

les. Esas huellas ensangrentadas en la superficie de la información proporcionada para la telecomunicación, sin embargo no dan cuenta de la *cotidianidad de la violencia*. Más aún, las aprensiones, los incendios e inclusive los asesinatos son sin duda menos destructores que la alienación económica, la dominación cultural y la humillación social, menos peligrosos que todo el proceso de un *etnocidio* cotidiano.

“Ustedes lo saben, decía Russel Means, el indio tiene una profunda memoria”. No olvida sus héroes asesinados ni su tierra invadida por “el extranjero”. En sus aldeas, los indios tienen clara conciencia de su colonización de cuatro siglos y medio. Dominados pero no sometidos, también se acuerdan de lo que los occidentales ya han “olvidado”, una serie continua de levantamientos y de rebeliones que casi no ha dejado huellas en las historiografías de los invasores. Tanto y más, cuanto que en los relatos transmitidos esta historia de resistencias seguidas por crueles represiones está *inscrita en el cuerpo de los indios*. Esta escritura de una identidad conocida en el dolor, constituye el equivalente a las señas indelebles que las torturas de la iniciación graban en el cuerpo de los jóvenes.⁶ Bajo esta forma, también “el cuerpo es una memoria”. Lleva escrita la ley de la igualdad y de la insumisión, ley que regula no solamente la relación del grupo consigo mismo, sino sus relaciones con los invasores. En las etnias indígenas que viven en América “Latina”, este *cuerpo torturado* y este otro cuerpo que es la *tierra alterada*, forman el principio de donde renace, una vez más, la voluntad de *construir para sí* una asociación *política*. Una unidad moldeada por la desgracia y por la resistencia a la desgracia, es el lugar histórico, memoria colectiva del cuerpo social, donde se origina una voluntad que no ratifica, pero que tampoco niega, esta escritura de la historia; esa voluntad descifra las cicatrices del cuerpo propio —o sea “los héroes” caídos y “los mártires”, que las encarnan en el relato— como la señal de una *historia* por escribir. “Hoy, al momento de despertar, nosotros debemos ser nuestros propios historiadores”.⁷

La relación de la “raza solar” con “la sangre derramada” que “obliga”, y con la tierra perdida que espera a sus “dueños”, parece articular desde su nacer el discurso político indio sobre la efectividad de las estrategias *asociativas y rurales*. En todo caso, la ideología está, la mayor parte de las veces, ausente de las reivindicaciones. En efecto, un lenguaje común sólo podría ofrecer a los distintos grupos un cuerpo de substitución. Reemplazaría finalmente la tierra con una palabra doc-

trinal; borraría las etnias federadas en un discurso unitario y global. Aquí, al contrario, la alianza que enlaza cada comunidad con un cuerpo y una tierra, mantiene la diferencia *real* entre situaciones específicas. La acción busca menos construir una ideología común que “organizar” (la palabra es como un estribillo) tácticas y operación. A este respecto, la pertinencia *política* de una distinción *geográfica* entre lugares distintos, reproduce en el nivel de la asociación de etnias, la distribución de centros de poder y el rechazo de la centralización que caracterizan el funcionamiento interno de cada una de ellas. El despertar indígena toma, por lo tanto, una forma *democrática y de autogestión* que aparece en los rasgos específicos de su organización política y en los objetivos que se asignan como resultado de sus análisis.

