

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL CONCEPTO DE PUEBLOS ORIGINARIOS DEL INTERCULTURALISMO
EN MÉXICO: EL PROBLEMA DEL ORIGEN.**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MIRIAM DE GPE. HERNÁNDEZ REYNA

DIRECTOR DE TESIS: DR. RAÚL ALCALÁ CAMPOS

MÉXICO, D.F.

AGOSTO DE 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Marcelino, con amor.

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México, por ofrecer un ambiente académico que permite la formación, la investigación y el desarrollo de las ideas.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, especialmente a su programa de becas para estudios de posgrado, dentro del cual ha sido posible la realización de esta tesis.

Agradezco al Dr. Raúl Alcalá haber dado una dirección clara a esta investigación. Ha sido por su lectura, sus comentarios y sus recomendaciones, que este texto ha podido llegar a consolidarse. Igualmente, le agradezco el haberme puesto en contacto con la “Cátedra de Multiculturalismo”, espacio plural de discusión, debate y diálogo sobre los temas centrales y actuales del multi e interculturalismo. Fue durante la asistencia a esta cátedra donde surgieron las ideas que se presentan en este trabajo.

También quiero agradecer al Dr. José Rubén Romero, quien además de haber sido revisor de mi tesis, generosamente atendió mis preguntas, orientando mis indagaciones en el campo de la historia; al Dr. Miguel Pastrana y al seminario “Teoría de la Historia. Análisis Historiográfico”, por los valiosos comentarios y sugerencias para la elaboración de esta investigación, que fortalecieron los aspectos historiográficos que he vinculado con la reflexión intercultural sobre los “pueblos originarios”.

A mis lectores, Dr. Mauricio Beuchot, Dr. José Alejandro Salcedo y Dr. Ernesto Priani, por su atenta lectura y atinadas observaciones que sirvieron para mejorar este texto.

A la Dra. Maya Aguiluz, por sus oportunas y muy sugerentes recomendaciones bibliográficas, y porque el tema de la memoria ha significado una vía de reflexión teórica que ha enriquecido mi perspectiva sobre los pueblos indígenas. Asimismo, debo confesar que su curso en el la Maestría de Estudios Latinoamericanos fue una experiencia intercultural que recuerdo con gusto.

Mis agradecimientos al Dr. Marcelino Arias Sandí, quien ha sido, bajo cualquier circunstancia, mi interlocutor, mi lector y mi constante inspiración para continuar en el camino de la filosofía. Todos los conceptos y temas que aquí aparecen han sido motivo de prolongados diálogos que al final han dado como resultado no sólo el conjunto de estas páginas, sino las preguntas y los enigmas que serán el motivo de próximas investigaciones.

Finalmente, gracias a Vaca, Dasein e Ikki, mis gatos y mi perro, quienes me ofrecieron su invaluable y paciente compañía en los momentos de escritura. Todo el tiempo estuvieron muy interesados en lo que hacía, aun cuando seguramente no lo comprendían. De algún incognoscible modo, siempre supieron que era un buen momento para compartir.

Índice

Introducción -----	1
Capítulo 1: Los sentidos del concepto “pueblos originarios” -----	6
1.1 La originariedad como anterioridad a un evento histórico.-----	6
1.1.1 Anterioridad a la Conquista.-----	9
1.1.2 Anterioridad a un Estado Nación.-----	12
1.2 La originariedad referida al presente: La Globalización.-----	13
1.3 La originariedad como permanencia de la tradición.-----	15
1.4 La originariedad y su relación con la identidad. -----	17
1.5 Originariedad vs Occidentalidad. -----	20
1.6 Consideraciones finales -----	25
Capítulo 2: Revisión filosófica del concepto de “origen” -----	30
2.1 Genealogía: la imposibilidad del origen.-----	33
2.2 El sentido del inicio.-----	36
2.3 Aplicación de las categorías de “origen” al concepto de “pueblos originarios”.-----	37
2.4 Consideraciones finales.-----	45

Capítulo 3: Problemas históricos y prácticos en torno al concepto de “pueblos originarios”	48
3.1 Problemas histórico-teóricos.	48
3.1.1 La cuestión del uso de la historiografía.	48
3.1.2 La ausencia de la historiografía.	49
3.1.3 La presencia de la historiografía.	53
3. 2 Problemas prácticos.	56
3.2.1 La estrategia de la etnicidad.	57
3.3 Relación entre la estrategia de la etnicidad y la teorización.	59
3.4 Consideraciones finales.	63
Conclusiones	66
Bibliografía	71

Introducción

Hace poco más de veinte años que ha cobrado vida uno de los fenómenos teóricos y políticos que ha causado revuelo, esperanza, malestar y profundos debates al respecto. Se trata del interculturalismo.

Cuando se habla de interculturalismo, una gama de temas se aglutinan: migraciones, diversidad cultural, multiculturalismo, éticas interculturales, entre otros. Asimismo, el interculturalismo ha cruzado varias fronteras, y dependiendo del contexto, del país o de la región, ha tenido diferentes elaboraciones y orientaciones.

En México, se ha colocado con centralidad la cuestión de los pueblos indígenas, en un marco tanto teórico como político. Esto no quiere decir que el tema de los pueblos indígenas sea una novedad, desde luego que ha sido abordado desde distintas disciplinas, como el caso paradigmático de la antropología. No es poco el tiempo ni el pensamiento que se han dedicado a este asunto.

Sin embargo, en el interculturalismo, el tema de la cuestión indígena ha trascendido algunas de las barreras del indigenismo, avanzando hacia el entrecruzamiento con cuestiones referentes a las relaciones entre las distintas culturas y, fundamentalmente, está entrelazado con la temática de la diversidad cultural, que no es un estudio de los indígenas, sino de las relaciones culturales que abarcan a ese grupo

Así, el interculturalismo ofrece un horizonte amplio para tematizar la cuestión indígena desde diferentes perspectivas y desde diferentes disciplinas, dando renovados matices, aportando preguntas diferentes y diversas propuestas. Sin embargo, lo que hay que

tener en cuenta es que el interculturalismo es una moneda de dos caras: se trata tanto de un campo teórico, como de un movimiento social y político. Y si bien hay un gran avance en las investigaciones y los debates interculturales, no siempre se distinguen de su carácter de movimiento.

En este entramado teórico-político, surge un nuevo giro en el discurso sobre los pueblos indígenas, y radica en la puesta en marcha del concepto “pueblos originarios”. La vuelta al origen de los pueblos indígenas tiene que ver directamente con la cuestión de la diversidad cultural. Dentro de esta cuestión, se mantienen la idea de que los grupos étnicos considerados tradicionales representan un baluarte de la diferencia. Para dar solidez al valor de los pueblos indígenas, se acude al pasado de los mismos, que se ubica en la época prehispánica y, en gran medida, en la región mesoamericana. Es por ello que se han conjuntado tanto la idea de *pueblo* como la idea de *origen*.

Asimismo, la vuelta al pasado se constituye como un movimiento fundamental para la legitimidad de los pueblos indígenas en diversas materias: legal, educativa, cultural, ecológica, económica, entre otras.

Pero, la cuestión de los ahora denominados “pueblos originarios” no es casual ni ha surgido de la nada. El creciente interés se debe también a que los grupos indígenas, en varias partes del mundo, han comenzado a constituir movimientos sociales de protesta y de búsqueda de mejores condiciones materiales y simbólicas. Al tema de los derechos económicos y sociales se ha unido el tema de los derechos culturales y los derechos de los pueblos como grupos.

Por otra parte, la cuestión indígena se presenta como una oposición a los procesos de globalización y modernización de las sociedades latinoamericanas, mostrándose como un sector de resistencia y de lucha. Como señala Díaz-Polanco:

...la “entrada” de las identidades étnicas latinoamericanas a la esfera de la globalización no está resultando, como algunos preveían, un proceso fácil ni tranquilo. Las cosas se están complicando y más bien se enfilan hacia choques políticos (no “civilizacionales”) que derivan en situaciones cada vez más inmanejables para el poder. En los últimos lustros, los pueblos indios de América Latina entraron en un dinámico proceso de politización de sus identidades. (Díaz-Polanco: 2006:Pág. 53)

Y es justamente esta politización lo que vuelve difuso y deslizante el concepto de “pueblos originarios”. Dentro de las diversas argumentaciones al respecto, el pasado atribuido a ese origen se presenta con el lustre de la leyenda y el mito, con la lejanía, paradójicamente cercana, de los tiempos primigenios. Esto resulta fundamental para la coherencia del discurso político, para la fuerza del llamado social y para la ganancia de beneficios para los pueblos indígenas. Sin embargo, el asunto no es tan claro cuando se trata de los debates teóricos al respecto, y es en esa ambigüedad y oscilación de sentido, en donde emerge un conflicto tanto de dimensiones teóricas como prácticas.

Esa es la preocupación que guía el presente trabajo. Aunada a las siguientes preguntas ¿Cuál es el sentido de ese “origen” supuesto en el concepto “pueblos originarios”? ¿Cómo repercute el “origen” en la constitución de una historia que comienza a narrarse sobre los pueblos indígenas?

Así, la investigación que aquí se ha realizado tiene el objetivo de dar respuesta a esos interrogantes, con el propósito de contribuir a la reflexión de los debates interculturales.

No se trata de negar la importancia política y cultural del movimiento indígena actual, que es legítimo. Se trata de mostrar la fuerza teórica de los conceptos, pero también su estirpe, sus supuestos y las consecuencias que tienen para la reflexión y la acción. La actualidad y la urgencia de la cuestión indígena, por sí mismas no son garantía epistemológica en el ámbito de la reflexión teórica, y es justo por eso que merece el intento del pensamiento, que puede tomar distancia de vez en vez de lo edificante o de lo intenso

que pueda resultar un discurso de convocatoria social y cultural. De tal modo, aún cuando se esté frente a discursos que acuden al mito y la leyenda, éstos no necesariamente tienen que ver con la verdad, y mientras se continúe alimentando la posibilidad de hacer teoría, aún hay un compromiso con la verdad, no la verdad que muestra la esencia de lo que *es*, tal y como *es*, no la verdad de un sujeto de razón omnipotente, sino la verdad como la posibilidad de mostrar el mundo que, si bien es el mismo, aparece como uno nuevo a través de otro lenguaje, el lenguaje que constituye la teoría. De no ser así, la teoría sería arenga política y tendríamos que estar dispuestos a jugar con otros criterios.

No se tiene la intención de formular un discurso en contra del movimiento indígena, en absoluto. Se trata de revisar un concepto, para quedarse con él si no se encuentran razones para abandonarlo, o para abandonarlo y continuar en la elaboración de otro mejor si el camino de la investigación encuentra pertinente hacerlo. Y, eventualmente, no se descarta la idea de que una mejor elaboración teórica, puede proveer renovada fuerza al discurso de los movimientos.

Pero, como decía O' Gorman: “Nos persuadimos de que las consideraciones anteriores son suficientes para que, por lo menos se nos conceda el beneficio de la duda. Quien no lo estime así, debe suspender esta lectura, para seguir encasillado en sus opiniones tradicionales. Quien por el contrario, comprenda que estamos frente a un verdadero problema ha dado ya el paso decisivo: ha despertado, como decía Kant, de su sueño dogmático” (O' Gorman: 2006: Pág. 17)

En lo que sigue, se presentan tres capítulos dedicados al concepto de “pueblos originarios”. En el primero se pretende mostrar algunos de los sentidos de este concepto y del sentido de “origen” que comporta. En el segundo capítulo, se realiza una revisión filosófica del concepto de origen que se ha ido mostrando en el primer capítulo. Esto se

logra retomando la propuesta genealógica de Michel Foucault sobre el concepto de origen y la historia de la continuidad. En el tercer capítulo, se presentan algunas reflexiones histórico-teóricas en torno a la historia de la continuidad derivada de la idea de “origen”. Asimismo, en este capítulo se presentan consideraciones prácticas respecto al uso del concepto “pueblos originarios” como parte de una estrategia. En el último apartado se elaboran una serie de conclusiones respecto al contenido anterior.

Espero que las siguientes reflexiones contribuyan al diálogo y trabajo interdisciplinarios, y que signifiquen una apertura y una invitación a nuevas preguntas y perspectivas en torno al tema, que hoy en día sigue vigente cobrando fortaleza en todo aquel ámbito de la vida humana marcado por las diferencias culturales, ya sea positiva o negativamente. Y seguirá vigente también mientras se utilicen términos como “blanco”, “indígena”, “negro”, “occidental”, etc, con toda la fuerza ideológica que comportan y que aún sigue orientando que se nombre lo diferente pero no se pueda reconocer la diversidad.

Capítulo 1

Los sentidos del concepto “pueblos originarios”

*La interpretación del pasado no tiene, no puede tener,
como las leyes justas, efectos retroactivos*

*Edmundo O' Gorman
La invención de América*

1.1 La originariedad como anterioridad a un evento histórico.

Existe una gran diversidad de literatura en torno a las cuestiones inter y multiculturales en América Latina y, para nuestro caso, como se señalamos en la introducción, aparece recurrentemente el tema de los “pueblos originarios” como un elemento central. Sin embargo, no podemos afirmar que exista un acuerdo o una sola definición de ese concepto, más bien, nos encontramos con muchos matices, con usos distintos, incluso con otros términos que tienen una relación muy notable.

