamiento inhumano de los encomendadores para con los indios (Favré, 1998) Este sermón, que tuvo repercusión en todo el Caribe, determinó la vocación de Bartolomé de las Casas<sup>9</sup> en su acción de defensa de los indígenas. Desde 1566, este padre enviará a la corte, informes que preconizan una reforma de la institución de la encomienda, así como otras medidas para frenar el genocidio que estaba ocurriendo en América, cuestionando la legitimidad de la conquista y el apelativo de "infiel" que reciben los indios, a los que les reconoce el derecho a la libertad y a la propiedad<sup>10</sup>.

Para De las Casas, la cultura indígena es compatible con la religión católica. Considera que el poder político debería residir de nuevo, en los jefes indígenas, asesorados por eclesiásticos, que llevarían a cabo una "evangelización sin occidentalización", pues estiman que el indio es un buen

---

<sup>9</sup> Bartolomé de las Casas (1474-1566) Este llega a América en 1502, ejerciendo su ministerio sacerdotal en Santo Domingo y Cuba. En 1522 se incorpora a la orden de los dominicos, principales defensores de los indígenas, comienza a evangelizar en Venezuela, después en Guatemala y por último en el estado mexicano de Chiapas, lugar en que acaba siendo el primer obispo en 1543.

<sup>10</sup> En 1550 Carlos V, reúne en Valladolid una comisión para que analicen teólogos y juristas las posturas de Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. No se resuelve nada pero se prohíbe la publicación de un libro con las tesis de Sepúlveda y en cambio, se permite la publicación de "Brevisima relación de la destrucción de las Indias", denuncia de los daños irreparables causados en América por los conquistadores. Esta tesis se convertirá en arma ideológica de las potencias que luchan contra España: Inglaterra y Países Bajos. Es parte de la "leyenda negra" que se teje contra la actuación española en América Latina

cristiano, pues resulta dulce, humilde, pobre, pacífico y obediente. Estas ideas son compartidas por franciscanos<sup>11</sup>, dominicos y agustinos, y por jesuitas, quienes evocan las ideas del cristianismo primitivo, en una compostura de utopismo renacentista y milenarismo medieval<sup>12</sup>.

El divorcio entre españoles de América y criollos, con los españoles de España, va a ir adquiriendo un cariz más político, lo que propicia el diseño de proyectos políticos ajenos a la metrópoli española<sup>13</sup>. En el siglo XVII, uno de ellos escribirá lo siguiente: "... (*Los españoles*) nacidos en esta tierra son extranjeros en su propia patria".

Los criollos inician el descubrimiento del pasado precolombino, proceden a valorizarlo, elevando estas civilizaciones a la dignidad de la antigüedad clásica. El establecimiento de una filiación espiritual con aztecas e incas para identificar el espíritu *nacional*, va a ser promovido por los criollos mexicanos, quienes recuperan el pasado glorioso azteca, apoyados por el trabajo de historiadores y la construcción de monumentos con alusiones a los mismos. También en Perú se establece una corriente de mistificación del pasado, que arranca en el siglo XVII<sup>14</sup>, donde el *quechua* comienza a ser empleado por los propios criollos, en obras literarias y de teatro, y en la cotidianidad, como un modo de diferenciarse de los españoles peninsulares.<sup>15</sup> Sin embargo, estos criollos van a seguir tratando cruelmente a los indígenas a la que tienen avasalladas en sus inmensas propiedades. El *neoincaísmo* y el *neoztequismo* manifiestan un indigenismo puramente arqueológico, utilizan ese pasado para legitimar sus derechos frente a la burguesía peninsular, aunque el pueblo, que en su inmensa mayoría, quedará excluido en estas demandas.

Dos grandes mitos de origen sincrético nacen en el siglo XVII, el primero es la *Virgen de Guadalupe*, en México, que "se le aparece" a un indio, en 1531, en el lugar donde antes se elevaba el templo de la *diosa madre Tonantzin*, acontecimiento que los criollos lo interpretan como un

---

<sup>11</sup> Como el obispo de Tegucigalpa, Cristóbal de Pedraza, que durante el siglo XVI envió diferentes informes al rey denunciando la explotación de los indígenas de Honduras. También el padre franciscano Manuel Jesús de Subirana, (1807-1864), que logró que el gobierno de Honduras cediera y titulara más de 12.000 manzanas de tierra para los pueblos étnicos Pech y Tolupanes. (Hasemann et al. , 1994)

<sup>12</sup> Es el proyecto del jurista Vasco de Quiroga que viaja a México en 1530, creando ciudades hospicio donde no hay españoles, la gente trabaja seis horas y hay rotación de trabajo, donde se prohíbe la propiedad privada y se distribuye todo en función de las necesidades. Salud y educación son gratuitas y obligatorias, más tarde este mismo proyecto lo llevan a cabo los jesuitas en Perú, en Bolivia y en Paraguay Son 50 *falasterios* que perviven hasta que expulsan a los jesuitas de América Latina. (Favré, 1998)

<sup>13</sup> En países como Perú, Gonzalo Pizarro (hermano del conquistador) va a encabezar una revuelta de encomendadores. Proyecto casarse con una princesa india y restaurar el imperio inca

<sup>14</sup> En el siglo XVII, poetas como Carlos de Sigüenza y Góngora, Francisco Antonio Fuentes y Guzmán, o Sor Juana Inés de la Cruz celebran la tierra americana, y critican a la insaciable España que le roba sus riquezas. Un espíritu patriótico impregna los trabajos científicos (Francisco Javier Clavijero, Juan Ignacio Molina, Hipólito Unanue y Juan de Velasco) a lo largo del siglo XVIII, que critica las producciones europeas antiamericanas.

Garcilaso de la Vega, criollo, (1539-1616) es su autor (" Comentarios reales de los incas" pinta una sociedad idílica donde no hay males), en 1782 este libro es prohibido por la corona española, el cual va a ser leído en toda América como un referente del orgullo nacional, tanto por parte de criollos como por parte de la poca aristocracia indígena que aún pervivía. (Favré, 1998)

<sup>15</sup> En Perú, los marqueses de Valle Umbroso contestan a las misivas de España en Quechua, renuncian a sus títulos nobiliarios e inventando un antepasado inca, se yergue como descendiente de nobles indios. En esa época, se apoya a los artistas que cultivan el estilo incaizante. (Ibídem : 26)

reconocimiento que le hace dios a esa tierra. Rápidamente adquiere el aspecto de un culto patriótico, convirtiéndose en la expresión religiosa de la disidencia criolla<sup>16</sup>.