Un despertar político

En los manifiestos indios, lo interesante es la simultánea distinción y conexión de dos hechos esenciales: por un lado, una forma *política* propia (que implica, por ejemplo, el rechazo a participar en los partidos políticos “extraños a nuestra realidad americana”, declara en 1973 el parlamento indio reunido en Paraguay); por otro, una situación económica común a todo un proletariado rural latinoamericano (trabajadores agrícolas u operarios mal pagados, sin contratos laborales ni garantías, endeudados, víctimas de préstamos con tasas de interés exorbitantes; pequeños productores con impuestos altísimos, estafados por los intermediarios que les compran sus productos o por los comerciantes, etcétera). La articulación estrecha de lo político y lo económico evita dos reducciones muy frecuentes: la primera sería la asimilación de lo “propio” a una “identidad” cultural construida de una vez por todas por el etnólogo (¡cuando no la substancializa!), aislada de la sociedad global, retirada de la historia y condenada a repetirse de manera mecánica; la segunda sería la desaparición de una especificidad étnica y política en la generalidad de las relaciones de producción y de los conflictos de clase. A la coartada de una identidad *cultural* (más o menos prestigiosa y nostálgica) constituida por la ciencia etnológica, o a la pérdida de sí mismo bajo la influencia (efectivamente imperialista) de leyes y conflictos *socio-económicos* generados por el mercado internacional,⁸ los indios prefieren un tercer camino *político*: cambiar, según estrategias *propias*, una realidad que los hace *solidarios* de los movimientos campesinos no indígenas.

La larga caminata indígena

Michel de Certeau*

“En la tarde del sábado 14 de julio (1973), los caminos que bajaban a Guambía empezaron a llenarse de [compañeros indios.

Los primeros venían desde los resguardos¹ vecinos, de Jambalo, de Pitayo, de Quisgo, de Totoro, de Paniquita y de los caseríos vecinos.

Después llegaron los inganos y los hamsas que venían de Putumayo,

y los representantes de las “parcialidades” de Nariño y también los aruacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, que viajaban desde hacía cuatro días, a pie, en tren y en

[autobús para no faltar al Encuentro. Más tarde llegaron los que venían [del oeste,

y después de medianoche los camaradas del este, de Tierra [dentro,

que habían pasado por el Páramo.²

Ya éramos cerca de dos mil.

Como hacía mucho frío y nuestros camaradas de clima caliente no tenían siquiera una ruana para echársela encima, hicimos once fogatas para calentarnos.

Así fue como la mayoría de nosotros pasamos la noche, primero para organizarnos y después para calentarnos, unos platicando, otros tocando música y cantando.

Además, de vez en cuando, tomábamos un poco de café para engañar el hambre.

El domingo 15 de julio amaneció lleno de sol y nosotros llenos de alegría...³

“Algunos caminaron toda la noche”, añade el redactor de la Carta dirigida “a todos los compañeros indios”. Vienen en camino hacia otro amanecer. Ya no devorados por la miseria, como los conocí en Misiones (Argentina); ya no afectados por esas “crisis a la vez místicas, sociales y políticas” que Alfred Métraux descubrió antaño en los itinerarios hacia la Tierra sin Mal o en los suicidios solitarios de los indios del Gran Chaco,⁴ sino decididos a hacer su historia”. La perspectiva de acciones recientes ha cambiado más que la reacción contra una extinción cercana, hoy nuestro objetivo es el crecimiento y el desarrollo”.⁵ Los encuentros entre tribus y las reuniones de los jefes apuntan hacia una reconquista. *Campechina e indígena*, una revolución se configura en los hechos y en las conciencias; se surge ya de las profundidades hasta entonces silenciosas de los países latinoamericanos.

La memoria o el cuerpo torturado

Sin embargo, el periodo de la opresión no ha concluido. Al contrario, al afirmar sus derechos sobre la tierra y al organizar asociaciones autogestionables, los indios se han enfrentado al recrudecimiento de medidas represivas. Algunos acontecimientos recientes lo prueban claramente. Sería larga la lista de los crímenes que han hallado eco en los periódicos nacionales o internacionales.