Resulta entonces conveniente elaborar un panorama de algunos de los sentidos del concepto “pueblos originarios” que sean pertinentes en esta investigación. Desde luego, no se trata de establecer una definición única, sino más bien de ir desplegando los diversos rasgos y usos que constituyen este concepto dentro de los discursos interculturales.

Cabe resaltar, antes de mostrar algunos de los sentidos, que no hay que perder de vista que cuando se habla de “pueblos originarios” se hace referencia también, y siempre, a los pueblos indígenas. Lo que hay que tener en cuenta es, especialmente, que el concepto “pueblos originarios” es un modo de definir a los pueblos indígenas por su origen, aún

cuando los indígenas han sido definidos de diversas maneras. Como señalan Carlos y Emiliano Zolla: “las categorías de “indios”, “indígenas”, “étnias”, “grupos étnicos”, “grupos etno-lingüísticos” y, como es usual en ciertos países, “pueblos originarios” o “primeras naciones” fueron elaboradas y aplicadas en el curso de complejos procesos históricos y en contextos sociales y políticos diversos, llenándose de contenidos distintos, polémicos y muchas veces contradictorios entre sí” (Zolla y Zolla Márquez: 2004: Pág. 13)

Además de tomar en cuenta los distintos contextos de elaboración de la categoría de “pueblos originarios”, es conveniente resaltar que para este trabajo resultan fundamentales dos cuestiones: la identidad que suele hacerse entre “pueblos originarios” y “pueblos indígenas” (en relación con otras categorías que irán mostrándose), y, sobre todo, el modo particular de entender el origen y atribuirlo a un grupo específico, como lo son los pueblos indígenas, en este caso, de México.

Dentro de este marco, me propongo analizar algunas afirmaciones sobre los “pueblos originarios” que aparecen en textos que tratan los temas de interculturalismo y de pueblos indígenas, entre otros de suma relevancia. Los textos que aquí abordo están cobrando un lugar central para la construcción de estas cuestiones y son el resultado tanto de diversas investigaciones como de debates teóricos.

Antes de revisar puntualmente estos textos de carácter teórico, quisiera hacer una breve referencia a dos fuentes muy importantes sobre los pueblos indígenas: al Convenio 169 de la OIT y al Informe de uno de los Relatores Especiales de las Naciones Unidas para los pueblos indígenas.

La OIT afirma que este Convenio se aplica a lo que inmediatamente se define como indígena:

[Se aplica a] Los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales o políticas o parte de ellas.¹

Aquí sólo se puede apreciar la idea de descendencia, dado que no se hace referencia a los “pueblos originarios”, sin embargo, esta idea es fundamental para comprender que cuando se habla de indígenas suele también sostenerse que éstos son herederos directos de los pueblos prehispánicos.²

Igualmente, Martínez Cobo, quien fungió como relator para las Naciones Unidas, señala esta descendencia:

Las poblaciones indígenas están constituidas por los descendientes actuales de los pueblos que habitaban el presente territorio de un país total o parcialmente en el momento que llegaron a él personas de otra cultura u origen étnico provenientes de otras partes del mundo y que los dominaron y redujeron, por medio de la conquista, asentamiento u otros medios a condición no dominante o colonial; que viven hoy más en conformidad con sus particulares costumbres y tradiciones sociales, económicas y culturales que con las instituciones del país del cual forman parte ahora, bajo una estructura estatal en que se incorporan principalmente características nacionales, sociales y culturales de otros segmentos predominantes de la población³

¹ http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio_169_oit.html

² De forma paralela, y en sentido semejante, el artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos afirma que: “la nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.” En <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/>. Este artículo, dicho sea de paso, fue reformado en el 2001 para integrar el reconocimiento a los pueblos indígenas, en el mismo sentido que señala el Convenio 169 de la OIT. Asimismo, hay que señalar que también permanece la idea de la descendencia.

³ Informe Preliminar del Relator Especial Sr. José Martínez Cobo (Informe de Naciones Unidas E/CN.4, Sub.2, L.566, parr. 34), citado por José Bengoa en el libro *La emergencia indígena en América Latina*; FCE, Chile, 2007.

Aquí aparecen varios rasgos de los pueblos indígenas que más adelante mostraremos como “pueblos originarios”, por ejemplo, la dominación, la Conquista, la idea de una cultura particular y las propias instituciones.

Hasta aquí estas dos caracterizaciones de los pueblos indígenas y la mediación de la descendencia. En lo que sigue se puntualizará en afirmaciones sobre los “pueblos originarios” que se ordenarán aquí en torno a varias categorías.

1.1.1 Anterioridad a la Conquista.

El texto *Interculturalismo y Justicia social*, de León Olivé, propone un modelo intercultural para regular relaciones entre diferentes culturas, sobre la base de un proyecto de justicia social en lo que se refiere a los pueblos históricamente marginados y en desventaja. Principalmente alude a los pueblos indígenas, a los que llama de manera recurrente “pueblos originarios”.

En particular, hay una afirmación en el texto de Olivé que resulta sugerente a la vez que preocupante:

Desde los tiempos de la Conquista nuestro país ha vivido con los conflictos generados por la dominación de una cultura sobre otras, así como con los reclamos de los pueblos originarios para que se reconozca su derecho a preservar su cultura y a vivir de acuerdo con ella según los planes de vida que sus miembros decidan. Sin embargo, el fin del siglo XX y el inicio del nuevo milenio han estado marcados por una agudización de esos conflictos y por ello de manera urgente requerimos que las relaciones entre los diversos pueblos que conforman a la nación se establezcan sobre bases estables y novedosas en ciertos aspectos (Olivé: 2004: Pág. 60)

Pareciera que lo que se afirma en este párrafo es la continuidad de los pueblos originarios desde el evento de la Conquista (y seguramente desde antes, si es que piensa el origen respecto a la época prehispánica) hasta las condiciones del siglo XX y el XXI.

Asimismo, supone una continuidad de los conflictos y de los reclamos de tales pueblos. Y a pesar de que no señala en este párrafo qué quiere decir con “pueblos originarios”, puede derivarse de la cita que Olivé se refiere tanto a los pueblos prehispánicos como a los pueblos indígenas actuales, aunque no sabemos si está considerando, como Martínez Cobo, la mediación de la descendencia. Lo que sí puede verse es que establece una continuidad a partir del momento de la Conquista, pues es donde se da una dominación de una cultura sobre otras y, si bien podemos conceder eso, entonces lo más atinado será pensar que habla de la dominación de cultura española sobre las culturas prehispánicas.

Hay muchas cosas que pueden causar perplejidad, por ejemplo, se afirma que nuestro país ha vivido con los conflictos generados por la dominación de una cultura sobre otra, pero ¿afirma Olivé que algo tal como “nuestro país” (México) existía desde los tiempos en que las embarcaciones españolas llegaban a este territorio? Puede preguntársele ¿es legítimo hablar de una dominación española actual? (puesto que salta desde la Conquista hasta nuestra época en términos de dominación)

Por otra parte, hay que inquirir lo siguiente: ¿Son los mismos reclamos los que hacen los indígenas ahora y los de tiempos de la Conquista? Y por último y fundamentalmente ¿Existe algo tal como los “pueblos originarios”? o ¿Hay una identidad entre los pueblos prehispánicos (al menos los pueblos que protagonizaron el evento de la Conquista) y los pueblos indígenas actuales, identidad que permita hablar de “origen”?

A partir de aquí, podemos establecer que uno de los sentidos de “pueblos originarios” es la **anterioridad al evento de la Conquista**. Esto significa ya un **corte histórico** determinado. Podemos adelantar que al concepto de originariedad lo acompaña la elección de un momento específico. No sería lo mismo hablar de la originariedad en virtud de la Conquista que en virtud del descubrimiento de América, pues precisamente hacer el corte

en la Conquista, permite también caracterizar a los “pueblos originarios” como pueblos históricamente marginados y dominados, y el comienzo de esas dos situaciones es precisamente la Conquista, caracterizada como un evento de dominación.

Otro de los sentidos de la anterioridad a la Conquista es la referencia a Mesoamérica. Es decir, se supone que los “pueblos originarios”, que son los pueblos indígenas, son también pueblos mesoamericanos, tanto en el pasado como en el presente. A este respecto, cabe resaltar una de las afirmaciones que hace Alejandro Salcedo Aquino en torno a Mesoamérica en su artículo “La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión”:

Más bien, aunque en un plano más teórico, se podría decir que el movimiento indígena propone una racionalidad democrática más argumentativa y dialógica, profundamente arraigada en los múltiples sentidos culturales de la comunidad –en su presente y su pasado mesoamericano- y capaz de contrarrestar o por lo menos combatir un tipo de racionalidad instrumental dominante (Salcedo Aquino: 2006: Pág. 153)

Desde luego, no es la intención de este capítulo discutir las ideas en torno a la democracia indígena que defiende Salcedo Aquino, lo que hay que señalar es justo lo que adjunta entre guiones: la referencia al *pasado* y *presente* mesoamericano de los indígenas.

En esta afirmación hay varios supuestos que podemos revisar. Por principio, la suposición de que los pueblos indígenas actuales tienen un pasado y, muy importante, un presente mesoamericanos, y la suposición de que la racionalidad democrática que poseen los indígenas proviene de ese pasado y presente mesoamericanos.

Nuevamente podemos destacar el corte histórico *hacia atrás* de la Conquista y también la identidad entre pueblos mesoamericanos y pueblos indígenas. Asimismo, está presente el sentido de origen como anterioridad, dado que hablar de sociedades

mesoamericanas como tal sólo es posible antes de la Conquista, aunque Salcedo Aquino nos remite a un presente mesoamericano.

Establecer una línea para distinguir un pasado pero, sobre todo, un presente mesoamericano, es posible para Salcedo Aquino porque efectivamente supone una continuidad entre las sociedades mesoamericanas y los pueblos indígenas actuales.

A esto podemos agregar que en la afirmación de Salcedo Aquino es destacable que atribuya la racionalidad indígena (aunque entre guiones) al pasado y presente mesoamericanos, de algún modo dando a entender que lo fundamental en los pueblos indígenas es la mesoamericanidad que se ha mantenido antes y después.

1.1.2 Anterioridad a un Estado Nacional.

Cuando se habla de un corte histórico, es posible remitirnos a varios momentos, así, la referencia a antes de la Conquista o después, y la referencia al pasado mesoamericano no son los únicos cortes históricos que podemos encontrar. Para mostrar un corte histórico diferente y otro sentido de origen, es conveniente agregar una propuesta de Villoro para el adverbio “originalmente”. Esta aclaración la hace en el texto *Estado plural, pluralidad de culturas*. En una nota al pie de página Villoro presenta algunos de los sentidos que puede tener el término “originalmente”. (Cuando habla del derecho originario de un pueblo a asociarse con otros en un Estado multicultural):

Una excepción podría ser la constitución de Paraguay, que reconoce que los pueblos indígenas son <<grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo>>. La reforma de 1992 al artículo IV de la Constitución mexicana también permitiría una interpretación semejante; menciona, en efecto, que <<la nación mexicana tiene una constitución pluricultural, sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. El adverbio <<originalmente>> puede interpretarse como <<anterior a la creación del Estado nacional>> (Villoro: 1998: Pág. 83)

Lo que podemos detectar es, precisamente, lo que mencionábamos acerca del corte histórico a partir del cual se habla del origen. Si bien en el texto de Olivé se hace el corte en el evento de la Conquista y en el de Salcedo Aquino en Mesoamérica, en el texto de Villoro se hace a partir del Estado Nacional y hacia atrás. Así, existen diferentes puntos de comparación para comprender el sentido de la “originariedad” o la “originalidad”, pero en todo caso se mantienen la idea de anterioridad. Y esta idea está ligada profundamente al concepto de “pueblos originarios”, pues no sería comprensible una idea de origen sin un sentido de anterioridad.

1.2 La originariedad referida al presente : La Globalización.

En el mismo tono podemos destacar que se realiza también otro corte histórico en torno a los pueblos originarios. En primera instancia, el corte que destacamos en líneas anteriores es “antes” o “inmediatamente después” de la Conquista, en este sentido se trata de un corte histórico hacia un evento del pasado remoto. Sin embargo, actualmente se hace hincapié en el fenómeno de la globalización respecto a la situación de los “pueblos originarios”. Este es un corte histórico hacia *el presente*, y en una línea de tiempo corta podemos decir que es también un corte *hacia el pasado inmediato*.

Respecto a la globalización, se asegura que ha sido motivo de nuevas marginaciones, discriminaciones y desventajas para los pueblos indígenas.

La globalización, asociada en una de sus dimensiones fundamentales, al neoliberalismo, es considerada como el opuesto de las culturas locales y las tradiciones de largo aliento como sería el caso de los pueblos indígenas. Olivé también tiene una reflexión acerca de la globalización en la que afirma: “se trata de un capitalismo verdaderamente

global, que ha dado lugar a relaciones sociales profundamente injustas, y que ha tenido como consecuencia la exclusión de millones de seres humanos de los beneficios de la riqueza” (Olivé: 2004: Pág. 19). En este marco se inscriben las culturas que, en los discursos interculturales, son consideradas tradicionales u originarias, que han quedado excluidas de muchos de los beneficios creados por la globalización.

Sin embargo, hay otro aspecto que hace muy relevante el discurso en torno a la globalización. Se considera que a la globalización le está implícita una política de homogeneización cultural, lo cual ataca directamente las identidades locales y heterogéneas de las poblaciones tradicionales. En ese sentido, los “pueblos originarios” resultan perjudicados por la globalización tanto cultural como económicamente.