El segundo mito cristaliza alrededor de la figura de Santo Tomás, de quien se dice que visitó América, cuyas poblaciones había convertido 16 siglos antes de la llegada de los españoles. En México se convierte en la figura de *Quetzalcóatl*; en Perú, se convierte en *Huiracocha*; en Brasil sería el dios *Pay Zumé* (Favré, 1998:28) Algunas similitudes entre las culturas precolombinas y la religión cristiana afianzan este mito. Todo esto va a acrecentar una vía a favor del separatismo.

"... Frente a una cultura como la nuestra, inspirada fundamentalmente en el uso adecuado de una tecnología que constantemente se transforma por los descubrimientos científicos (...), frente a una organización compleja como la nuestra, en la que el individuo no es solo parte de la pequeña comunidad que habita, sino que además está ligado a los problemas de entidad a la que pertenece su comunidad, y de la nación misma, existen grupos atrasados que forman comunidades a las que hay que ayudar para lograr su transformación en los aspectos económico, higiénico, educativo y político; es decir, en una palabra, la transformación de su cultura (...) lograr esa transformación, es lo que se llama "aculturación". (Caso, 1980:69-70)

A fines de la primera guerra mundial, la fascinación que Europa ejercía en América Latina toca a su fin. Se produce un retorno al pasado indígena, acompañado de algunos descubrimientos arqueológicos, como las ruinas de Teotihuacan<sup>17</sup>, de Monte Albán, la de los Andes, etc Los hallazgos se integran al patrimonio nacional como ejemplos de la grandeza pasada, adquiriendo intensos contenidos políticos e ideológicos. La particularidad de la identidad americana reside en lo indígena, y en la fusión de la tradición india y europea, de tal modo que se produzca un nuevo modelo cultural original: el modelo de civilización *indolatina* (Favré, 1998:48)

Gonzalo Aguirre de Beltrán<sup>18</sup>, explica que el intercambio y complementariedad entre la cultura indígena y la occidental, va a continuar hasta el momento en que reducirán sus diferencias, fenómeno que califica como "proceso de *aculturación*". Para este autor, ninguna de las dos culturas es superior a la otra, por lo que la transferencia de información debe ser recíproca: Las comunidades indígenas pueden incorporar la ciencia y tecnología para mejorar su nivel de vida y estos pueden incorporar el sentido de la organización colectiva, la manera de percibir y sentir, la producción artística, etc

---

<sup>16</sup> En la actualidad, el día de la Virgen de Guadalupe se producen peregrinaciones de todas partes del territorio mexicano de comunidades indígenas y de toda la población en general, siendo uno de los grandes símbolos actuales de la patria mexicana.

<sup>17</sup> Gamio descubre que estas ruinas en 1922, a la par que publica su famoso libro "La población del valle de Teotihuacan". Este proyecto sobre el descubrimiento de Teotihuacan, contó con el apoyo del gobierno de Porfirio Díaz y del antropólogo ubicado en la corriente del relativismo cultural, Franz Boas, el máximo exponente de la corriente antropológica culturalista. Lo que se pretendía era cimentar el origen de la nación mexicana en las grandezas de las sociedades prehispánicas.

<sup>18</sup> Gonzalo Aguirre de Beltrán, escribe en 1957 su famoso libro "El proceso de aculturación" donde desarrolla este planteamiento.

La propuesta nacional-populista no pretende cuestionar el proceso de dominación étnica ni el sistema de colonialismo interno, sino que reinterpretan las reivindicaciones étnicas bajo una acción estatal conceptualizada como *indigenismo*, asimilando varias reivindicaciones indígenas, sin reconocer los derechos de posesión territorial demandados por sus miembros.

Los discursos indianistas que acentúan la condición étnica de los pueblos indígenas, defendiendo la pluralidad y la diversidad sociocultural de los mismos, se ubican en esta misma corriente teórica. Los argumentos de carácter *conservacionista* son utilizados para la defensa de derechos materiales como el de la tierra. Muchas veces, estos postulados "culturalistas" caen en ciertos "romanticismos" que acaban por definir la identidad como algo esencial e incommensurable, como "comunidades imaginadas" (Anderson, 1993)<sup>19</sup> donde toda la problemática, las contradicciones y los conflictos se suscitan, únicamente, debido al "*choque de civilizaciones*" (Bonfill Batalla, 1990)

Estos postulados, armonizan con las políticas estatales "integracionistas" que se inauguran en 1940, propiciadoras de la integración económica de los pueblos indígenas, en el proceso de modernización, fomentando los rasgos culturales diferenciales como expresiones folclóricas y exóticas. El foro fundacional integracionista, como política indigenista de los estados, fue el Primer Congreso Interamericano Indigenista, celebrado en la ciudad de Páztcuaro (Michoacán) en 1940, desde el que destacados antropólogos, como Aguirre Beltrán, trabajaron para darle fundamento teórico y sentido práctico. Pensaban integrar al indio en la identidad nacional, por la vía de la ciudadanía individual.

El indigenismo no vislumbraba una vuelta al pasado precolombino, buscaba un punto de apoyo para construir un futuro en ruptura con Europa. El apogeo del movimiento indigenista se sitúa entre 1920 y 1970, abanderada por los estados intervencionistas y asistenciales, que querían llevar a cabo un proyecto nacional. El indigenismo no es la manifestación del pensamiento indígena sino una reflexión criolla y mestiza sobre el mismo.

Posteriormente, estos van a ser criticados por pretender conservar como objetos de museos exóticos, a los portadores de las culturas vernáculas, como muestras de una nueva versión de "la teoría del buen salvaje" (Bartra, 1997), idealizadora de un pasado mítico que no ha existido sino en la imaginación de quienes lo postulaban.

### *Tesis Marxista*

"... -"¿Saben por qué los europeos nos sojuzgan y matan?"- "Porque son crueles y malos"- le respondieron. Hatuey replicó: -"No lo hacen solamente por eso sino, además, porque tienen

<sup>19</sup> Las "comunidades imaginadas" son "artefactos culturales" cuyos miembros se agrupan no con base en una interacción cotidiana, observable y real, sino por una identificación en el fondo, ficticia ( Anderson, 1988)

un dios a quien ellos adoran y quieren mucho". Tomó entonces una pieza de oro y agregó: - "He aquí el dios de los cristianos"(...) (De las Casas, 1989:46-47)

Marx es conocido en América Latina desde el siglo XIX, pero su doctrina no tiene auge hasta la revolución rusa de 1917. Estas corrientes de socialismo utópico y "anarcosindicalismo", consideran al indio como un componente indiferenciado de un pueblo, de un proletariado uniformemente oprimido, sin darles más particularidades. Los marxistas<sup>20</sup> interpretan que la relación entre el indio y la sociedad moderna los postra a una condición miserable, fruto de unas relaciones de dominación determinadas.