* Miguel de Certeau murió el 9 de enero de 1986. Sus preocupaciones muy diversas a veces se identificaban con las nuestras (véase por ejemplo *La culture au pluriel*, editado por Christian Bourgois, 1986). Nos dejó con un mensaje de esperanza. Decidimos hacerle eco dando a conocer ahora, en una versión abreviada, un artículo que había escrito hace diez años como posfacio a una recopilación de textos sobre *Réveil indien en Amérique latine* (textos presentados por Yves Materme, DIAL, Ed. du Cerf, 1976). Supo, como era su costumbre, percibir la importancia y el alcance de un fenómeno que, desde entonces, no ha hecho otra cosa que desarrollarse y diversificarse. Sus reflexiones, siempre actuales, nos han parecido la mejor introducción a los artículos que siguen y que analizan, con distintos enfoques, los cambios de esta “larga caminata” de los pueblos indígenas de América Central (NDLR de *ethnies*).



Foto de Mike Goldwater/Network.

Manifestación del 12 de octubre de 1982 en Panamá.

Entonces, la especificidad no se reduce ya a un dato, a un pasado, a un sistema de representaciones, a un objeto de conocimiento (y/o de explotación); por lo contrario, se afirma a través de un conjunto de procedimientos —una manera de hacer— en el campo estructurado por un sistema económico global que crea, tam-

bién entre los oprimidos, las bases de alianzas revolucionarias. La especificidad “cultural” toma, así, la forma de un *estilo de acción* que puede articularse con las situaciones creadas por el imperialismo capitalista.

Esta determinación *política* de la especificidad cultural es, sin duda, el resultado de una larga experiencia histórica, de una diferencia mantenida gracias al arraigo de esas etnias en un suelo, y a su resistencia particular a la seducción ideológica. Hay que destacar tres aspectos:

Por una parte, formas de colonización como la institución española de la encomienda durante la primera época colonial, la privatización y la capitalización de la tierra por parte de los invasores, el consecutivo desplome demográfico indígena, los reagrupamientos artificiales de los restos de la población indígena en reducciones o la instauración del trabajo obligatorio para grupos reunidos en las grandes propiedades o en las minas, en otras formas más de colonización, disocian la fuerza de trabajo y los medios de subsistencia; sobreponen a la desestructuración de los sistemas anteriores (que presentaban a veces, como en la sociedad incaica, rasgos de organización “feudal”) la práctica de un capitalismo paleotécnico en el cual los indios son los *primeros proletarios*. Las manipulaciones tanto comerciales como industriales que pudieron ser realizadas gracias a la separación de un poder colonizador y a la diferenciación étnica entre dominadores y dominados, se ensayaron a lo lejos, antes de reproducirse y perfeccionarse (en las naciones colonizadoras), en divisiones del trabajo y en luchas de clase. A este respecto, puede decirse que la crítica al capitalismo contenida en las recientes declaraciones indígenas, viene de sus más antiguos testigos, de aquellos mismos que tienen una experiencia de más de cuatro siglos y que hoy, sobrevivientes de las catástrofes que éste provocó, no pueden disociar la lucha por su existencia política de un análisis lúcido de este sistema económico.

Por otra parte, si la resistencia de los sobrevivientes tiene cariz político, es porque a pesar de la dotación de las mejores tierras a los colonizadores, a pesar de las reducciones y las distorsiones espaciales provocadas por su expansión geográfica, y por las presiones ejercidas sobre la tierra de los indios por parte de pequeños colonos aventureros (marginalizados por el sistema y obligados a una huida hacia adelante), a pesar (por fin) del movimiento (igualmente centrífugo pero en sentido contrario) que obligaba a los indios a abandonar las