Pero en otro sentido, la globalización también puede considerarse como motivo para el resurgimiento de los “pueblos originarios”. Por ejemplo, en este tono, José Bengoa asegura que “junto con el llamado ingreso de América Latina en la modernidad y en los procesos globales, han estallado las más antiguas identidades, las que se remontan al tiempo precolombino” (Bengoa⁴: 2007: Pág. 37) Esto no significa de ninguna manera que la globalización represente una oportunidad más positiva que negativa para los “pueblos originarios”, dado que se asegura que ese resurgimiento se debe a una resistencia, no a una inclusión en la lógica del capita global. Asimismo, Díaz Polanco señala que “...la regeneración de identidades está indudablemente vinculada con la actual fase de mundialización del capital; no es algo que ocurre a contracorriente de la globalización, sino de un movimiento impulsado de algún modo por su oleaje” (Díaz-Polanco: 2006: Pág. 15)

⁴ Si bien en el caso de Bengoa se trata de un autor chileno, hace importantes referencias, y elabora reflexiones acerca de las cuestiones indígenas en México.

Normalmente, y de manera general, estas son las razones que suelen darse para realizar una oposición de la globalización contra los “pueblos originarios”, debido a que este fenómeno (capitalista) amenazaría las identidades primigenias dejándolas en situaciones de injusticia social y sin muchos recursos de subsistencia.

Aunque cabe señalar que también se ha afirmado que el fenómeno de la globalización, aunque de manera negativa, ha favorecido la creación de movimientos locales y la defensa de las identidades tradicionales. Pero en cualquier caso lo que quisiéramos destacar es el corte histórico que se hace respecto al evento de la globalización.

Recapitulando, puede verse que cuando se habla de los “pueblos originarios” se está efectuando o eligiendo un momento determinado que prolongue una línea hacia el futuro en la que los acontecimientos cobren sentido. Pero, como se mostró, este corte no siempre es el mismo, ni en nombre ni en tiempo. Tanto se puede hablar de la Conquista, como de la Globalización o de la institución de un Estado Nación. Sin embargo, más adelante mostraremos que esos momentos no son algo que esté cristalizado en la historia, como partes de una línea de tiempo que no cambian de sentido.

1. 3 La originariedad como permanencia de la tradición.

También podemos identificar otro rasgo del concepto “pueblos originarios” en el texto de Olivé a partir de la siguiente afirmación:

En ocasiones el término multicultural” se utiliza para describir sociedades en donde conviven grupos que provienen de diversas culturas. Estas sociedades multiculturales pueden ser de diversos tipos. Por un lado pueden ser como los países donde han subsistido pueblos tradicionales junto con una sociedad que ha pugnado por modernizarse después de largos periodos coloniales (Olivé: 2004 Pág. 21)

Aquí encontramos un sentido de los pueblos indígenas como **tradicionales** vinculado al concepto de “pueblos originarios”. Este vínculo puede realizarse a partir de la idea de que han subsistido las costumbres y modos de vida ancestrales que distinguen a tales pueblos. Si se habla de pueblos que tienen un origen en particular y que, paradójicamente siguen manteniendo ese origen, entonces es comprensible que se apele también a la subsistencia de modos de vida y de tradiciones.

Tenemos así una caracterización de los pueblos indígenas como originarios y como tradicionales. Y cabe señalar que el término “pueblos tradicionales” suele aparecer en textos donde se conciben a los pueblos indígenas como “pueblos originarios”.

En este sentido específico, podemos afirmar que la **originariedad se liga a la tradición**, especialmente a un concepto de tradición entendida como algo que permanece sin cambio.

Por otra parte, Olivé no es el único que usa el concepto de “pueblos originarios”. En el texto *México, identidad y nación*, José del Val, considera a los pueblos indígenas como “comunidades originales”. Asimismo, y en términos de lo que destacábamos en Olivé como la subsistencia de los “pueblos tradicionales”, Del Val asegura que: “la aparente persistencia sin cambios de los pueblos indios es consecuencia directa de la subordinación, la injusticia y la pobreza” (Del Val, 2004: Pág.171). Lo que hay que recuperar de esta afirmación es justamente la idea de que se da una persistencia, aunque del Val la matiza como “aparente”. Sin embargo, en párrafos posteriores no aclara porqué es aparente.

Así, la idea de la persistencia de estos pueblos también conlleva a un determinado concepto de tradición, entendida ésta como lo que permanece sin cambio. No hay una idea de movilidad de la tradición o de ruptura al interior de la tradición. Más bien, parece que cuando se habla de los pueblos tradicionales o de los pueblos originarios, entendidos como

pueblos indígenas, se ha constituido una idea homogénea de tradición. Asimismo, al elaborar una categoría tal como “pueblos tradicionales”, indirectamente se supone que hay pueblos que no son tradicionales o en los que se da una tradición cuyo rasgo no es la permanencia o el uso de un origen ejemplar. Esto podremos relacionarlo después con la contraposición que se hace entre pueblos originarios y occidente.

Por otra parte, para que la categoría de los pueblos tradicionales tome sentido a la luz de los pueblos originarios, la idea de tradición es relacionada con el origen, pero con una idea de origen en el cual se da un estado de plenitud de la tradición. Se asocia a esta permanencia de la tradición un sentido mítico, pues se habla de una tradición que viene de tiempos remotos, de tiempos anteriores, de tiempos prehispánicos. No es cualquier tradición a la que se apela cuando se nombra a los pueblos tradicionales. Estos pueblos son aquellos que conservan usos y costumbres milenarios, heredados a través de los tiempos y a través de todas las dificultades históricas. Esta herencia que transcurre de generación en generación da sentido a la idea de una permanencia de la tradición.

1.4 La originariedad y su relación con la identidad.

Otro de los sentidos de “pueblos originarios”, se constituye por el vínculo que se entabla entre **la originariedad y la identidad**. En este sentido, el texto de Olivé también resulta central. Se pueden extraer del texto dos afirmaciones al respecto:

...el multiculturalismo en América Latina y en México se ha asociado con la defensa de la identidad, de la autenticidad y de la autonomía de los pueblos originarios, en donde están en juego las identidades personales de millones de individuos, así como su autenticidad y su capacidad de actuar como agentes morales. Como ya hemos sugerido, detrás de esto hay un sentido de cultura antropológica y filosóficamente muy respetable. (Olivé: 2004: Pág. 55)

Y la siguiente,

...la religión y la etnicidad, tanto en el contexto de pueblos originarios, como de grupos de inmigrantes en otros países, se han vuelto elementos cruciales de la identidad. Además, el fenómeno de la migración, así como el trasvase cultural producto de redes satelitales, de la comunicación electrónica, y la difusión de publicidad y filmes (más unilateral que multicultural, hay que decirlo) están produciendo una hibridación cultural no vista antes, ante la cual, sin embargo, también se ha reforzado la lucha por el reconocimiento de las identidades propias y por el reconocimiento de la diversidad cultural y de su valor para la sociedad en los ámbitos global y nacionales. (Ibidem: Pág. 41)

Estas afirmaciones muestran que efectivamente cuando se habla de los “pueblos originarios” se hace referencia a un debate central en los discursos multi e interculturales: la identidad. Abundan las afirmaciones sobre la identidad, sobre todo en un tono político, pues es bien sabido que en la mayoría de los casos este tema está asociado con la búsqueda de reconocimiento de las identidades indígenas, reconocimiento, sobre todo, político.

En torno al tema de la identidad, en la obra de Del Val hay afirmaciones al respecto, por ejemplo, dice que: “El proceso que desde hace 500 años protagonizan los grupos indígenas de México para mantener su identidad demuestra que esta pérdida ha sido relativa” (Del Val: 2004: Pág.105)

Pareciera que hay un proceso de pérdida de la identidad, pero esto sugiere, y sobre todo cuando se habla de un tiempo de “hace 500 años,” que la identidad era algo que estaba ahí con una cierta completud y que, poco a poco, se va erosionando o fragmentando, perdiendo sus elementos, o perdiéndose a sí misma, o manteniéndose tal cual estaba en el tiempo de antaño que se menciona. Pero esto podría querer decir que la identidad se pierde o se mantiene, sin embargo, no dice que pueda reconfigurarse, transformarse o constituirse de un nuevo modo. Y, en términos generales, una identidad que se pierde o que se

mantiene es totalmente acorde con el concepto de “pueblos originarios”, puesto que este concepto mismo sugiere que es el origen el que se mantiene intacto.

Asimismo, del Val y Olivé no son los únicos en los que se encuentra esta estructura de relación entre origen e identidad. En el artículo de Salcedo Aquino al que nos referimos anteriormente, también se encuentra una afirmación en el tono que venimos señalando:

...en la condición de dominados, la conciencia de una época anterior de libertad asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio. De esta manera, la continuidad del grupo étnico resulta en una lenta pero incesante acumulación de “capital intangible”: conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente expropiable, una base creciente de elementos distintivos que posibilitan y fundamentan la identidad (Salcedo Aquino: 2006: Pág.154)

Es destacable que Salcedo Aquino cuente, entre los elementos que posibilitan y fundamentan la identidad, los conocimientos tradicionales y la continuidad del grupo étnico, y como vimos antes, esta continuidad se extiende hasta Mesoamérica. Asimismo, plantea que hay una acumulación de capital intangible, pero se supone una continuidad, una linealidad de la acumulación de tal capital y en una dirección específica que es la superación de la dominación.

Por otra parte, podemos poner énfasis en la época anterior de la que habla Salcedo Aquino, que es una época de libertad, en este sentido es posible decir que se supone un vínculo muy fuerte entre tal época anterior y la identidad, identidad que a partir de un origen y a través de las vicisitudes, va alimentándose y fortaleciéndose.

Es fundamental destacar esta relación entre origen e identidad, pues uno de los sentidos de la identidad indígena es que se trata de una identidad fuerte, una identidad muy marcada que proviene de una larga dinastía: de un pasado prehispánico, que se mantiene presente a través de los cambios, un pasado que al estar presente es también garantía de la

supervivencia de un grupo. José Bengoa sugiere que estas identidades son “identidades antiguas”, que habían permanecido silenciosas o dormidas, pero que han resurgido, con discursos del pasado llenos de ideas para el futuro. La referencia a la ancestralidad de la identidad, a su antigüedad y su linaje prehispánico, es fundamental para lo que se considera el porvenir de los pueblos indígenas.

Asimismo, cuando se habla de identidad se está haciendo referencia a un fenómeno continuo, sin rupturas o reconfiguraciones, aparentes o no. Además, la identidad ligada directamente con el origen, representan una estrategia de resistencia. Esto es central precisamente para comprender porqué se unen, en un proceso continuo, la identidad y el origen de los pueblos indígenas.

Finalmente, cuando se habla del origen relacionado a la identidad, hay algo que es muy importante para el debate sobre la identidad de los pueblos indígenas: el reconocimiento. El reconocimiento de un pasado indígena compartido, de la prehispanidad, como uno de los rasgos ejemplares de los pueblos indígenas, es también el reconocimiento de usos y costumbres y de una larga historia continua de un grupo determinado. Esto se articula con reclamos de carácter político y jurídico, puesto que el respeto de la identidad y los usos y costumbres no es una petición sin un objetivo específico, más bien su objetivo es precisamente político y jurídico, por lo que echar mano de un pasado y de una identidad cobra sentido en el medio de un debate político. Este es uno de los alcances más importantes de la relación entre la originariedad y la identidad. En este sentido, tiene mucha razón Salcedo Aquino cuando afirma que: “la referencia a un pasado lejano, a un origen común, mitificado en muchas ocasiones, se plantea siempre como base de la legitimidad de un grupo” (Íbidem: Pág.154) En el pasado está un punto de legitimación por dos razones: primero porque en el origen se fragua una identidad y

segundo porque, toda vez que se ha asumido que el origen pervive como “origen ejemplar”, entonces de ahí se deriva que la identidad que se ha constituido pervive. La referencia al origen es parte fundamental de la idea que se tiene de la identidad.

1.5 Originariedad vs occidentalidad.

Para reforzar esta exploración en torno al uso que hace el interculturalismo del concepto “pueblos originarios”, puede recurrirse a referencias que aportan otros sentidos. En el *Encuentro de Universidades Interculturales e Indígenas de América Latina, Seminario de Expertos*⁵ se presentó un documento de trabajo titulado “Pueblos indígenas y educación superior en América Latina y el Caribe” en el que, en la parte de las conclusiones, se encuentra la siguiente afirmación:

Por lo demás, y si bien aquí hemos priorizado lo indígena por la gran deuda histórica que tenemos con los *originarios* (las cursivas son mías) de nuestro continente, es menester reconocer que un proyecto de educación intercultural no se puede restringir al establecimiento de nuevos modos de relacionamiento [sic] entre la población indígena y los sectores hegemónicos de nuestras sociedades.⁶

Resulta subrayable la utilización del término “originario” para nombrar a los pueblos indígenas de América Latina, pero en todo el documento no hay mención alguna de los sustentos teóricos e históricos (con todo y la titulación de un apartado como “balance histórico”) para que los pueblos indígenas que actualmente existen en la región constituyan una realidad originaria en tanto primaria, sólo cabría inferir que el sentido de “originario” es el de anterior, puesto que se refiere a los que habitaban el continente antes de la

⁵ Encuentro realizado en Tepoztlán, Morelos, México en marzo de 2007

⁶ <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INTERCAMBIO/Interculturales/pdfs/DOCUMENTO.pdf> Pág. 40.