A finales del siglo XIX, Manuel González Prada asentó las bases de lo que luego se constituiría como el nuevo *indigenismo marxista*. Analiza la ausencia de sentimiento patriótico entre los indios peruanos, que convierten a Perú en un territorio habitado, más que en una nación, debido a la servidumbre que padece el indio. El problema no es de tipo racial, ni cultural, sino que sus causas están generadas por razones sociales y económicas.

José Carlos Mariátegui<sup>21</sup>, también va a sostener que el "problema indígena" deriva de la economía, concretamente se origina por el régimen de propiedad de la tierra (Favré, 1998:53) Esto ocasiona que el indio se empobrezca y se empobrezca también a la nación, lo que lo disminuye como hombre y lo devalúa como trabajador. Este autor considera que sólo cuando mejore su economía, el indio podrá adquirir la calidad de productor y de consumidor que la economía moderna exige, rompiendo con las relaciones "feudales" de producción, lo que impide la aparición de una burguesía y el desarrollo de un capitalismo nacional. Así, la llegada del socialismo no será por medio del capitalismo, sino mediante una ruptura revolucionaria encabezada por el indio, sustituto funcional del proletariado.

En Perú, muchos van a identificar el pasado glorioso *inca* con una especie de sistema comunista justo e igualitario. Las riquezas eran repartidas por el estado, no había crímenes y todos podían comer. Tristán Marof<sup>22</sup>, postula esta teoría y Mariátegui la apoyará, pues piensan que fue en Perú donde se dieron las primeras experiencias de *comunismo primitivo*. Hildebrando Castro Poza<sup>23</sup>, afirma la pervivencia en la actualidad de esos modos tradicionales comunitarios indígenas: cooperación, propiedad colectiva de la tierra, etc, prueba de la tendencia natural del indio al comunismo (Favré, 1998:57)

En la reunión de la III Internacional, que tiene lugar en 1929 en Buenos Aires, se contraponen dos posturas: los que abogan por la disolución de fronteras hacia la constitución de naciones sobre la base de criterios indígenas; y los estalinistas, que la rechazan porque consideran que es imprescindible que una nación posea un mercado interno y los indios no lo constituyen. Para

<sup>20</sup> El antropólogo más emblemático de esta corriente es Godelier

<sup>21</sup> En sus "Siete ensayos e interpretación de la realidad peruana" (1928) (Favré, 1998)

<sup>22</sup> Gustavo Navarro en "La Justicia del inca". (Favré, 1998)

<sup>23</sup> En "Del ayllu precolombino al cooperativismo socialista" (1936) (Favré, 1998)

Mariátegui, el reconocimiento de *naciones indias* solo retrasaría la revolución, pues crearía estados burgueses. Finalmente, este congreso introduce en su programa oficial la controversia en torno a la emancipación de las naciones indias.

El mexicano Vicente Lombardo Toledano<sup>24</sup> se impresiona con la resolución de las cuestiones nacionalistas en la URSS, y aunque cree que México no es un estado multinacional, vislumbra como solución, proceder al diseño de las colectividades territoriales, en función de los diferentes grupos étnicos. Cree que la mejora de la vida del indio corre paralela a una industrialización *proletarizante*, que despertaría su conciencia revolucionaria, proponiendo modelos industriales similares a los del Cáucaso soviético, y distanciándose del agrarismo indigenista.

El partido sandinista nicaragüense, ubicado dentro del espectro político marxista, va a aplicar estos postulados en el período inicial de su gobierno. Ellos aplicarán una política homogénea destinada a toda la población, indígenas y no indígenas, lo que provocará, en el año 1984, el levantamiento de los grupos étnicos de la Mosquitia, lo que los obliga a replantearse las políticas indigenistas, que acaban desembocando en la creación y reconocimiento de dos autonomías regionales en esta zona de la Mosquitia<sup>25</sup>.

Por tanto, se mantendrán los discursos indígenas que ponen más énfasis en la condición de clase<sup>26</sup> frente a la etnicidad, para los que la supresión de las relaciones económicas de explotación, acabará con las diferencias socioeconómicas y favorecerá la igualdad de derechos de los pueblos indígenas.

El movimiento marxista-teológico de la "teología de la liberación", va a obtener un gran impacto también en la conformación de una concepción de lo indígena, desde un punto de vista económico pero también, místico. Es importante analizar las reflexiones en torno al papel de esta ideología en los movimientos guerrilleros en América Latina, integrando componentes milenaristas<sup>27</sup>, mesiánicos y trascendentes a la lógica de la acción colectiva:

"... Esta misa de la guerrilla, en el corazón del bosque quiere ser manifestación de una Iglesia de las catacumbas, de una Iglesia popular sin jerarquía y sin edificio, fundada en la rebelión de los oprimidos y guiada por ideales de justicia, de igualdad y de fraternidad"<sup>28</sup>

<sup>24</sup> En "Un viaje al mundo del porvenir" (1936) (Favré, 1998)

<sup>25</sup> En el artículo 180, se esboza los derechos, en 181 se indica el régimen o institución en el que se ejercerán tales derechos: "El Estado organizará por medio de una ley el régimen de autonomía en las regiones donde habitan las comunidades de la costa Atlántica para el ejercicio de sus derechos". En Gobierno de Nicaragua, (1987) "La Gaceta", 9 de enero de 1987.

<sup>26</sup> El enfoque "marxista" para el análisis de la realidad de los indígenas campesinos se desarrolló principalmente durante los años 70. El caso de las posturas iniciales del movimiento sandinista nicaragüense que defendían este enfoque "ortodoxo marxista" provocó la guerra civil con los grupos étnicos de la Mosquitia, que finalmente condujo a una reconsideración de sus planteamientos y a la aceptación de los derechos políticos, jurídicos y legales de los mismos sobre la base de su condición étnica. En la actualidad, la Mosquitia nicaragüense cuenta con un sistema político autónomo en la década de los noventa.