tierras que no daban para su subsistencia, y los hacía engancharse en otros lugares como trabajadores agrícolas u operarios, las comunidades sobrevivientes no han dejado de regresar periódicamente al pueblo, de afirmar sus derechos sobre la tierra, y de mantenerse, por esta alianza colectiva con una *tierra*, arraigados en la *particularidad* de un lugar. Más que las representaciones o las creencias (con frecuencia ocultas y fragmentadas bajo los sistemas del invasor), esta tierra referencial ha fijado y defendido algo "propio" contra todas las imposiciones sucesivas. Esa tierra fue y sigue siendo un palimpsesto: la escritura de los extranjeros no elimina el primer texto que queda escrito ahí, ilegible para quienes sucesivamente han manipulado esas regiones desde hace cuatro siglos, palimpsesto pero sacramento silencioso de "fuerzas maternas", tumba de los padres y sello indeleble de un contrato celebrado entre los miembros de la comunidad. El suelo "guarda" un secreto indio inalcanzable a pesar de las alteraciones sufridas por ese Testamento, por esa Tabla de la ley colectiva que es la tierra. No ha dejado jamás de hacer posible *la localización de un lugar propio*. Permite a una resistencia no diseminarse en la red de fuerzas invasoras y no dejarse captar por sus discursos dominantes o interpretativos (o por la sola inversión de esos discursos, que no escapa a su lógica). El suelo "mantiene" una diferencia, enraizada en una pertenencia opaca e inaccesible a la apropiación violenta o a la sabia recuperación. Es el mudo fundamento de afirmaciones cuyo sentido *político* estriba en la conciencia de *ser de un lugar "diferente"* (y no solamente contrario) a los lugares ocupados por los omnipresentes conquistadores.

Por fin el estilo de la resistencia india remite a la misma organización social interna. Con frecuencia se ha subrayado (hasta a veces transformaciones en uno de los "mitos" de la etnología) la ausencia de poder coercitivo en sus comunidades, salvo en tiempos de guerra. "Sociedades de lo múltiple", las etnias indígenas tampoco dan a sus reivindicaciones actuales un matiz recapitulador o un organismo integrador tal como lo sería un discurso estratégico supuestamente capaz de administrar las acciones particulares, o un poder central que tuviese por función cubrir los grupos locales. Una *pluralidad* de comunidades y de prácticas constituye su forma estructural. Ella reproduce en el nivel de la asociación de comunidades, el tipo de organización propia a cada una de ellas. Una diferencia étnica se afirma, pues, en un modelo político diferente, en lugar de alinearse al nuestro.

Una revolución: comunidades autogestionarias federadas

Al reunir los rasgos que sobresalen en los manifiestos indios, se obtiene el siguiente modelo: un tejido asociativo de micro unidades sociopolíticas cada una de ellas caracterizada por una autogestión comunitaria de los bienes (esencialmente de tierras), es decir, por una distribución de derechos y deberes complementarios respecto al mismo bien, atribuidos a distintas instancias, ninguna de las cuales posee, a título propio (como persona física o moral) lo que nosotros llamamos el derecho de propiedad. En la coyuntura actual, su modo de explicitación —o si se prefiere, el trabajo de concientización que permite la enunciación política de ese modelo— sigue procedimientos conformes con la estructura que se esboza: mediante una serie de consejos locales, regionales, nacionales y federales se efectúan incesantes consultas a "una consulta permanente de las comunidades"; además, las orientaciones comunes se discuten constantemente, se confrontan y enriquecen en el transcurso de visitas, reuniones, audiencias, seminarios y discusiones orales y directas (que se prefieren al radio) que conducen a la construcción de la federación en su realidad plural.

"Las comunidades indígenas proponen otros modelos de sociedad con otras alternativas de desarrollo"

Por lo tanto, como lo declaraba el Acta Constitutiva de la Confederación de Indígenas de Venezuela en 1973, las comunidades indias "proponen otros modelos de sociedad con otras alternativas de desarrollo".

En el momento en que la idea y la efectividad de la democracia occidental, han sido por doquier socavadas por la extensión de la tecnocracia económica y cultural, y cuando se desploman lentamente junto con lo que era



Foto de Anne Chapman.