Conquista. Se podría entonces sugerir el sentido de habitantes del continente antes de la Conquista (nuevamente aparece el evento de la Conquista)

Hay otro elemento sumamente importante que podemos extraer de esta referencia. El uso del origen en relación con la construcción de una **deuda histórica**. Pero, la deuda histórica requiere también de un sujeto que pueda o no saldarla. Alguien, algunos, están en deuda con los “pueblos originarios” precisamente por las condiciones de dominación y marginación inauguradas por el evento de la Conquista. Esto nos lleva a otro de los elementos de la red de sentido en torno al concepto de pueblos originarios. Se trata de lo que se ha establecido como la contraparte de los pueblos indígenas: los no-indígenas o los occidentales. Esta distinción está profundamente ligada y se apoya en la distinción entre indios y no-indios. Desde luego, cabe aclarar que cuando se habla de los no-indios se remite en este contexto únicamente a los occidentales, pues este es el sentido de la contraposición, la cual no se da, por ejemplo, entre indios y orientales, aún cuando estos últimos podrían entrar dentro de la categoría de no-indios o no-indígenas y no-occidentales.

Para apoyar esta afirmación (sobre la deuda histórica y también sobre los no-indígenas), podemos recuperar un fragmento con el que inicia un capítulo “El derecho de los pueblos indios a la autonomía” del texto *Estado plural, pluralidad de culturas*:

Desde el siglo XVI, los pueblos indios de América han sido, para criollos y mestizos, lo otro, lo otro juzgado y manipulado para su explotación o, por lo contrario, para su redención. Somos nosotros, los no indios, los que decidimos por ellos. Somos nosotros quienes pretendemos salvarlos. (Villoro: 1998: Pág. 79)

En esta referencia hay que destacar varios elementos. El primer elemento es la escisión entre indios y no-indios (estos últimos caracterizados solamente como criollos y mestizos). Desde luego se trata de dos categorías que son homogeneizantes. En este sentido la diversidad o la pluralidad cultural se reducirían sobremanera a esos dos polos. Resta

decir que el término no-indio es una definición negativa del grupo con el que pretende hacerse la diferencia, tomando como positividad al indio, o indígena. Esta distinción también puede tener sus matices pero, por supuesto, es criticable. A esto nos referiremos más adelante.

Asimismo, el segundo elemento que podemos extraer es la pretensión de redención o salvación de los indios por parte de los no-indios. Esto refuerza la idea de que se da una construcción de una deuda histórica, como señalaba en líneas anteriores. Sin embargo, justamente la deuda la atribuye a sí mismo ese sector que se asume, primero como no indio y, segundo como deudor. En la afirmación de la deuda histórica en el texto del *Encuentro de Universidades Interculturales*, puede examinarse la estructura: es muy notorio que quien emite la afirmación, indudablemente se asume como parte del sector no-indio pero también como heredero de la tradición que ha marginado a los “originarios de nuestro continente”.

A esta distinción entre indios y no-indios, se agrega la contraposición indígenas-occidente y desde luego, y para seguir en la ruta del concepto de “pueblos originarios”, puede derivarse que si los indios son los “originarios” entonces, los no indios también son los no-originarios, y finalmente Occidente es un accidente en la región de América Latina. Hay dos consecuencias para esta afirmación. Por un lado, tendría que aclararse por qué a los no-indios no se les ha atribuido origen, o porqué no es un rasgo distintivo del grupo. Problemáticamente podríamos preguntar: ¿existen pueblos no-originarios, pueblos sin origen? O ¿Por qué podemos llamar “pueblos originarios” a determinado grupo y a otro no? Asimismo, podemos preguntar ante la categoría de “pueblos tradicionales”, que revisamos anteriormente, ¿hay pueblos no-tradicionales o pueblos sin tradición? Resulta

muy conveniente no ignorar estas preguntas cuando se trata de las distinciones entre indígenas y no-indígenas, y las categorías asociadas que hemos señalado.

Sobre la distinción entre indígenas y occidente, en un artículo de Villoro titulado “Condiciones de la interculturalidad”, podemos encontrar algunas pistas:

Por oposición a la modernidad occidental podrían señalarse rasgos distintivos de otras culturas. Por ejemplo, en contraste con el individualismo, el racionalismo y el afán de dominio de la cultura occidental, podrían señalarse rasgos de una matriz cultural distinta a la cultura occidental: las culturas indoamericanas suelen caracterizarse por el predominio que conceden a valores comunitarios sobre valores individuales y por su respeto a los valores que expresan unión con la naturaleza y sus ritmos vitales. En ellas el individuo da prioridad a las actitudes que manifiestan reverencia por los múltiples aspectos en que se muestra lo sagrado. En contraste puede señalarse su aceptación de la muerte, de la que no estaba ausente la crueldad, su imaginación mágica y carencia de eficacia para dominar el mundo en torno. Son rasgos que caracterizan a culturas que no está dirigidas por el afán de dominar la naturaleza y organizarla racionalmente y que, por contraste, intentaron formas de unidad y armonía con lo otro, aunque ello demeritara el poder de su cultura. (Villoro: 2006: Pág. 113)

Una de las cosas que podemos señalar puntualmente en esta afirmación de Villoro es la homogeneización que tiene que llevar a cabo para poder contraponer la cultura occidental con lo que llama culturas indoamericanas. Para distinguirlas, desde luego que soslaya la diversidad interna de la cultura occidental subsumiéndola bajo las categorías de individualista, racionalista y con afán de dominio. ¿Qué sucedería con las tradiciones comunitaristas, o las tradiciones solidarias? Así mismo, para ser posible esta distinción, sólo conserva los rasgos más abstractos de las culturas indoamericanas. Este tipo de distinciones pueden evitar la comprensión de las culturas y sus diferencias reales.

En este tono de distinción del Occidente frente a las culturas indígenas, resulta muy sorprendente una de las afirmaciones de José del Val:

El occidente no ofrece hoy expectativas a mediano plazo a nadie, más allá de las amenazas nucleares, el futuro se dibuja en la destrucción del planeta, sus ecosistemas y sus habitantes. Como modelo para la organización y la convivencia humana está derrotado...En este contexto de frustración cultural generalizada los pueblos indios ofrecen un conjunto de alternativas que implican una epistemología y una concepción

del mundo radicalmente diferente y superior, si el objetivo es la igualdad del hombre y una relación armónica con el planeta (Del Val: 2004: Pág. 99)

De esta afirmación podemos recuperar la distinción, y contraposición entre los pueblos indios y Occidente, y sobre todo el neto deslinde entre ambos. Efectivamente, si se hace un deslinde entre los pueblos indios y Occidente, entonces toma sentido la afirmación de que los primeros sean una modelo civilizatorio.

El modelo civilizatorio que se fragua a partir de la concepción de los pueblos indígenas cubre varios rubros, como los que señala del Val: amenazas nucleares, la destrucción del planeta, los ecosistemas, la igualdad de los hombres y la relación armónica con el planeta. Y podríamos agregar que el modelo es tal en el ámbito político. Ante esto, hace mucho sentido una reflexión de Villoro:

Pero cuántos no nos hemos percatado de que gran parte de nuestros compatriotas se rigen de hecho por una forma superior de democracia? ¿Cuántos comprendemos que su demanda de autonomía es afirmación de esa democracia? De una democracia que ni siquiera requiere decir su nombre, porque ya es uso y costumbre. De una democracia que no se basa en la competencia sino en el consenso; que no crea autoridades separadas del pueblo sino a su servicio; democracia motivada por el interés común, no por el beneficio propio...los pueblos indígenas han mantenido el ideal de una comunidad real, donde todos son solidarios con todos⁷

Es interesante que en la afirmación de Villoro subyazga la comparación entre el Occidente y los pueblos indígenas. Pero sobre todo, la democracia de los pueblos indígenas (homogeneizada e idealizada) se muestra como un ejemplo de organización política. Salcedo Aquino a propósito de varias reflexiones de Villoro que van en este tono, señala que: “Muchos de nuestros compatriotas, dice (sic), guardan aún un ideal comunitario que puede oponerse al desamparo de nuestra sociedad individualista. Las comunidades indígenas renuevan ese ideal y están allí, a nuestro lado, para incitarnos con su ejemplo” (Salcedo Aquino: 2006: Pág. 160)

⁷ Citado por Salcedo Aquino, quien lo retoma de *La jornada*, primero de julio de 1995, editorial.

Finalmente, la contraposición Occidente-pueblos originarios encierra un sentido valorativo fuerte en el sentido de tanto implica una toma de posición sobre el asunto, ya sea de un lado o del otro.

1.6 Consideraciones finales.

A partir del análisis que se ha hecho en este capítulo, hay elementos que destacan. En primer lugar, se constituye una línea temporal que tiene como punto de partida dos momentos: **antes de la Conquista** (la época prehispánica, para el interculturalismo) y **La Conquista**, caracterizada sobre todo, y con simpleza, como la dominación de una cultura sobre otra. Esta línea de tiempo se extiende de ahí hasta la actualidad marcada por la **globalización**, en sentido negativo, la mayoría de las veces. O en todo caso se destaca la globalización como un momento en que se han agudizado problemas (de marginación, de exclusión, de pobreza o culturales) que han venido desarrollándose desde hace varios siglos en línea continua.

Tanto en el caso de la Conquista como en el de la globalización, ambos eventos son de carácter negativo respecto a los pueblos originarios, pues se trata de momentos que han creado condiciones desfavorables y puntos de amenaza para la identidad primordial a la que está unido el concepto de “pueblos originarios”.

Se realiza también una oposición entre los “**pueblos originarios**” y “**Occidente**”, llenando de un contenido negativo a esta última categoría (muy general, además), y de una idealidad y utopía⁸ a los llamados “pueblos originarios”. Lo que hay en el occidente son los

⁸ Podríamos decir que se trata de una utopía del pasado. Búsqueda del pasado perdido muy propia del Romanticismo que lleva, sin embargo, la herencia de la contraposición ilustrada entre razón y sin razón, o espiritualidad. Lo pasado, mítico y primigenio busca oponerse a la razón, pero bajo el mismo código

no-indígenas, y nos encontramos aquí con el ocultamiento de una realidad, y no de cualquiera: se trata del resto de la población, subsumida en una categoría abstracta como no-indígenas, que viene también de la abstracción y la generalización de algo tal como lo indígena, en tanto lo puro, lo que estaba primero, lo primordial. Bien podríamos considerar el asunto como una partición maniquea. Díaz- Polanco asegura que se da un conflicto entre la particularidad étnica y la pretensión universalista que atraviesa la historia de Occidente, y señala que: “Se trata de lo que Geertz caracterizó como la tensión entre el impulso *esencialista* (“el estilo de vida indígena”) y el “empuje *epocalista* (o sea, “el espíritu de la época”), uno jalando hacia la herencia del pasado y el otro hacia “la oleada del presente” (Díaz-Polanco: 2006: Pág. 60) Esto resulta muy ilustrador para comprender que la diferenciación entre “pueblos originarios” y Occidente, es también una tendencia a enfatizar el pasado de un lado y el presente del otro. No en balde el concepto “pueblos originarios” hace una fuerte referencia al pasado.

Por otro lado, se construye la idea de la **deuda histórica**, deuda que debe saldarse, de lo contrario no se haría tanto revuelo por los derechos *históricos*, tanto culturales como económicos de los “pueblos originarios”. Pareciera que se sugiere el restablecimiento de un orden ancestral que fue quebrantado por la Conquista (en la línea de tiempo del

epistemológico. Gadamer tiene una reflexión muy sugerente al respecto, pues señala que en ambos casos, tanto Romanticismo como Ilustración, la tradición es entendida como lo contrario a la libertad racional. Se trata de una inversión romántica de la Ilustración en la que al final, la fuente de toda autoridad sigue siendo la razón, de manera negativa (Romanticismo) o positiva (Ilustración). Gadamer señala que: “La inversión del presupuesto de la Ilustración tiene como consecuencia una tendencia paradójica a la restauración, esto es, una tendencia a reponer lo antiguo porque es lo antiguo, a volver consciente lo inconsciente, etc., lo cual culmina en el reconocimiento de una sabiduría, superior en los tiempos originarios del mito. Y esta inversión romántica del patrón valorador de la Ilustración logra justamente perpetuar el presupuesto de la Ilustración, la oposición abstracta de mito y razón. Toda crítica a la Ilustración seguirá ahora el camino de esta reconversión romántica de la Ilustración. La creencia en la perfectibilidad de la razón se convierte en la creencia en la perfección de la conciencia <<mítica>>, y se refleja en el estado originario paradisíaco anterior a la caída en el pecado de pensar” (Gadamer: 1993: Pág. 341)

interculturalismo). Bengoa hace referencia precisamente a la ruptura de este orden cuando señala que,

En la filosofía indígena aparece el discurso del orden, del equilibrio, quebrado por la intromisión de agentes externos. Primero los conquistadores, luego la colonización y finalmente el capitalismo depredador. Lo que organiza el discurso indígena es la idea de un orden quebrado, tanto al interior de la comunidad esto es, entre las personas, como también entre éstas y la naturaleza. Ese discurso como veremos a lo largo de este libro es constante y abarca a todos los indígenas de Lati-noamérica (sic) cualquiera que sea el país donde estén ubicados (Bengoa: 2007: Pág. 84)

Y justamente se genera una continuidad de los motivos de quiebre de ese orden, que está directamente relacionada con lo que aquí se presentó como los diversos cortes históricos respecto del origen que se esté suponiendo. Ante esto cabe ser precavidos y tomar en serio la advertencia de Edmundo O' Gorman en torno al estatus ontológico de los sucesos: “ni las cosas, ni los sucesos son algo en sí mismos, sino que su ser depende del sentido que se les conceda dentro del marco de referencia de la imagen que se tenga acerca de la realidad en ese momento” (O' Gorman: 2006: Pág. 57)

Así, no podemos suponer que un evento como la Conquista o la vida prehispánica son lo mismo para nosotros que para los españoles o los indígenas de ese tiempo, y tampoco podemos suponer que hay una realidad tal como los indígenas, que haya sido la misma desde sus “orígenes” hasta los tiempos de la globalización.