<sup>27</sup> Para Eric Hosbawm, el milenarismo se caracteriza por tres elementos: el rechazo total al mundo presente y la búsqueda apasionada de un mundo mejor; que este mundo de hoy va a tener un fin, para ser luego enteramente reconstruido (Apocalipsis); y la incertidumbre en torno a cuando llegará ese fin. (Hosbawm, 1966)

<sup>28</sup> Yvon Le Bot, realiza un pormenorizado de análisis en torno a la influencia de la teología de la liberación en la guerrilla y en las comunidades donde se desarrolló el conflicto guatemalteco. De nuevo, cuando analiza el movimiento zapatista, vuelve a

La teología de la liberación se desliza hacia una nueva forma de religión campesina, ayudada por el lugar que atribuye a valores éticos, centrales en todas las religiones y utopías campesinas. Es ante todo una práctica y una ideología sobre y para los pobres, que ha tenido una relativa eficacia en la determinación del ideario de la acción colectiva de los movimientos indígenas marxistas latinoamericanos.

Las críticas a la posición marxista consideran que la mistificación aparece también cuando se habla de clases sin referirse a las razas oprimidas o a las minorías coloniales. Consideran el énfasis únicamente en la simple lucha de clases, sin plantear el problema de las poblaciones marginadas y las minorías coloniales, es no comprender el carácter de esa lucha en el neocapitalismo y el neocolonialismo (González Casanova, 1978:19-22)

#### *Tesis Histórico-social o Panindianista.*

Para este paradigma, el grupo étnico puede definirse como un conjunto de individuos delimitados por una frontera de relaciones de oposición entre un grupo y otro, biológicamente autoperpetuado, donde todos los miembros comparten el mismo conjunto de valores culturales, en el que se establecen redes de comunicación e interacción y en el cual, cada individuo posee el sentido de membresía que lo identifica con su propio grupo (Gallo Ambrosio, 1988:553)<sup>29</sup>

El indio, desde esta perspectiva, además de ser un sujeto diferenciable por rasgos somáticos o manifestaciones culturales comunes, tiende a identificarse por o con un "nosotros", que, en términos generales implica el sentirse "perteneciente a"<sup>30</sup>.

Para este paradigma, el indio surge como tal en el proceso de conquista, dominación y explotación colonial (Martínez Pelaez, 1979:568) El indio es el resultado de la conversión de la masa de naturales conquistados en clase social de los indios siervos. Antes de la invasión no había indios, sino pueblos particularmente conquistados (Bonfill Batalla, 1990) En un texto del siglo XVI, un cronista recoge las quejas de los indios del Sinú (hoy Cartagena):

"... De lo que decía el Papa (...) Había hecho merced de aquella tierra al rey de Castilla, dijeron que el Papa debía estar borracho cuando lo hizo, pues daba lo que no era suyo, y que

---

enfatar esta tesis, subrayando el papel de la diócesis de San Cristóbal de las Casas en la constitución de la estructura organizativa y la legitimación de la génesis del movimiento zapatista. (Le Bot, 1992 268-290; 1994: 45-48)

<sup>29</sup> Autores como el mexicano Xib Rúiz Hernández, califican esta corriente como "posindigenista", pues considera que la cuestión no estriba en la problemática indígena, sino en el "indigenismo" como un conjunto de suposiciones, instituciones y prácticas. (Ruiz Hernández, 1993)

<sup>30</sup> Para Thompson, en su obra, "La formación de la clase obrera en Inglaterra", la clase social es una formación histórico-social, ella misma es parte activa de su propia formación. Un proceso de "autodefinición" contribuye a la construcción de la clase obrera inglesa. Esta construcción aparece como un proceso de "unificación", entre ciertos elementos objetivos y de representaciones subjetivas. La formación de la clase se nutre principalmente de las "experiencias colectivas" en el trabajo, familia, en las relaciones de vecindad y en la religión. No se define aisladamente, sino en relación con las otras clases sociales. Los "intereses comunes" y la "conciencia de clase" también es producto de este proceso de formación.

el rey que pedía y tomaba la merced, debía ser un loco, pues pedía lo que era de otros, y que fuese allá a tomarla que ellos le ponían la cabeza en un palo, como tenían otras(...) Y dijeron que ellos sí eran señores de su tierra y que no había menester otro señor"<sup>31</sup>

El *indianismo*, desarrollado a partir de 1970, pretende ser realmente la expresión y la voz de los indios, estos van a criticar las concepciones indigenistas. Poco a poco, el acceso a la educación dominante de estas comunidades, hizo posible que se creara un grupo de dirigentes indígenas que tomaron conciencia de su condición de explotados y marginados. Se reconocen colectivamente con la lucha de los pobres y se constituye una categoría de *pueblo* cuyo contenido deviene en fuerza política y social, esto supone superar las viejas concepciones de una vanguardia obrera y de clase.

Se unen pueblos indígenas, con pueblo trabajador y con los movimientos ciudadanos.

Alguno de los movimientos indígenas va a intentar compatibilizar la doble condición étnica y de clase<sup>32</sup>, pues consideran que la explotación que sufren como pueblo es de doble carácter: sociocultural y económico. Esto favorece el establecimiento de alianzas con otros actores sociales con los que comparten problemáticas económicas comunes. Para ellos, los movimientos indígenas no pueden reducir su lucha a cuestiones étnicas, en cuanto forman parte de la actual estructura económica y sociopolítica global, y son parte del sistema de mercado mundial. Frente a las posturas "culturalistas"<sup>33</sup> que defienden el derecho político indígena sobre la base de la importancia de su pasado, estas tendencias conciben a los movimientos indígenas como figuras contemporáneas fuertemente vinculadas a los sistemas políticos y económicos nacionales e internacionales.

Hoy, la lucha por una democracia de contenido multiétnico se ha erigido como una propuesta viable en los países democratizados, depositando en el debate público, el reconocimiento jurídico-institucional a la autodeterminación regional como opción efectiva de autogobierno y democracia plural. La autonomía es un punto de inflexión donde se concretan los proyectos de democracia multiétnica<sup>34</sup>.

Es de destacar el levantamiento zapatista de enero de 1994, donde el proyecto de autonomía y estado multiétnico se inserta en otro más amplio de democracia nacional e incluso mundial, que cuestiona las formas del "nuevo colonialismo global"<sup>35</sup>, de lucha contra la globalización excluyente. En Chiapas, el movimiento no ha pretendido derribar el poder, sino transformar su ejercicio en una práctica democrática en la que se reconozcan los derechos anunciados en la Constitución.