Mujeres lenca, Azacualpa, Honduras.

su condición de posibilidad (la diferencia de las unidades locales y una autonomía de sus representaciones sociopolíticas), en el momento en que las microexperiencias y los intentos de autogestión⁹ buscan compensar esta evolución centralizadora, restableciendo una diversidad de democracias locales, he aquí que las comunidades indias, oprimidas y ocultadas por las “democracias” occidentales, se muestran capaces de ofrecer modelos autogestionables apoyados sobre una historia multiseular. Todo sucede como si las oportunidades de una renovación sociopolítica surgiesen para las sociedades occidentales en sus márgenes en los lugares mismos donde fueron más dominadoras. De lo que despreciaron, combatieron y creyeron someter, nacen alternativas políticas y modelos sociales que tal vez sean los únicos que permitan corregir la aceleración y la reproducción masivas de los efectos totalitarios y niveladores generados por las estructuras del poder y de la tecnología en Occidente. Precisamente lo decía Francisco Servín, pai-tavitera, ante el parlamento indígena reunido en Paraguay en octubre de 1974: “Éramos los dueños de la tierra, pero nos convertimos en verdaderos parias desde que los extranjeros llegaron. . . Tenemos la esperanza de que vendrá un día en que se darán cuenta de que somos sus raíces y de que todos juntos debemos ser un gran árbol, con sus ramas y sus flores”. La aurora de ese día despunta, en efecto. La silueta de ese árbol que, en otros tiempos

significó revoluciones de la libertad y de las solidaridades populares, parece erguirse nuevamente con el despertar indígena y con sus correspondencias en las experiencias y las búsquedas occidentales. Quizás una “edad de autogestión” se haya inaugurado debido a esas coincidencias extrañas de fenómenos que se producen en las sociedades de Oriente y Occidente, y a las formas diferentes que toma un cambio político hacia el regreso.

Sólo una permanencia y una profundización de esas diferencias validarán al proyecto autogestionario incipiente. La figura política de las prácticas indias no tiene, por ende, un valor ejemplar. No sería más que una mistificación, un objeto producido por nuestros discursos, si la transformáramos en un modelo utópico, solución añorada a todas nuestras dificultades, o en un sustituto ideológico de los problemas técnicos planteados por el proyecto autogestionario en nuestras sociedades. Pero las declaraciones indígenas se oponen precisamente a esta explotación ideológica. Ellas predicán un trabajo de diferenciación y de cooperación igualitaria, tanto en sus relaciones entre comunidades como en sus relaciones con sociedades extranjeras, sin embargo, este proceso abre caminos y plantea cuestiones prioritarias. Destacarlas rápidamente es indicar las razones de una solidaridad con el movimiento que se manifiesta en esas declaraciones:

1. El tránsito de una *micropolítica* (de las comunidades autogestionarias) a una *macropolítica* (la federación), cuando ese tránsito corresponde, en nuestras sociedades, a una frontera hasta ahora infranqueable y señalada por las estructuras integrantes del Estado.
2. Los *contratos colectivos con la tierra* en su doble aspecto, el económico (cooperativas rurales) y el ecológico (una armonía con la naturaleza), cuando el desarrollo occidental, por haber privilegiado a la vez la industrialización y los conflictos sociales, se dio, a sí mismo una “historia” donde la “naturaleza” figura solamente como el *objeto* del trabajo y el *terreno* de las luchas socioeconómicas sin tener otro valor que el negativo de una “resistencia” campesina superable, de un límite biológico que debe ser rebasado sin tregua o de frenos tradicionales indeseables. A este respecto, las propuestas indias que apuntan a un reconocimiento de la tierra, del agua, de los bosques (y también a una enseñanza escolar de la medicina tradicional y de plantas medicinales), son tan importantes como los proyectos de cooperativas rurales: otra relación con la naturaleza está en juego aquí y allá.