Es muy sugerente también la reflexión de Díaz-Polanco, y que se relaciona con la concepción de los “pueblos originarios”, en torno al esencialismo etnicista. Díaz-Polanco asegura que esta concepción ha permanecido en la antropología para la consideración de los “pueblos indios”:

Una de las anomalías a las que se enfrentaba [el esencialismo] eran los desajustes internos, los conflictos, etcétera, advertidos en sistemas socioculturales indios que se veían desde el plano teórico, al mismo tiempo, como “comunidades” básicamente armónicas y equilibradas, en contraste con el mundo “occidental” caracterizado por la tensión y el desorden. Para explicar aquella desarmonía interna en las sociedades

indígenas, se recurría a hipótesis *ad hoc*. Una de ellas era que los desarreglos encontrados en sociedades que se presumían armónicas, se debían a efectos externos (“occidentales”), evaluados como nocivos. Esto obligaba a postular que esas influencias no afectaban la “esencia” indígena; que, pese a tales desequilibrios, la identidad étnica se mantenía intacta. Pero nunca se podía explicar de dónde surgía esa entidad metafísica (que no se compadecía ni con los “datos” históricos” ni con los estructurales que el propio esencialismo admitía), ni tampoco cómo era posible que tales “contaminaciones” externas perturbaban el sistema interno, sin ser parte del mismo (Díaz-Polanco: 2006: Pág. 84)

Esta afirmación nos remite inmediatamente a la que en líneas anteriores se ha recuperado de José Bengoa. Como se vio, en el discurso indígena aparece la referencia al orden quebrado por agentes externos. Pero no sólo los agentes resultan externos, sino que la fractura del orden también sería algo externo, es decir, no se trata de una fractura estructural, pues de lo contrario tampoco se echaría mano del pasado ni de la identidad indígena como uno de los conceptos más centrales de esos discursos. Asimismo, la contraposición pueblos originarios – Occidente postula que las influencias occidentales no afectan a las comunidades indígenas, lo que permite que mantengan tanto su origen como la historia construida a partir del mismo, y sustentada justamente en la consideración de la accidentalidad del contacto con occidente. Si seguimos la reflexión de Díaz-Polanco, pero asumiéramos que las “contaminaciones externas” no son accidentales, entonces surge la siguiente pregunta ¿cómo los pueblos indígenas pueden ser considerados “pueblos originarios” si hubo “contaminaciones externas”? Pero, si por el contrario se asume la accidentalidad de los agentes externos, entonces el concepto “pueblos originarios” es perfectamente coherente.

Finalmente, de aquí se deriva una cuestión muy preocupante. Al hablar del origen, de los pueblos tradicionales y su conservación a través de los tiempos y los cambios, lo que está detrás es una **concepción esencialista** tanto de la **cultura** como de la **identidad** (que

en este caso se considera como una identidad étnica). Incluso podríamos afirmar que se trata de un esquema que ha dominado el pensamiento durante más de veinticinco siglos: *la estructura metafísica sustancia-accidente*. Efectivamente, si los pueblos indígenas se consideran “pueblos originarios”, en el origen está la esencia, la pureza de lo que efectivamente *es*, y, asumiendo esto, desde luego que los eventos y circunstancias no modifican la esencia, porque, ontológicamente, son accidentes.

Esto es lo más riesgoso para el interculturalismo, dado que si se pretende buscar formas no-occidentales de pensamiento (como el caso de Del Val), justo el esquema ontológico (se haga explícito o no) de la esencia y el accidente es de los patrimonios más ancestrales del pensamiento occidental, y la posición en torno a la permanencia de los “pueblos originarios” cae bajo este esquema.

Capítulo 2

Revisión filosófica del concepto de origen

...cambiar los términos de un argumento es excesivamente difícil desde que las definiciones dominantes de los problemas adquieren, por repetición y por el peso y por la credibilidad de quienes las proponen o suscriben, la garantía del sentido común

Stuart Hall

Uno de los problemas centrales en torno al concepto de “pueblos originarios” es la indefinición en que se han sumergido los términos que lo componen: pueblos y origen.

En torno a la definición de pueblos, por ahora podemos sólo señalar que resulta tan dificultosa como la idea de “cultura”. Pero la intención de este texto es revisar específicamente el concepto de “origen”, tanto el sentido de origen que está supuesto en el concepto de “pueblos originarios”, como la ampliación de este concepto hacia un debate filosófico.

Para comenzar, y de manera sucinta, podemos extraer un sentido general para el concepto de origen, que está presente en el concepto de “pueblos originarios” que hemos presentado a lo largo del primer capítulo.

En lo que respecta a la idea de origen, se trata de un concepto que sugiere continuidad y larga duración¹. En el caso de los pueblos originarios, no se plantea que el origen haya sido sólo un momento inaugural y haya quedado posteriormente enterrado bajo los sucesivos acontecimientos. Más bien, el origen está presente en el presente, pues

¹ No se hace referencia al concepto de *larga duración* de la historiografía de Braudel.

de no ser así el concepto mismo de “pueblos originarios” sencillamente no tendría caso. El sentido fuerte es el que se señalábamos precisamente en la afirmación de Salcedo Aquino, quien asegura que existe un pasado y un presente mesoamericanos. En el concepto de “pueblos originarios”, el origen, como pasado, está ligado estructuralmente al presente.

Por otra parte, el origen da sentido a la constitución y reconstrucción de un pasado indígena al que se apela en el presente como fuente, sobre todo, de identidad y de cultura, así como fuente de legitimidad frente a muchos de los problemas que aquejan actualmente a los pueblos indígenas. El hecho de que a determinado grupo se le adjudique la originareidad frente a conflictos sociales, sólo es posible porque hay una dimensión valoral del concepto de “origen”. Asimismo, el pasado del grupo étnico se inscribe dentro de un marco estratégico, en el sentido en que más bien se da un uso político del mismo.

El origen tiene el sentido tanto de fundamento del presente, como de fundamento de la identidad y de la cultura, en una dimensión estratégica para la defensa de los pueblos indígenas y el reclamo del mejoramiento de condiciones sociales.

Como vimos, a la idea de origen se une la tradición considerada como de larga duración y que está compuesta por los usos y costumbres de los pueblos que se remontan a épocas milenarias. Esta tradición es un bloque formado de continuidad y de permanencia, opuesta, desde luego, a una temporalidad considerada como occidental.

En términos generales, el sentido del origen es la ejemplaridad de una temporalidad que se reactualiza en el presente. Podríamos asegurar incluso que se trata de un origen presente, que no caduca y que no se modifica. Y el hecho de que siga presente permite constituir una idea tal como los “pueblos originarios”, como un tipo de grupo cuyo rasgo

distintivo está en su origen. Es decir, podríamos metafóricamente decir que se trata de su “diferencia específica”.

Desde luego, este es uno de los sentidos más fuertes que podemos leer en el interculturalismo, aunque como ya he señalado, hay que tener presente que siempre que se habla de origen se está realizando una selección histórica de un momento que, por lo demás, no siempre es el mismo. Concretamente, el origen referido a los pueblos indígenas tiene que ver fundamentalmente con dos ideas: La época prehispánica y la Conquista. El origen ejemplar, como pasado que se guarda, en tanto patrimonio cultural, se remite a la época prehispánica; pero visto como el origen de una larga trayectoria de marginación y exclusión, se remite al momento de la Conquista. Hasta aquí la breve reseña.

Para hacer una revisión de este concepto de origen referido a los pueblos indígenas de México, primero se recurrirá a las críticas que ha realizado Michel Foucault a este concepto en su artículo “Nietzsche, la genealogía, la historia”, con el propósito de mostrar algunos de los supuestos que hay sobre el concepto de “pueblos originarios” y para mostrar que la concepción de determinado modo de leer la historia está mediado por la idea de origen que se constituya. En el próximo capítulo se presentará con más detalle la reflexión en torno a las consecuencias históricas y prácticas de este concepto.

En este capítulo, el objetivo es ubicar el sentido de origen que pertenece al concepto de “pueblos originarios” dentro de los tres conceptos que presenta Foucault en torno al “origen”: *Ursprung*, *Herkunft* y *Entstehung*. Esta ubicación, desde luego, es analítica, sin embargo, posteriormente tendrá un uso crítico y de discusión con el interculturalismo.

Posteriormente, y para complementar el análisis a partir de la genealogía de Foucault, se recurrirá a las reflexiones de Gadamer en torno al sentido del “inicio”,

mismas que presenta en su texto *El inicio de la sabiduría occidental*. Esto con el objetivo de mostrar algunas dimensiones en torno a la temporalidad que está supuesta en el concepto de origen.

2.1 Genealogía: la imposibilidad del origen.

En el artículo “Nietzsche, la genealogía, la historia”, Foucault realiza una distinción entre tres sentidos de “origen” que Nietzsche acuña en su propuesta genealógica. Estos sentidos se derivan de tres términos que designan “origen” en alemán: *Ursprung*, *Herkunft* y *Entstehung*.

El primer término es opuesto a los últimos dos, y pertenece a la historia canónica y metafísica que constituye una narración de sucesos continuos y abstractos en una línea teleológica. La *Ursprung* significa un origen como comienzo de todas las cosas en el que se encuentra aquello que es lo más precioso y esencial, “el origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía” (Foucault, 1992: Pág.10). Este origen es mítico y sustancial, en el sentido de que se piensa como una realidad esencial que aconteció pero que pervive intacta a través del tiempo, es también el lugar de la verdad en contraposición a la apariencia, “la verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia” (Ibidem: Pág. 11). La historia ha sido la historia de una quimera llamada origen y como metafísica del origen se dirige hacia los tiempos primordiales que despliegan una continuidad hacia el presente, borrando todos los sucesos y singularidades, dejando sólo lo esencial, el sentido final. De tal modo conserva para sí

“las épocas más nobles, las formas más elevadas, las ideas más abstractas, las individualidades más puras. Y para hacer esto, intenta acercarse cada vez más, situarse al pie de estas cumbres, resistiéndose a tener sobre ellas la famosa perspectiva de las ranas” (Ibidem: Pág. 21).

Así, la historia del origen supone efectivamente que hay un comienzo unívoco, un tiempo primigenio que pervive intocable y *sustancial* frente a todos los *accidentes*. Historia y origen se entrelazan uno y otro esencialmente para plantear una línea de tiempo de un comienzo que tendrá un fin o que, de ser un tiempo circular, volverá el origen intacto en virtud del fin.

Ante esto, Foucault opone la *Herkunft* y la *Entstehung*. *Herkunft* significa *procedencia*, como pertenencia a un grupo, de sangre, de tradición, entre los de la misma altura o la misma bajeza. No se busca asemejar individuos por generalidades, más bien desembrolla, se dirige a lo subindividual, disgrega la unidad del yo, la identidad; va hacia los comienzos inenarrables, hacia las marcas casi borradas, “el análisis de la procedencia permite disociar al Yo y hacer pulular, en los lugares y plazas su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora” (Ibidem: Pág. 12). La genealogía, a través de la *Herkunft*, no establece continuidades, no plantea una evolución o el destino de un pueblo, no busca recorrer la línea cuyo trazo comienza en un origen, en un “antes de”, así, la genealogía no tiene el objetivo de “mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente” (Ibidem: Pág. 13), ante esto busca, más bien, conservar la dispersión, los errores, las desviaciones que han producido aquello que existe y es válido para nosotros, se dirige no a la verdad, no a lo esencial sino a la exterioridad del accidente, a lo heterogéneo, a lo que se pensaba inmóvil.

En lo que se refiere a la *Entstehung*, significa *emergencia*, en tanto punto de surgimiento, es también el principio y la ley singular de una aparición. La emergencia se produce en un determinado estado de fuerzas, designa un lugar de enfrentamiento más bien en el sentido de un no-lugar, del espacio de las relaciones entre las fuerzas; es distancia, el intersticio en que el juego de las fuerzas no puede atribuirse a un autor determinado. Y este no-lugar de la emergencia es la *relación* de dominadores y dominados. De la dominación surgen las reglas, las imposiciones, las obligaciones y derechos; establece marcas, graba recuerdos en las cosas y en los cuerpos, crea reglas que reintroducen una y otra vez la violencia.

La dominación no se plantea como una relación que se supera, o que por reiterarse terminará creando un estado de paz, más bien, “la humanidad no progresa lentamente de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación” (Ibidem: Pág. 17) Y el juego de esa historia es el del uso de las reglas que están vacías, de quién las ocupará, de quién se disfrazará para pervertirlas. La genealogía, dirigida a la emergencia, al juego de fuerzas y de dominación, ha de buscar que los sucesos aparezcan en el escenario, en ese espacio de relaciones que establecen marcas y rastros casi imperceptibles y que no aparecen para mostrar una continuidad metafísica y finalmente ahistórica.