<sup>31</sup> B. De las Casas, 1961: 322, citado por Hasemann, (1998:181)

<sup>32</sup> Para el antropólogo mexicano Héctor Díaz-Polanco, el movimiento zapatista chiapaneco representa esta tendencia ideológica, en cuanto relaciona la situación de los indígenas chiapanecos con la estructura económica mundial dominante, proponen un proyecto político de carácter nacional sin olvidar las peculiaridades culturales étnicas que se reflejan en su organización, discurso y cosmovisión global

<sup>33</sup> Esta postura fue defendida por el antropólogo mexicano, Guillermo Bonfill Batalla, que intentó construir un proyecto indígena propio, sin recurrir a las visiones de otros movimientos no indígenas, vaciando de contenido clasista la interpretación de la situación marginal de los indígenas. (Sánchez, 1999: 91-94)

<sup>34</sup> Este modelo se ha puesto en funcionamiento en Nicaragua, durante el gobierno del Frente Sandinista de Liberación Nacional, reconociendo el derecho a la autodeterminación regional de la Mosquitia, lo mismo ocurrió con el reconocimiento explícito en la constitución de 1990 de Colombia, por ejemplo.

<sup>35</sup> Roitman y Casanova, 1996: 18

"... Algunos preferirían, sin duda, un movimiento indígena menos politizado y más folklórico, "mágico" de ser posible (...) es desde luego su derecho desear que el pensamiento indígena se vuelva refractario a la ideología marxista e incluso al progreso y hasta pensar que el único indígena auténtico es el indígena en conserva, si es posible for-export, para alimentar el "pecado" de la civilización. Todo ello no autoriza a deformar las tesis del movimiento indígena (...) que no dice que las reivindicaciones culturales tienen que pasar por las clasistas, sino que buscan un justo equilibrio entre la cuestión de clase y la cuestión étnica"<sup>36</sup>.

Las políticas indígenas que se corresponden a este enfoque, serían aquellas ubicadas en el llamado "paradigma multicultural". El "multiculturalismo" o las "políticas de reconocimiento", se ha concebido en Canadá como una variante democrática de las políticas de integración, esto es, como:

"... Una doctrina oficial, con su correspondiente conjunto de prácticas y políticas públicas, mediante la cual las diferencias etnoraciales se promueven e incorporan formalmente, como componente integral del orden político, social y simbólico" (Colom, 1998:13; Lamo de Espinosa, 1995)

El Convenio 169 aprobado por la Conferencia General de la OIT en 1989 y ratificado por un número considerable de países, es el primer instrumento internacional que explícitamente descarta el "enfoque asimilacionista" que ha sustentado las políticas de los gobiernos durante decenios (Convenio 107 sobre poblaciones indígenas y tribales de 1957). Trata un significativo número de derechos de las etnias indígenas a la tierra, condiciones de empleo, salud, educación, participación y consulta con las etnias además del establecimiento de obligaciones de los gobiernos hacia estos pueblos. Esta reforma les reconoce el derecho a disponer de un territorio y de autogestionar su desarrollo. Pero tiene ciertas limitaciones, pues no recoge los derechos políticos vinculados a la "libre determinación de los pueblos". Desde la perspectiva autonomista, se plantea que de poco vale el reconocimiento de los derechos socioculturales y económicos sino se dispone de los instrumentos e instituciones políticas para hacerlos efectivos en la práctica.

Esto plantea muchos desafíos: *Quién y el qué*. El *quién* tiene que ver con la definición y la consideración de "pueblos"<sup>37</sup>. El convenio 169 se utiliza este término pero aclara:

"... La utilización del término "pueblo" en este convenio no deberá interpretarse en el sentido de tener implicaciones alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional"

---

<sup>36</sup> Agustín Cueva "Los movimientos en el Ecuador contemporáneo: el caso del movimiento indígena" En Roitman y Castro (comp) (1990: 332)

<sup>37</sup> El gobierno mexicano ha procurado que prevalezca la idea de "pueblos" como poblados o comunidades dispersas con ciertas características socioculturales, pero sin posibilidad de constituirse como sujetos político, es una manera de negar, en la práctica, el derecho a la autonomía que se acepta el discurso, y también restringiendo el ámbito territorial a las comunidades.

El grupo de trabajo de la ONU ya se halla trabajando en la futura Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, y está en debate el uso o no de esta concepción restrictiva del sentido de "pueblo". Se está barajando la posibilidad de introducir el "derecho de los pueblos a la libre determinación", pues este ya ha sido incorporado al Proyecto de futura Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA en septiembre de 1995 (Díaz-Polanco, 1998:32)

#### LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD COLECTIVA: ENTRE EL "DESEO" Y LA "REALIDAD".

Las identidades colectivas son consideradas por las actuales corrientes teóricas, como las consecuencias de los procesos de construcción del sentido atendiendo a un conjunto relacionado de atributos culturales a los que se le da prioridad frente a otros elementos, en un contexto histórico determinado. A partir de la premisa de que todas las identidades son construidas, lo importante es saber cómo, dónde, desde qué, por qué y para quién.

Al abordar este complejo debate en torno al significado de la identidad, se propone realizar una distinción conceptual entre tres elementos, a fin de esclarecer y facilitar la comprensión de la relación entre el alcance de la etnicidad y la razón de la acción colectiva de las comunidades indígenas. Estos tres elementos que diferenciamos de un modo didáctico, son las "precondiciones étnicas", las "identidades étnicas" y las "identidades políticas".

Las dos *fases de metamorfosis* que modulan el procedimiento de construcción de la representación de la identidad colectiva en una comunidad étnica, son, por un lado, el que enlaza las "precondiciones étnicas" de un pueblo, o sus rasgos diacríticos, con su la representación de la "identidad étnica" de carácter colectivo y que es compartida por todos sus miembros; y por otro, el que vincula esta "identidad étnica" de carácter social, con la representación simbólica de la "identidad política" consciente, racional y legitimadora, fruto de los procesos de interpretación y significación que se generan en la población.

Las *precondiciones étnicas* o el *stock cultural* se construyen a partir de ciertos conceptos como el de "pueblos originarios", lengua autóctona, intersubjetividad colectiva (*self-identity*), tradición oral, derecho consuetudinario, forma de organización, cosmovisión, forma de expresión artística y estética, etc, que sirven como pilar o "caja de herramientas" <sup>38</sup> para la posterior construcción y representación de las "identidades étnicas y sociales" indígenas.