3. Finalmente, es también esencial a una perspectiva autogestionaria, un *pluralismo cultural* que asigna a la escuela, administrada y controlada por la comunidad y los “sabios” (amautas), la tarea de enseñar los procedimientos sociales de un “cooperativismo” rural, los conocimientos agrónomos necesarios, la historia de las relaciones con el Occidente, el dominio tanto de la lengua materna como el de la lengua nacional, es decir, los instrumentos que permiten emplear prácticas distintas, mientras que la cultura dominante y las “escuelas rurales” establecidas ahora (“una catástrofe”) han jerarquizado esas prácticas, devaluado o anonado las diferencias y, así, han privado de referencias culturales y de medios técnicos a las iniciativas democráticas.

Se funda, así, un espacio de intercambio y de distribución. Sin ruido. Va acompañado —¿acaso sorprende?— de referencias al Gran Espíritu, pero púdicas porque es “mudo” el “conocimiento cotidiano del Invencible y del Eterno”: “Cada alma por sí sola debe encontrar el sol de la mañana, la dulce tierra nueva y el gran silencio”.¹⁰ Alrededor de semejantes silencios, “piedras angulares” de la comunidad, los gestos, los grupos, las federaciones de indios forman redes. En las fronteras de esas tierras indias, otro silencio parece responder al que los habita: son las actividades militantes pero no espectaculares de las asociaciones religiosas o civiles que, en América Latina, en los Estados Unidos, en Alemania, en Suecia, en Dinamarca y en otros muchos países alejados, se dedican a la mutua información y a una solidaridad activa. Desde Bartolomé de Las Casas, el rumor de solidaridades parecidas ha trabajado en el Occidente colonizador. A este trabajo nacido de la atención prestada al otro, y destinado a desarrollarse al mismo ritmo que el despertar indio, estamos invitados nosotros.

Notas

- ¹ Resguardos, tierras reservadas a los indios por la Corona española, después por la República colombiana. El cabildo (gobierno de los indios) distribuye la tierra entre las familias para que la cultiven, pero la tierra es propiedad de la comunidad. Los resguardos que se mencionan, se refieren al Cauca.
- ² Páramo es una región muy fría con más de 3000 m de altura.
- ³ Encuentro indio del Cauca, en Colombia, según el informe hecho por el Consejo Regional del Cauca.
- ⁴ Alfred Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, 1967, sobre todo en los capítulos 1 y 6. Véase M. de Certeau, “Terres lointaines”, en *Etudes*, abril de 1968, pp. 582-590, y *L'Absent de l'histoire*, Mame, 1973, pp. 135-150, “Religion et société: les messianismes”.
- ⁵ Declaración de la ANUC y del Consejo Regional Indígena del Cauca, Bogotá, 31 de agosto de 1974.
- ⁶ Voir Pierre Clastres, *La société contre l'Etat*, Ed. de Minuit, 1974, el capítulo sobre la iniciación, “De la torture dans les sociétés primitives”, pp. 152-160.
- ⁷ Discurso de Justino Quispe Balboa (Aymara, Bolivia) en el Primer Parlamento Indio de América del Sur, el 13 de octubre de 1974.
- ⁸ Estas dos “reducciones” están juntas: la construcción ideológica y paralizante que la etnología produce como su objeto, la cultura “indígena”, refuerza y esconde la pérdida de autonomía *socioeconómica* que produce la dominación capitalista. El saber y el poder se conjugan para imponer al mismo tiempo las representaciones y las leyes occidentales a las sociedades dominadas que acaban, muchas veces, por interiorizar tanto las unas como las otras.
- ⁹ Estos “intentos” *autogestionarios* son en gran parte *utópicos*, y a la vez *mobilizadores* y *míticos*, indicadores de experiencias y de estudios por realizarse. En este sentido son parecidos a las utopías *democráticas* que prepararon en el siglo XVIII las grandes revoluciones de finales de ese siglo o del siglo XIX.
- ¹⁰ T.C. Mc Luhan y E.S. Curtis (editores), *Pieds nus sur la terre sacrée*, Denoël, 1974, p. 42.