La genealogía, que Foucault llama *historia efectiva*, no reintroduce lo humano en un pasado glorioso y originario, no fragua un punto de vista suprahistórico, no es la historia que permitirá reconocernos en todas partes, es la historia que *reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre*. La historia efectiva no plantea un origen, ni constancias, ni herencias que es posible rastrear por su continuidad,

reconoce que no hay coordenadas originarias sino sucesos discontinuos y perdidos, revuelve en las decadencias, en las rapiñas y la dominación que al final fueron disfrazadas o borradas en la narración de una originareidad que creó una identidad sin interrupción. Más aún, la genealogía es la disociación sistemática de nuestra identidad y, finalmente muestra que bajo la ilusión de tal unidad, hay sistemas heterogéneos que prohíben toda identidad.

Los sentidos de origen revisados hasta aquí permitirán en este trabajo, más adelante, mostrar la problemática histórica de las referencias a los pueblos originarios en los debates interculturales.

2.2 El sentido del inicio.

Gadamer considera el principio siempre se piensa respecto de un final. La relación entre ambos es ineludible: “Entre uno y otro hay un vínculo indisoluble, el principio requiere el final. Si no se dice a qué se refiere el principio del que se habla, se dice una cosa sin sentido” (Gadamer: 1995: Pág. 19) Sin embargo aclara que no se refiere a una teleología, a la que coloca inmediatamente como evolución. Gadamer afirma que cuando se piensa el principio a partir de la evolución, se supone que ya todo está dado en el comienzo mismo, sólo se realiza una maduración, una manifestación de lo que ya estaba. Asegura que pensar el principio a partir de la evolución nos remite a la contraposición entre espíritu y naturaleza, aclarando que “cuando entra en juego la historia, lo decisivo es lo nuevo, no lo ya dado. Si no se da lo nuevo, lo imprevisto, no hay historia” (Ibidem: Pág. 20)

Cuando se refiere al fin con el que se relaciona el principio, sugiere que el inicio no es algo que se dé con inmediatez, con evidencia inmediata, sino que se vuelve a él partiendo de

otro punto. Preguntamos por el inicio desde determinado lugar en nuestra historia, no hay un inicio u origen de suyo.

Estas reflexiones gadamerianas nos permiten encaminarnos hacia una revisión de las temporalidades que involucra el concepto de “pueblos originarios”, pues como bien señala Gadamer, al pensar el inicio efectivamente debemos señalar el final. No se trata de un final en sentido teleológico, sino de la *situación* desde la cual preguntamos por un origen, o a partir de la cual, como se señaló, se constituye un corte histórico. El fin no es el fin absoluto, el último momento, sino un horizonte a partir del cual retrotraemos la mirada al pasado en busca de un momento que podamos tomar como inicio, pero el inicio puede tener, como señalamos a partir de Foucault, varios sentidos. Asimismo, cabe aclarar que el origen no es un momento inaugural, un punto bien definido a partir del cual podamos establecer con total transparencia todos los elementos que lo constituyen. El origen es, más bien, un proceso de eventualidades.

En el caso de los “pueblos originarios”, al mantener la idea del origen como algo que es comprensible de suyo, o sin precisar, se supone que no hay imprevistos. Como señala Gadamer, lo decisivo, en términos de historia, es lo nuevo, pero la insistencia en el origen sugiere que la permanencia de algo es lo fundamental, y de algo que no ha cambiado a pesar de la historia. El origen de cualquier manera sufre modificaciones con el paso del tiempo y de los acontecimientos. Afirmar que ha permanecido algo tal y cuál fue en un principio (agregada la dificultad de establecer dicho origen) es abrir un horizonte de intemporalidad que a fin de cuentas niega el tiempo y, sin tiempo, no hay historia.

2. 3 Aplicación de las categorías de “origen” al concepto de “pueblos originarios”.

En lo que sigue se realizará una ubicación crítica del sentido del “origen” que comporta el concepto “pueblos originarios” que se ha mostrado en el primer capítulo. Así, se hará un análisis a partir de las tres categorías foucaultianas.

Como se señaló, la idea de origen que está supuesta en el concepto de “pueblos originarios”, está ligada a una idea del modo de hacer historia. Si el origen es algo que pueda rastrearse y retrotraerse al presente, se trata de una narración histórica que privilegia la continuidad, y que para identificar el origen realiza un corte histórico. Desde luego, en el caso del interculturalismo este corte no se hace evidente, al modo en que podemos esclarecer nuestros presupuestos. En general, los diferentes conceptos de origen tienen que ver con diferentes cortes históricos, y esta diversidad incluye también una cierta oscuridad respecto a la identificación del concepto, o a la relación directa del origen con un momento dado. Asimismo, en la mayoría de los casos si bien se advierte sobre la disputa conceptual en torno a la idea de “pueblos”, no se advierte lo mismo respecto al concepto de “origen”. Sin embargo, lo que hay de común en estas concepciones es que llevan consigo la marca de una historia de continuidad, de sucesos encadenados. Para ilustrar lo anterior conviene recuperar una reflexión de Bengoa sobre esa continuidad. Este autor señala que durante la celebración del 500 Aniversario del Descubrimiento de América, los indígenas se inconformaron, pero el suceso supuso una oportunidad para mostrar que existe una historia de continuidad de la explotación del indio americano: “Los indígenas americanos aprovecharon la oportunidad de los “500 años del Descubrimiento de América”, para expresar los “500 años de Resistencia Indígena”. Expresaban que eran pueblos vivos. Señalaban que había una continuidad entre los pueblos prehispánicos y los indígenas del siglo veinte y del veintiuno que pronto vendría.” (Bengoa: 2007: Pág. 95) Esto muestra

también que está presente un sentido de origen con el que se inaugura la historia de la continuidad.

Así, entendiendo este sentido de origen ligado a la historia de sucesos continuos, se le puede ubicar dentro de la categoría de *Ursprung*, debido a que se realiza una narración de sucesos interconectados, y esta narración, como bien señala Foucault, conserva las ideas abstractas y las individualidades más puras. En el caso del interculturalismo, esto tiene sentido si inmediatamente lo relacionamos con dos categorías que han homogeneizado el pasado: la época prehispánica y los pueblos indígenas.

En virtud de la defensa de los pueblos indígenas, se ha constituido justamente la idea de que hay un grupo étnico que puede ser identificado como “indígenas”, y que son tales porque proceden de un tronco común, culturalmente hablando. Y, normalmente, suele identificarse esta matriz de cultura con la época prehispánica. En este sentido, se da la configuración de una historia canónica continua, dado que el pasado se homogeneiza bajo la categoría de “época prehispánica” (incluida Mesoamérica en esa categoría) y el presente con lo “indígena”. Aquí hace mucho sentido la referencia que hacíamos a Salcedo Aquino que conviene presentar nuevamente: “Más bien, aunque en un plano más teórico, se podría decir que el movimiento indígena propone una racionalidad democrática más argumentativa y dialógica, profundamente arraigada en los múltiples sentidos culturales de la comunidad – en su presente y su pasado mesoamericano- y capaz de contrarrestar o por lo menos combatir un tipo de racionalidad instrumental dominante (Salcedo Aquino: 2006: Pág. 153)

Esta afirmación podría ser interpretada en un doble registro: o bien el movimiento indígena sólo abarca a los que se subsumen bajo la idea Mesoamérica, es decir, se trata sólo de un sector, o bien el movimiento indígena abarca todos los grupos que sean pensados

desde esa categoría. Esta última opción nos llevaría a concluir, también, que todos los grupos indígenas son mesoamericanos. Sin tener que dar una respuesta a estas opciones, sí podemos adelantar que ese es uno de los problemas fundamentales cuando se ha constituido la idea de una continuidad mundo prehispánico-presente. Asimismo, al remitirse a Mesoamérica se tendría que dar cuenta de la multiplicidad de temporalidades precortesianas subsumidas dentro de esa categoría.

Pareciera que una historia de este tipo no puede dar cuenta de las profundas transformaciones que se llevaron a cabo durante y después de la Conquista. Asimismo, tampoco da cuenta del proceso de mestizaje, que no fue unidireccional, porque asumir radicalmente el mestizaje que ocurrió en las épocas posteriores a la Conquista, nos impediría hablar única o privilegiadamente de la dimensión prehispánica de los pueblos indígenas del presente, pero como señala Sergio Sánchez Vázquez: “muchas personas creen que los “indígenas” actuales son “indios” puros, descendientes directos de los “indios prehispánicos”, ignorando cinco siglos de mestizaje” (Sánchez Vázquez: 2007: Pág.120)

En el interculturalismo se pone un privilegiado énfasis en el pasado primigenio, en los tiempos anteriores a la Conquista, como si tal evento hubiese sido una catástrofe meramente accidental dentro del mundo indígena, o como si sólo se hubieran dado condiciones de marginación y dominación sin modificar la identidad cultural de los habitantes de las regiones prehispánicas, considerándose que ha habido indígenas tanto antes como después de la Conquista. Pero, la Conquista abrió un horizonte de modificación no sólo cultural sino también biológica. Si asumimos que no hubo modificación, o que pervive una identidad que es la misma pero diferente, aun así se mantiene la idea de un núcleo cultural que sigue siendo el mismo y, desde luego, volvemos al evento de la Conquista considerado estructuralmente como accidental.

Por otra parte, el concepto de "pueblos indígenas" al ser unido a la idea de origen –y por lo tanto formar el binomio "pueblos originarios"- se prolonga hacia el pasado. Se habla de los "pueblos originarios" como pueblos que han sobrevivido a través de milenios. Nuevamente pongamos atención en la primera referencia a León Olivé que hacíamos en el capítulo 1:

Desde los tiempos de la Conquista nuestro país ha vivido con los conflictos generados por la dominación de una cultura sobre otras, así como con los reclamos de los pueblos originarios para que se reconozca su derecho a preservar su cultura y a vivir de acuerdo con ella según los planes de vida que sus miembros decidan. Sin embargo, el fin del siglo XX y el inicio del nuevo milenio han estado marcados por una agudización de esos conflictos y por ello de manera urgente requerimos que las relaciones entre los diversos pueblos que conforman a la nación se establezcan sobre bases estables y novedosas en ciertos aspectos (Olivé: 2004: Pág. 60)

Una afirmación de este tipo, unida a la de Salcedo Aquino que se ha presentado unos párrafos anteriores, sólo es posible porque hay un sentido de la historia como narración de continuidades. En las que, dicho sea de paso, el evento de la Conquista o del Virreinato pueden ser accidentales o sucesos recusables. Hay que recordar que para Foucault, la *Ursprung* es el origen que está antes de la caída, en un tiempo prístino, en una antigüedad purificada de todos los accidentes desde la perspectiva del presente, que busca una línea de sentido que pueda prologarse hasta las oscuridades de un pasado remoto. Y si bien ese pasado está lleno de rastros perdidos, la historia de la continuidad crea ideas abstractas, momentos clave y un sentido que nos permita leer un pasado coherente, compacto y transparente a la reflexión actual.

Todo esto no es asunto de menor importancia. Hay muchos supuestos en juego. Por ejemplo, si se asume que los pueblos prehispánicos no han desaparecido y que se trata hoy en día de los pueblos indígenas, aún hay que dar cuenta de lo que se dice cuando se habla de la época prehispánica. Asimismo hay que dar cuenta del modo en que se prolonga la

categoría de “pueblos indígenas” incluso a tiempos en donde no había conquistadores. Esto último es fundamental, porque resulta muy inconveniente hablar de pueblos indígenas antes de la Conquista, lo cual vuelve también muy difícil afirmar que los pueblos indígenas tienen más pasado prehispánico que mestizo. Pero si se argumentara que no se trata del origen, sino de los problemas actuales, entonces el uso del concepto “pueblos originarios” viene a ser un mero adorno retórico y no hay ningún sustento histórico cuando se habla de “pueblos indígenas”. Y si no hay ningún sustento histórico, no tiene caso el reclamo de la solución a los problemas “históricos” de dominación y exclusión que han sufrido los pueblos indígenas.

En todo caso, se trata fundamentalmente de un problema político, y al ser así se corre el riesgo de estar utilizando sólo las historias oficiales sin ser puestas en duda. Esto no quiere decir que los pueblos indígenas no tengan derecho a mejorar sus condiciones de vida, el problema es la conveniencia o la inconveniencia de argumentar desde ciertos supuestos, como el origen.