---

<sup>38</sup>La socióloga Ann Swidler, ha propuesto una noción de "cultura" como "una caja de herramientas" (o repertorios) que contiene símbolos, historias, rituales y representaciones del mundo, que las personas pueden utilizar en diversas configuraciones para resolver diferentes tipos de problemas". Son componentes culturales (a veces antagónicos) de la construcción de "estrategias de acción", fruto de la selección de unos elementos sobre los otros, en función de una u otra coyuntura política. En Corcuff, 1998: 93

Para Gunter Dietz (1999), la "cultura" se reproduce a través de la "práctica cotidiana" que impulsa procesos de "rutinización" que acaban estructurando dicha "praxis"<sup>39</sup>, lo que le permite al actor social moverse entre los aspectos "objetivados" de la misma (instituciones, rituales, significados preestablecidos, etc), como entre los aspectos "subjetivados" (la conciencia práctica del actor social). Esto genera un campo de prácticas y representaciones culturalmente específicas, un "hábitus" (Bourdieu, 1988), que acaba convirtiéndose en "sentido común"<sup>40</sup>. La reproducción cultural se hace por una necesidad social, o sentido práctico que deviene "naturaleza".

La cultura rutinizada se convierte en "recurso identitario" para impulsar procesos de "etnogénesis", volviéndose de algún modo, "identidad étnica". Estos procesos de etnogénesis o reafirmación étnica, implican una reordenación "no arbitraria", sino guiada por "matrices identitarias" fruto de factores endógenos y exógenos. Para Dietz, la "identidad étnica" supone un acto discursivo consciente, de comparación, selección y significación de determinadas prácticas y representaciones culturales como "emblemas de contraste" (Giménez, 1994, en Dietz, 1999) en la situación intercultural. La "identidad" no es un hecho arbitrario, sino que está limitada por los "hábitus" y por las "praxis culturales"<sup>41</sup>.

Pero la *identidad étnica* no puede explicarse solo como una continuidad cultural, pues la identificación puede encontrarse aún después de que el grupo ha perdido la mayor parte de sus tradiciones culturales<sup>42</sup>. La manifestación de la *identidad étnica*, se produce con relación a situaciones económicas, sociales y políticas determinadas, que generan procesos colectivos de racionalización en torno a su "subjetividad individual y colectiva"<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Giddens postula que "... Que una *sentimiento de confianza en la continuidad del mundo de objetos así como en la trama de la actividad social, tiene sus orígenes en ciertas conexiones especificables entre el agente individual y los contextos sociales a través de los cuales esos agente se desenvuelve en el curso de una vida cotidiana. Si el sujeto no se puede aprehender salvo a través de la constitución reflexiva de actividades cotidianas en prácticas sociales, no podemos comprender la mecánica de la personalidad si no consideramos las rutinas de vida cotidiana por las que el cuerpo pasa y que el agente produce y reproduce. El concepto de "rutinización", fundado en una conciencia práctica, es vital para la teoría de la estructuración. Una rutina es inherente tanto a la continuidad de la personalidad del agente, al paso que él anda por las sendas de actividades cotidianas, cuanto a las instituciones de la sociedad, que son tales en virtud de su reproducción continuada*" (Giddens, 1995:94-95)

<sup>40</sup> El "sentido común" se convierte en un poderoso mecanismo de homogenización de la praxis cultural, que acaba resultando "cultura propia" (Bourdieu, 1988)

<sup>41</sup> Muchos movimientos sociales étnicos van a apreciar la conservación de su cultura, de sus rasgos adscriptivos pues ésta va a funcionar como el elemento "político" que los legitima en su acción colectiva. Son movimientos políticos contruidos, en algunos casos, para favorecer una coyuntura que privilegia a los indígenas frente a los "no indígenas". Pero los movimientos indígenas con fuerte identidad étnica, no siempre gozan de un *stock cultural* exótico, singular y radicalmente distinto al hegemónico. El proceso de "racionalización" de su "subjetividad colectiva", ha propiciado la existencia de fuertes lazos de cohesión social y una autoconciencia de sujeto grupal diferenciado, que no tienen por qué basarse en "hechos diferenciales" pintorescos, insólitos o genuinamente "puros". Es probable que en los grupos sociales con fuertes identidades étnicas, emerjan "identidades colectivas" politizadas y compartidas por la mayoría de sus miembros, pero no siempre ocurre así.

<sup>42</sup> Existen movimientos indígenas con débil identidad étnica, pese a que gozan de rasgos étnicos y culturales diferenciados del resto de la sociedad hegemónica. Todo esto se traduce en una frágil, débil y precaria autopercepción de su identidad étnica (*self-identity*). La falta de una racionalización del "hecho diferencial" les impide autoperibirse como "diferentes". Suelen ser pueblos con fuertes crisis demográficas, con una estructura económica de subsistencia, una estructura social fracturada y desintegrada y una cultura atravesada por procesos de hibridación o "creolización" (Erickson, 1995, en Dietz, 1999), con otros sistemas culturales cercanos. Las organizaciones políticas que se gestan en estos grupos, se caracterizan por ser de tipo caudillistas o gestionistas, pues la "identidad política" es minoritaria, tenue y difusa. Esto desencadena situaciones críticas de "conflictos de legitimidad" entre los líderes y las comunidades que pretenden representar.

<sup>43</sup> Siguiendo la misma argumentación, Marta Lois (2000) en su reciente tesis doctoral reflexiona en torno a las definiciones de identidad utilizadas en los tres modelos teóricos propios de la ciencia política: el comunitarismo, liberalismo y la denominada corriente genealógica. Para esta autora, existen tres dimensiones diferenciadas en el concepto de "identidad": la autoidentidad, la identidad lógico-filosófica y la identidad política. La denominada "autoidentidad" se define específicamente a través de tres coordenadas claves: la *continuidad* (definición sociodiscursiva constante de uno mismo a lo largo de la vida), la *unidad* significativa (frente a la diferencia) y el *reconocimiento* (propio y de los "otros"), que funciona como un mecanismo de

La "identidad colectiva étnica" deviene "comunidad imaginada" (Anderson, 1993) construida a partir de la "biologización" de las diferencias culturales, la invención de tradiciones históricas, la "territorialización" de los espacios propios y la "temporalización mitologizante" del pasado, que a través de la selección de ciertos "emblemas de contraste" objetivados, acaban convertidos en "marcadores étnicos". Esta se muestra como un producto generado a través de un proceso de reflexión, cálculo, meditación, racionalización y de auto-definición deliberada y consciente de la subjetividad del individuo y del grupo.