Repensar la historia de las continuidades es pertinente sobre todo cuando comienzan a faltar las piezas de la ruptura, o cuando un recuento de sucesos continuos comienza a mostrar paradojas, como las señaladas en el párrafo anterior. Si consideramos la categoría de *Ursprung* para analizar las diversas afirmaciones en torno al pasado y al presente de los pueblos indígenas, de entrada vemos que se supone la existencia, como algo natural, de los indígenas en México. Ante esto, podemos traer a cuenta una de las afirmaciones de José Bengoa, quien paradójicamente asume que hay “pueblos originarios”:

...porque una persona verdaderamente ingenua creerá que siempre ha habido “indígenas”. No pensará, ni sabrá, que esa es una clasificación que “otros” han realizado. En la colonia se clasificó a las denominadas castas. Era una especie de “zooantropología”. La categoría “indio” se ubica en el último peldaño social y estaba compuesta por aquellas personas que vivían en “pueblos de indios”, “comunidades,

resguardos, comarcas indígenas” y que eran definidos como “indios” por el sistema de clasificaciones coloniales. No era solamente un asunto “de sangre” como se lo dice comúnmente. Personas con “mucho sangre india”, no eran necesariamente tratados como “indios”. En muchos países hasta hoy los “indios” son aquellos que hablan una lengua “indígena” y se comportan como los “no indios” consideran que es el vestuario, la conducta y la cultura de los “indios”. La emergencia indígena de la que habla este libro ha hecho que en los últimos años muchas de las personas que no se consideraban “indios”, comiencen a autodefinirse como “indígenas”. Antes eran ladinos, cholos, mestizos, ciudadanos comunes, campesinos, gente del pueblo o lo que fuese. Con el cambio de signo desde lo peyorativo a lo positivo, con el cambio del término, de “indio” a “indígena”, se ha producido la transformación” (Bengoa: 2007: Pág. 11)²

Desde luego que si pensamos en una historia continua, bajo el sentido de la *Ursprung*, la reflexión de Bengoa es insustancial, pero si ponemos en duda la prolongación de la categoría de “indígena” hacia el pasado mesoamericano (que retroactivamente le adjudicamos a los indígenas actuales), entonces, la perspectiva cambia. Sin embargo, hay que aclarar que si bien los que ahora son definidos o se autodefinen como indígenas han sido anteriormente, en otras clasificaciones, campesinos, mestizos, ciudadanos comunes, entre otros, esto no significa que subyazca una identidad esencial que pueda ser nombrada de diferentes maneras. No hay un objeto o una realidad que simplemente cambie de nombre. La transformación de los términos supone también el cambio de realidad.

Si pasamos ahora a la consideración del origen como *Herkunft*, podemos señalar que efectivamente en la historia que va desde los indígenas actuales hacia la época prehispánica (y los reclamos sociales que a partir de eso se articulan) lo que ha quedado oculto bajo el sedimento de la continuidad ha sido el juego de las relaciones de dominio, la dispersión de los acontecimientos, los eventos singulares. Más bien, se han creado grandes momentos cuya certeza parece cristalizarse y volverse indubitable: el descubrimiento de América y la Conquista, así como la dominación de los españoles sobre los naturales del continente.

² Hay que tener en cuenta que Bengoa afirma esto en la reedición y actualización hecha en 2007 del libro que escribió en el año 2000. Es notorio un cambio de algunas ideas en la introducción a la actualización.

Estos hechos que se dan por supuestos constituyen una capa tras de la cual no se plantea la pregunta efectiva por la narración que se trae a cuento cuando se habla de indígenas contemporáneos.

Por otro lado, se ha creado la idea del destino de un pueblo, que sólo toma sentido en el marco de una historia canónica de la continuidad. Si esto no fuera así, tampoco tendría sentido la afirmación de Salcedo Aquino que asegura lo siguiente:

...en la condición de dominados, la conciencia de una época anterior de libertad asigna a la dominación un carácter necesariamente transitorio. De esta manera, la continuidad del grupo étnico resulta en una lenta pero incesante acumulación de “capital intangible”: conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas; todo un arsenal difícilmente expropiable, una base creciente de elementos distintivos que posibilitan y fundamentan la identidad (Salcedo Aquino: 2006: Pág.154)

El carácter necesariamente transitorio de la dominación sólo es pensable si se considera una teleología dentro de la historia continua, de lo contrario no podemos ni siquiera vaticinar lo que pasará con las relaciones de dominación. Sólo suponiendo un estado futuro, a la manera de utopía, podemos adjudicar a las relaciones de dominación, o a ciertas relaciones de dominación, un carácter transitorio.

Esto puede ayudar a advertir, también, que una historia de la continuidad puede comportar un carácter teleológico. Pero en el caso del interculturalismo sucede una inversión particular. No se trata de una teleología en sentido evolutivo, como la que señala Gadamer respecto al concepto de inicio, o al menos no únicamente. Si pensamos una teleología evolutiva, eventualmente el inicio será menor cualitativamente al resultado del desarrollo (un poco en tono hegeliano). En el caso del concepto de “pueblos originarios”, al invocar el concepto de origen, que hemos colocado bajo la categoría de *Ursprung*, hay una referencia a los orígenes como las épocas más nobles, “una época anterior de libertad”

como señala Salcedo Aquino. O incluso la misma idea de la conservación del origen de los indígenas insinúa que el énfasis fundamental se coloca en el origen y no en la evolución. Sin embargo, esta idea del pasado glorioso prehispánico se conjunta efectivamente con la idea de un porvenir para los indígenas, una época de democracia, de paz e inclusión, o la vuelta a la anterior libertad.

Esto último nos lleva directamente a la categoría de *Entstehung* y la reflexión que hace Foucault sobre las relaciones de dominación. Para Foucault, las relaciones de dominación no son algo transitorio, y tampoco se trata de relaciones que se superaran para crear un estado de paz o de reciprocidad universal, más bien, como señala: “la humanidad no progresa lentamente de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación” (Foucault: 1992: Pág.17).

En lo que respecta a las relaciones de dominación a las que normalmente se hace referencia en los discursos interculturales, están marcadas por un binomio muy claro: indígenas prehispánicos actuales (aunque sea mediados por la “descendencia legítima”) dominados (en distintos sentidos) por occidentales, ya sea económica, cultural o políticamente. Este binomio es constituido como una singularidad abstracta tras la que se han dejado ocultas las múltiples relaciones de dominación en el espacio social en que puede marcarse o no un sector, como occidentales o indígenas, mesoamericanos o conquistadores. En realidad, cualquiera de estas categorías, dentro del juego binario, sólo toma sentido en un entramado social en que las relaciones de dominación no son un puro acontecimiento provocado por un autor determinado.

Si recordamos las reflexiones de Foucault respecto al poder, éste no es producido por un agente, es decir, no es resultado de la acción de los hombres, sino que es una compleja

red de relaciones. Antes que ser una sustancia definida y unitaria, el poder es una relación. Asimismo, las relaciones de dominación no pueden ser reducidas al poder que un grupo ejerce sobre otro. Desde luego que hay ejercicios de poder de parte de un grupo, pero siempre se da también la resistencia y el contrapoder de parte del grupo más débil. La dominación no es un proceso unidireccional y sólo ejercido por un sector considerado de manera abstracta. Por ejemplo, en el caso de la tan referida dominación del sector occidental (ya sea de los conquistadores o de los sectores contemporáneos) sobre los “pueblos indígenas”, haría falta también mostrar las diversas relaciones de dominación que se dan al interior de los grupos indígenas y, desde luego, entre los “occidentales”. Sin embargo, el punto no es saber cuáles son los agentes del dominio, como sujetos que serían capaces de producir el poder, sino efectivamente comprender la constitución de las relaciones de dominación, en sus diferentes dimensiones y en la complejidad del ejercicio del poder de parte de los dos grupos (si es que se mantiene la idea de una oposición binaria).

La red de poder es la que produce a los sujetos y, de manera analógica, sucede lo mismo con las relaciones de dominación. No hay sujetos dominados y dominantes sin las relaciones de dominación que posteriormente nos permiten hacer esa distinción.

Atribuir el poder de la dominación a un solo agente sólo consigue sustancializar tanto el poder como la dominación, sin dejar abierta la posibilidad de mostrar el fenómeno de las relaciones de dominación como un juego de fuerzas diversas.

2.4 Consideraciones finales.

Como hemos visto, hay diversas consecuencias (no sólo en sentido lógico) que derivan de la construcción de un sentido de “origen” determinado. En el caso del concepto “pueblos originarios” hay varias líneas temáticas que se unen al sentido del origen y que sólo a partir de ahí cobran pleno sentido.

En primer lugar, lo que se muestra es una idea de continuidad. Radicalmente, se trata de la suposición de continuidad para un grupo en particular: los indígenas. Pero esta continuidad sólo puede cobrar forma si se atribuye un pasado milenario y tradicional a ese grupo, que finalmente encuentra su núcleo en la época prehispánica. Así, el hecho de armar esa continuidad histórica naturalizada a partir del origen entendido como *Ursprung*, mantiene en el ocultamiento una cuestión epistemológica central: la realización de un corte histórico a partir del cual se constituye la idea de origen, además de la atribución de un sentido específico a ese suceso en que se elige el inicio de la historia que se quiere contar. Si se trata de un origen que pervive, se establece una historia de la continuidad que, estructuralmente, deberá ocultar las rupturas.

Al proponer una idea de origen para los pueblos indígenas se marca una doble dirección: hacia el pasado y hacia el presente, pero en ambos casos lo que busca aportar es la legitimación del grupo indígena contemporáneo a partir de una narrativa de continuidad abstracta. Abstracta en el sentido en que no da cuenta de las diversas rupturas que intervienen en la formación del grupo indígena contemporáneo, en la que se dan más elementos que la línea directa del pasado precortesiano. Inclusive abstracta porque ha creado una realidad tal como los “pueblos indígenas prehispánicos”, subsumiendo distintos periodos y distintos grupos.

Por otra parte, como señalamos en el capítulo 1, a partir del concepto de origen también podemos revisar categorías como la identidad y la tradición. No se trata de

conceptos aislados o que tengan una relación de exterioridad, más bien son complementarios. Una determinada idea de origen contribuye fundamentalmente a la comprensión que se elabore de la identidad. Lo mismo sucede con la tradición, que en este caso es una tradición continua y ancestral, heredada por generaciones a través de los tiempos que se pierden en los lejanos comienzos primordiales.

De igual forma, se presenta una cuestión cuya revisión es impostergable: la convicción de un destino, que provienen de la idea de origen. En la construcción de una narración, que va desde la antigüedad prehispánica hasta la época contemporánea, se marca un rumbo finalista: un estado en que se termine la dominación, o en que un estado de paz y armonía en las relaciones interculturales se haga presente. La historia de la continuidad busca un final, y es por ello que se remonta hacia los orígenes, hacia los múltiples pasados perdidos que pueden ser reconvertidos en una línea continua que de sentido a los acontecimientos del presente.

Esta historia de la continuidad disfraza, esconde las rupturas, pues es necesario para que el origen resalte con el lustre de las cosas que no cambian. Conviene aquí recupera una afirmación que hace Alcalá a propósito de las ideas de historia y tradición en Gadamer: “La concepción de Gadamer sobre el pasado permite darnos cuenta de que la historia está constituida de rupturas, que no hay una continuidad en la historia si se concibe ésta como un fluir incesante del tiempo” (Alcalá: 2007: Pág. 193) Ante el fluir incesante, sólo es posible que esas rupturas sean ocultadas si a pesar de asumir el movimiento de la historia no se asume el movimiento del origen y su contingencia o su reconstrucción desde el presente.

La primordialidad que tan necesaria resulta para hablar de los “pueblos originarios” no es casual ni insustancial, resulta crucial para la búsqueda de beneficios económicos y

culturales, para la legitimidad del sector indígena en múltiples dimensiones del espacio social. Pero aunque podamos argüir que cuando hablamos de “origen” sólo se trata de una estrategia, no podemos eludir la cuestión histórica que está presente, porque sin asumir una narración histórica no podríamos hablar del pasado en ningún sentido y tampoco del presente. Finalmente, lo que está en juego es la legitimidad de la historia que se narra y el modo en que a partir de ahí un sector se comprenda como indígena o no. Y no se trata solamente de una cuestión epistemológica, sino que se entrelaza con una cuestión ontológica.

Capítulo 3

Problemas históricos y prácticos en torno al concepto de “pueblos originarios”

*Entre más natural o lógico aparezca el
objeto...menos obvia es la alquimia
discursiva que lo construye.
Arturo Escobar*

3.1 Problemas histórico-teóricos.

3.1.1 La cuestión del uso de la historiografía.

Uno de los puntos nodales en torno al tema de los “pueblos originarios”, en el interculturalismo, es la legitimación de éstos a través de la construcción de una historia de continuidad. Sin embargo, para la constitución de esta historia, el interculturalismo hace un uso marginal de la investigación historiográfica¹, aunque en la mayoría de las ocasiones se hace referencia a “condiciones históricas de marginación”, “la exclusión histórica”, “el pasado” de los pueblos indígenas”. Ante esto surge una pregunta ¿en el interculturalismo se considera una historiografía en particular para este tipo de afirmaciones o no? ¿O sólo evoca narraciones ancestrales cuya verdad es inherente a su presentación o a su rememoración?

¹ Si bien existe una cantidad considerable de debates respecto a los términos “historia” e “historiografía”, operativamente se hace aquí la siguiente distinción: la historia hace referencia a los sucesos acontecidos, a la temporalidad del mundo humano; no se reduce la historia al pasado, sino que se incorpora una dimensión temporal de presente y futuro. La historiografía es el trabajo reflexivo que elabora una narración teórica sobre esa temporalidad. En sentido estricto, se trata de un campo disciplinar.

Como se mostró en el capítulo anterior, el concepto de “pueblos originarios” está estructuralmente unido a la constitución de una historia. Sin embargo, surge un primer problema de corte teórico: el uso de la historiografía. Cuando el interculturalismo hace referencia a estos sucesos históricos no queda claro si hace uso de un tipo de historiografía que sirva de sustento a estas afirmaciones o si no por el contrario no hace ningún uso.

Ante este cuestionamiento podemos presentar dos opciones: o bien no se hace uso de una investigación historiográfica en particular, o bien sí se sustenta en una aunque no se aclara en cuál.