La *identidad política*, en cambio, requiere de un desarrollo autoreferencial y politizado, de un proyecto colectivo de futuro y de una definición del "sujeto" en su relación con el "otro". La identidad política<sup>44</sup> se elabora a través de procesos contruídos, precarios y contingentes que contribuyen a la constitución de una "noción del sí mismo", de una auto-valoración, y de la toma de conciencia ciudadana, en este caso, del "ser indio" dentro de la esfera pública, como "estrategia contrahegemónica" o arma política de legitimación de las reivindicaciones de la comunidad étnica.

La identidad política resulta un producto de la modernidad y del nacimiento del individuo occidental, muy vinculado al sentido de "emancipación" entendido como lucha y negociación en el espacio público para no someterse a la "dominación del poder" (Lois, 2000:45) Emerge de un proceso incierto, abierto y contingente de articulación de valores, acciones, identidades y antagonismos sobre lo "social" (Máiz, 1995:19) que es sometido a las restricciones y oportunidades del entorno.

La identidad política resulta más eficaz cuando existe un "contexto de negación" o conciencia traumática de su desaparición. Un ejemplo de ello se encuentra en la génesis de muchos movimientos indígenas, pues en muchos casos, la pequeña y mediana burguesía, embutida en estas redes modernas de mercado, suelen ser el principal motor de los movimientos indígenas (Le Bot, 1997:40, Bruguete, 1999), que lejos de movilizar a los sectores tradicionales de las comunidades indígenas, germina y se desarrolla en el seno de sectores de la población indígena que se han alejado de los "usos tradicionales"<sup>45</sup>.

---

integración social que fusiona los deseos, afectos e intereses del individuo y otorga sentido a la acción pasada, presente y futura del mismo.

<sup>44</sup> Demetrio Cojtí, utiliza el término de "identidad cultural" definida como aquella en la que el núcleo de identidad es la cultura interiorizada por los miembros de la etnia o nacionalidad, es decir, la interiorización del conjunto de principios (creencias, valores y normas), representaciones colectivas, modelos y códigos de referencia (estereotipos culturales) que ha adquirido, cree y practica cada miembro y que están organizados en o por una orientación general o "proyecto de identidad", definida como la voluntad de ser lo que se es étnicamente, la voluntad de existir como pueblo singular y la intención de mantener y desarrollar una cultura propia. (Cojtí, 1995).

<sup>45</sup> Además de las tipologías weberianas en torno a las elites sociales y a los correspondientes criterios de legitimación (tradicional, carismática, legal-racional), otros autores como Luc Boltanski y Laurent Thévenot han clasificado seis registros de "justificación pública": a) *la cívica*, basada en la voluntad colectiva y la igualdad; b) *la industrial*, basada en la eficacia y la competencia; c) *la doméstica*, basada en las relaciones de confianza personales; d) *la de opinión*, basada en el reconocimiento por parte de los demás; e) *la mercantil*, basada en el mercado; y f) *la inspirada*, basada en el vínculo inmediato entre la persona y una totalidad (dios, el arte, etc) En Corcuff, (1988: 96)

Hechos diferenciales, identidades étnicas e identidades políticas, son tres elementos interrelacionados por vectores políticos y sociales, que trastocan sus vínculos causales y generan efectos en las formas y estructuras de la movilización y en los proyectos colectivos de sus miembros.

## BIBLIOGRAFÍA

- Academia Mexicana de Derechos Humanos (1989): *Manual de documentos para la defensa de los derechos indígenas*. México. Academia Mexicana de Derechos Humanos.
- Aguirre Beltrán, G. (1975): "Un postulado indigenista", en *Obra Polémica*, SEP-INAH, México
- Alcine Franch (comp.) (1990): *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid. Alianza.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y OIT (1991): *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. USA. NNUU.
- Anderson, B. (1993): *Las comunidades imaginadas*. México. FCE.
- Bailón Corres, J. (2000): *Pueblos indios, élites y territorio*. México. Colegio de México.
- Barral, A. (1992): *Rebeliones indígenas en la América española*. Madrid. MAPFRE Colección 1492.
- Barre, Marie- Chantal (1983): *Ideología indigenista y movimientos indios*. México. Siglo XXI.
- Berger, P., Luckman T. (1984): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Bonfill Batalla, G. (1990): *México profundo: una civilización negada*. México. Grijalbo/CNCA
- Bourdieu, P. (1988): *La distinción*, Madrid, Taurus.
- Cabrera Varela, J. (1994): *Las precondiciones sociales de la identidad colectiva en Galicia*. Santiago de Compostela. Sistemas
- Castells, M. (1998): *La era de la Información: Economía, sociedad y cultura*, Vol. II: *El Poder de la Identidad*. Madrid. Alianza Editorial.
- Cohen, J. L.; Arato, A. (2000): *Sociedad civil y teoría política*. México. FCE.
- Colom, F. (1998): *Razones de identidad: pluralismo cultural e integración política*. Barcelona. Anthropos.
- Comunicado del EZLN al pueblo de México, la palabra político-poética de Marcos. La Jornada, 31 de julio de 1994
- De las Casas, B. (1965): *Historia de las Indias*. México. FCE.
- De las Casas, B. (1989): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. México. Fontamara.
- Díaz-Polanco, H. (1996): *Autonomía Regional: la autodeterminación de los pueblos indios*. México. Siglo XXI
- Díetz, G. (1999): *Etnicidad y cultura en movimiento; desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos*, en "Nueva Antropología: Etnicidad y política". N 56. México. CONACULTURA. INAH. Plaza y Valdés.
- Favré, H. (1998): *El indigenismo*. FCE. México.
- García Canclini, N. (1989): *Culturas Híbridas*, Méjico, Grijalbo,
- Giddens, A. (1990): *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid, Alianza
- Giddens, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Debate

- Giner, S. et al (comp.) (1994): *Clase, poder y ciudadanía*. Madrid. Siglo XXI.
- Giner, S. et al (eds)(1998): *Diccionario de sociología*. Madrid. Alianza.
- Giner, S. (1998): *Sociología*. Barcelona. Península. Gonzalez Casanova, P.: (1978): *Indios y negros en América Latina*. México, UNAM.
- Gurr, T. R. (1995): *Minorities at risk: a global view of ethno-political conflicts*. Washington, D. C. United States Institute of Peace Press.
- Hasemann et al (1996): *Los indios en Centroamérica*. Madrid. Fundación MAPFRE colecciones
- Ibarra, P. Tejerina B. (comp): (1998): *Los movimientos sociales*. Madrid. Trotta.
- Laraña, E. (1994): *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*. Madrid. CIS
- Le Bot, Y. (1994): *Subcomandante Marcos: el sueño zapatista*. México. Plaza y Janés.
- Máiz, R. (1995): *La construcción de las identidades políticas*, en la "Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política", "Inguruak". N 13.
- Máiz, R. (1996): "Nación de Breogán: oportunidades políticas y estrategias enmarcadoras en el movimiento nacionalista gallego (1886-1996)", en Revista de Estudios Políticos, Nº 92. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.
- Maíz, R. (1997) *Nacionalismo y movilización política: un análisis pluridimensional de la construcción de las naciones*, en Zona Abierta, Nº 79. Madrid. Pablo Iglesias.
- Máiz, R. (1997): *A idea de nación*. Vigo. Xerais
- Máiz, R. Beramendi, X. (eds) (1994): *Os nacionalismos en Europa: pasado e presente*. Santiago de Compostela. USC. McAdams, D., McCarthy, J, Zald, McAdam et al (comp): (1999): *Movimientos sociales: perspectiva comparada*. Madrid. Itsmo.
- Melucci, A. (1995): *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid. CIS.
- Perez Agote (1986): "Política y Sociedad". Madrid. Alianza.
- Pizzorno, A. (1994): *Identidad e interés*, en "Zona Abierta" Nº 69. Madrid. Pablo Iglesias.
- Roitman, R., González, P. (comp) ( 1996): *Democracia y estado multiétnico en América Latina*. México. La Jornada ediciones
- Sánchez, C. (1999): *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía*. México. Siglo XXI.
- Scott, J. (2000): *Los dominados y el arte de la resistencia*. México. Era.
- Stavenhagen, R. (1996): *Ethnic conflicts and the Nation-State*. New York. UNRISD.
- Stavenhagen, R. (1997): "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina". En Van de Fliert, L. (1997): *Guía para los pueblos indígenas*. México. Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Taylor, C. (1993): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México. FCE.
- Touraine, A. (1993): *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy,
- Varela, J. Alvarez-Uría, F. (1989): *Sujetos frágiles*. Madrid. FCE.
- VVAA (1990): *América Latina, hoy*. México. Siglo XXI. UNU.
- VVAA (1999): *Autonomía Indígena: fundamentos jurídicos y políticos*. México. Secretaría de Formación Política del PRD.
- Warman, A., Arqueta, A. (coord) (1993): *Movimientos indígenas contemporáneos en México*. México. UNAM. Miguel Angel Porrua.

## PREGUNTAS DEL EDITOR – RESPUESTAS DEL AUTOR

**1/ Su texto analiza cómo es considerada la identidad indígena a partir de una serie de paradigmas concretos y unos momentos históricos específicos. Sin embargo, usted no analiza la influencia que estos mismos paradigmas pueden haber tenido en la propia autoconcepción indígena y en su propia identidad. ¿Podría usted desarrollar esta relación entre los diferentes momentos históricos, los paradigmas que usted menciona en su texto y la propia autoidentidad indígena? ¿Cómo cree usted que han influido las políticas recientes de reconocimiento internacional de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas en esta autoidentidad? ¿Cómo se relaciona esto con los diferentes elementos de la identidad que usted recoge al final de su texto?**

No entiendo exactamente qué quieren decir en su primera pregunta. Los paradigmas teóricos aquí mencionados y utilizados para el análisis del discurso político indígena, creo que no han influido para nada en la construcción de este discurso y de la identidad indígena, pues apenas son conocidos en el ámbito académico más especializado. Es difícil que líderes sociales y políticos indígenas los conozcan.

Las políticas internacionales sobre defensa de derechos indígenas han afectado muy positivamente a sus luchas, han sido parte del favorable contexto de oportunidad política (EOP) que explica la fuerza de estas movilizaciones. Este punto lo he desarrollado en artículos y libros previos, los cuales aparecen citados en la bibliografía de este artículo.

Por supuesto, este fenómeno en el marco legal internacional ha permeado el vocabulario y la argumentación del discurso político indígena, sobre todo cuando este se dirige a determinadas "audiencias", como los organismos supranacionales.

**2/ Finalmente, su texto analiza la cuestión del panindianismo, que pretende ser, según sus palabras, “la expresión y la voz de los indios”. Estos movimientos, como usted menciona, suelen surgir no de los grupos indígenas más vulnerables sino de aquellos que han tenido acceso a una educación “del grupo dominante”. Actualmente, varios grupos indígenas se han quejado ante organismos internacionales de que consideran que estos representantes, hasta cierto punto forasteros de la cultura que dicen representar (por cuanto normalmente han estudiado fuera y su forma de vida se suele alejar mucho de la vida de su comunidad indígena), se abrogan el derecho a ser representantes de grupos que, en muchos casos, “no han pedido que les representen”. En otros casos, no han seguido los mecanismos tradicionales de representación o amplían la representación de su comunidad local a todo el pueblo indígena (es decir, se crea el mismo paradigma entre “personas formadas” y aquellas no formadas que no han tenido acceso a la educación formal). De hecho, es conocida la**

**existencia de varios pleitos entre comunidades indígenas y estos representantes en cuanto a la validez de sus decisiones ¿Hasta qué punto no se está considerando que el representante, por el simple hecho de ser indígena, tiene el derecho de hablar por todo su grupo, lo que reproduce hasta cierto punto un paradigma reduccionista de la cultura indígena? ¿No es posible que sea a nivel internacional una forma de buscar un interlocutor accesible y diferenciable al que se pueda recurrir para que hable en vez de los indígenas? ¿Hasta qué punto surgen estos representantes de las propias comunidades indígenas o, por el contrario, surgen de indígenas que han salido de la comunidad y que han recibido una formación por parte de movimientos sociales y obreros ?**

Lo que aquí se plantea es el grado de democratización de la elección de los representantes indígenas. Es habitual que cualquier movimiento social sea liderado por individuos formados, con una "cultura política" reivindicativa, una experiencia de lucha anterior, y provenientes de las clases medias, la famosa "vanguardia" leninista, a la que responden perfiles como los del Che, Fidel Castro, el Subcomandante Marcos, etc., aunque también existen líderes políticos que no responden a este perfil, como Lula, pero son los menos. Por ello, el hecho en sí no es problemático. Otra cosa es la existencia de escasa democratización dentro de las comunidades en la elección de sus líderes, o la existencia de "impostores" que debido al aislamiento geográfico, lingüístico y cultural de las comunidades indígenas, a veces les resulta difícil de controlarlos. Es cuestión de que desde los organismos internacionales se verifique el grado de legitimación de estos líderes , o que se amplíen las formas de participación política de las comunidades indígenas en estos órganos.