Es una cuestión importante, dado que el argumento que gira en torno al respeto y reconocimiento de los pueblos indígenas tiene como uno de sus centros la recuperación del pasado. Sin embargo, el pasado no es una masa de tiempo que permanezca idéntica a sí misma sin importar el presente o el futuro, el pasado está en constante movimiento y esto agrega una dificultad a la pretensión de recuperarlo. Desde luego, no buscamos afirmar aquí que los grupos indígenas o quienes elaboran la teoría al respecto busquen simplemente un regreso a un pasado ideal. No, la cuestión no es tan sencilla. Se trata de un pasado-presente, no es un pasado perdido del todo, es uno tal que permanece y por ello da sentido a la originariedad de dichos pueblos.

Como se señaló en la parte correspondiente a la genealogía, la vuelta al pasado es posible a partir de determinado concepto de origen, que también determina el modo de concebir la historia.

En lo que sigue indagaremos si ese modo de concebir la historia en torno a los “pueblos originarios” hace uso o no de la investigación historiográfica, o si se dan las dos posibilidades.

3.1.2 La ausencia de la historiografía.

Tomemos la primera opción y supongamos que no se hace uso de una historiografía en particular, incluso podemos encontrar afirmaciones donde, de alguna manera se soslaya el trabajo historiográfico:

Como se puede observar se iniciaba un discurso de continuidad histórica, de la mayor importancia para el establecimiento de una nueva conciencia étnica. La historia de la continuidad se estableció en los 500 años de explotaciones al indio americano. *Independientemente de lo acertado o no históricamente del hecho* (las cursivas son mías), los indígenas lograron dar coherencia a un discurso radical, que mira las sociedades latinoamericanas desde el fondo de la historia y desde el fondo también de la discriminación racial, la explotación social y la exclusión (Bengoa: 2007: Pág. 98)

Lo que Bengoa puede estar presuponiendo es que para hablar de la historia no hace falta la indagación historiográfica. Pero si lo que asegura es que no importa lo acertado o no del hecho histórico, entonces sugiere, peligrosamente, que los sucesos narrados pueden o no pueden haber ocurrido. Y finalmente, si se tuviese oportunidad de investigar lo acertado o no de los hechos, dicha investigación tampoco resultaría relevante.

Bengoa también señala lo siguiente:

Como es evidente, no hay ningún otro sector social en América Latina que pueda exhibir una lucha de tan “larga duración” como la de los indígenas. *Cualquier historiador podrá discutir la continuidad entre un levantamiento indígena ocurrido en el siglo dieciséis al iniciarse la Colonia y el ocurrido en pleno siglo veinte* (las cursivas son mías). Para los indígenas, para el discurso indígena, contar con siglos de antecedentes produce una fuerza argumental importante (Ibidem: Pág. 103)

Aquí, lo que se muestra es que la historiografía no es el criterio para la legitimidad de las afirmaciones sobre la historia, sino que se trata de la acumulación de sucesos por parte del grupo indígena, sucesos que dan fuerza a un discurso político. Pero, lo que hay que resaltar es que no es lo mismo un discurso con pretensiones políticas que un discurso con

pretensiones teóricas. Y, dicho sea de paso, el texto del que se ha extraído esta afirmación es un texto de carácter disciplinar. Si lo que se busca es realizar una investigación sobre los procesos de los movimientos indígenas, sobre el pasado de los “pueblos originarios”, o algún otro tema relacionado, no puede tomarse como sustento el hecho de que un discurso se legitime sólo por la fuerza argumental de convocatoria social. O en otra variante, no basta con señalar que para los indígenas es “así” y que eso funciona como criterio de validez.

Lo que está en juego aquí es una cuestión epistemológica fundamental: ¿Cómo se puede hablar de la historia de los “pueblos indígenas” en sentido teórico si no se tienen criterios historiográficos para sustentar las interpretaciones del pasado?

Si se asume que no se utilizan investigaciones historiográficas para dar sustento a las afirmaciones sobre el pasado de los pueblos indígenas, entonces se está frente a una naturalización de la historia y de los sucesos. En este sentido, se hace un uso de la historiografía sobre una base de desconocimiento de la misma.

En el proceso de naturalización de la historia se pueden encontrar supuestos como la persistencia de los pueblos indígenas. Es decir, se trataría de una historia que mantiene un tipo de entidades a través de los tiempos. Por ello no resulta extraño leer que ha habido indígenas, como “pueblos originarios” antes y después de la Conquista. Asimismo, se naturalizan eventos tales como la Conquista, el descubrimiento de América, e incluso la época prehispánica, sin tomar en cuenta que la interpretación de tales sucesos, así como su sentido, no siempre han sido los mismos. En este sentido, conviene seguir la recomendación de O’ Gorman cuando afirma: “...puse en claro, para mí por lo menos, la necesidad de considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que

da por supuesto, como algo previo, el ser de dichas entidades” (O’ Gorman: 2006: Pág. 9)

La historiografía, no es una investigación de acontecimientos evidentes de suyo, sino que también produce historia.

Por otro lado, no es posible justificar la historia de la continuidad en los discursos teóricos, si no se hace referencia a un trabajo historiográfico.

Si en el interculturalismo no hay una historiografía que sustente las afirmaciones sobre los “pueblos originarios”, entonces surge un problema disciplinar, ¿cómo, al interior del interculturalismo, puede hablarse de historia sin recurrir a un diálogo interdisciplinar con la historiografía?

Si no se hace referencia explícita a la historiografía, en los discursos interculturales con pretensiones teóricas, se puede recaer en el problema de estar generando un discurso teórico que ficciona la historia , dado que se desconocerían tanto las fuentes como los actores que proveen una articulación de sentido para el pasado.

Finalmente, si no importa la verdad o la falsedad de las afirmaciones históricas, entonces cómo, efectivamente, el interculturalismo argumenta que cuando habla del pasado indígena prehispánico no se construye una quimera simplemente política. Aunque si, por otro lado, se arguye que la fuerza de un discurso sobre el pasado radica en su poder para convocar o dar cohesión social a un grupo y no sobre su legitimidad historiográfica, entonces tiene que asumir explícitamente que se trata de criterios pragmáticos y de éxito para determinadas acciones sin importar si el pasado al que se recurre ha existido o no. Pero si resulta irrelevante si el pasado ha existido o no, entonces ¿cómo exigir respeto por las identidades ancestrales, las antiguas tradiciones y la cultura milenaria? ¿Cómo exigirlo si no resulta relevante si fue o no fue? ¿Cómo recusar “situaciones históricas de dominación”,

“conflictos históricos”, “marginación histórica”, si no se le atribuye un contenido al concepto “histórico”?

Los hechos por sí mismos no tienen un significado, los grupos y los individuos tampoco. La comprensión que se formula tanto de los hechos como de los individuos está mediada por el contexto desde el que se elabora. Asimismo, en el caso de los debates teóricos, es pertinente hacer explícitos los supuestos historiográficos que sustentan esa comprensión, y sobre todo cuando se trata de también de la comprensión de lo que denominamos *histórico*.

3.1.3 La presencia de la historiografía.

En segundo término, es posible hablar del uso de alguna clase de historiografía en los discursos interculturales.

Esto nos lleva hacia el problema del uso de la historiografía, porque resulta casi impensable hablar de cuestiones históricas sin estar al menos suponiendo que existe una historia que es real, lo cual nos regresa inmediatamente a las reflexiones de Michel Foucault, quien asegura que dependiendo de un sentido de origen se constituye un determinado tipo de historia, en tal sentido al hablar de “origen” inherentemente se da una concepción de la historia. Lo que hemos mostrado es precisamente que la historia que se plantea en torno a los pueblos indígenas es una línea continua de acontecimientos que se suceden los unos a los otros. Y justo en el medio de esta narración se da también otro problema: la prolongación hacia el pasado y hacia el presente de una entidad histórica: los pueblos originarios.

Si en el interculturalismo se hace uso de una historiografía, aunque no se haga explícito, se trata de una postura que privilegia la continuidad y selecciona tanto sucesos como grupos y personajes. Se trataría de una historiografía sustentada en posiciones propias de la metafísica de la presencia. Foucault es muy claro cuando señala que si se parte del concepto de *Ursprung*, se estará constituyendo una historia de la continuidad que privilegia las singularidades abstractas y los momentos gloriosos. En cambio, si se parte del sentido de origen, como *Entstehung* y *Herkunft*, entonces se estará en posibilidad de lo que Foucault llama la *historia efectiva*, la historia que busca las rupturas, que establece las discontinuidades entre las continuidades, la historia que no plantea un destino y un sentido final.

Y, como señalamos durante este trabajo, el concepto de “pueblos originarios” sólo se sustenta sobre la suposición de una historia de la continuidad, que construye una línea de sucesos encadenados y representa un rumbo metafísico, suponiendo que hay algo tal como los “pueblos originarios”, remontados a tradiciones ancestrales que, finalmente, como descendientes o como sobrevivientes, han permanecido desde la época prehispánica.

Si se trata de una historiografía como investigación tematizada del pasado, entonces postula entidades que han permanecido a través de los cambios. Ante esto también cabe recurrir a O`Gorman cuando reflexiona, en virtud del trabajo de la historiografía, en torno a una de las bases del pensamiento occidental que considera radica en la vieja idea de que las cosas son algo en sí mismas, que poseen un ser inalterable y fijo. Ante esto, O`Gorman asegura lo siguiente:

Según esta manera de comprender la realidad, lo que se piense en un momento dado que es una cosa, un existente, es lo que ha sido desde siempre y lo que siempre será sin remedio; algo definitivamente estructurado y hecho sin que haya posibilidad alguna de dejar de ser lo que es para ser algo distinto. El ser –no la existencia, nótese bien- de las cosas sería, pues, algo substancial, algo misteriosa y entrañablemente

alojado en las cosas; su naturaleza misma, es decir, aquello que hace que las cosas sean lo que son. [Y continua con un ejemplo que me parece fundamental para la prolongación del concepto “indígenas” y su comprensión hacia el pasado y el presente] Así, por ejemplo, el Sol y la Luna serían respectivamente, una estrella y un satélite porque el uno participa en la naturaleza que hace que las estrellas sean eso y la otra, en la naturaleza que hace que los satélites sean satélites, de tal suerte que desde que existen, el Sol es una estrella y la Luna un satélite y así hasta que desaparezcan. (O’ Gorman: 2006: Pág. 48)

Precisamente algo similar ocurre con la prolongación de los “pueblos originarios” hacia el pasado y hacia el presente. Aunque si bien se aceptan cambios y diversidad de situaciones, una entidad tal como “pueblos originarios” se sostiene sobre el supuesto de que a través de los cambios algo permanece en un sentido sustancial, porque, en última instancia los cambios y las diversidades (tanto como las adversidades) serían accidentales, de lo contrario, no tendría sentido hablar de “pueblos originarios”. Si no pensamos en una historia de la continuidad, no hay posibilidad de que el origen llegue al presente, como un origen que es natural, que está ahí, a pesar de que se le interprete o no. Se trata de un origen sustancial.

Esto último se entrelaza también con la narración de una historia a partir de la categoría de dominados. Los indígenas, como “pueblos originarios” se caracterizan por haber sufrido diversas dominaciones: por los conquistadores, por los criollos y mestizos, y ahora por las empresas transnacionales y demás agentes de la globalización que amenazan su sobrevivencia, incluidos los sectores políticos que no aseguran y no contribuyen al efectivo cumplimiento de los acuerdos legales. En este sentido, al lado de la idea de un origen se encuentra la idea de una dominación que se ha prolongado (siendo estructuralmente la misma) hacia el presente.

Por otra parte, en esta historia de las dominaciones continuas, pareciera que lo que cambian son los agentes de la dominación, pero los que se designa como dominados

permanecen, a través de la estructura de dominación, como los mismos. Finalmente, esto es coherente con el hecho de que se les considere “pueblos originarios”, pues si, como se ha señalado, son portadores de un origen, esto es garantía de su permanencia a través de los cambios y de la dominación.

Ante estos problemas de carácter teórico en torno a la presencia de la historiografía, es posible asegurar que se hace un uso de la misma en los discursos interculturales sobre los “pueblos originarios”, pero con cierta tendencia. Por ello, de cualquier manera, se presenta el reto de reflexionar sobre la pertinencia de la revisión de los supuestos que se tienen de la historia. Asimismo es posible aún revisar los criterios epistemológicos de la historiografía en que se sustentan las afirmaciones sobre la historia de los “pueblos originarios”

No se puede soslayar, tampoco, el hecho de que existen un gran número de investigaciones historiográficas tanto de los pueblos prehispánicos como de los pueblos indígenas actuales, que representaría una crítica a la idea de que se ha prolongado algo tal como “los pueblos originarios”, desde el pasado remoto prehispánico hasta la época de la globalización.

Por otro lado, se debe tomar en cuenta que el trabajo de la historiografía ha sido de fundamental importancia incluso para poder hablar de la época prehispánica. El modo en que se hace referencia a los sucesos, a las fechas, a los personajes importantes, y hasta el modo en que se ponen en cuestión algunas interpretaciones, es aportación de la historia como investigación. En tal sentido, todo discurso que se refiera o use la información que se tiene sobre los pueblos anteriores a la Conquista, es, de alguna manera dependiente del discurso historiográfico, ya sea que lo reconozca o no. Aun cuando la historiografía no sea la fuente única para saber del pasado, es indudable que ocupa un lugar prioritario, sobre todo cuando lo que se pretende es establecer discursos de orden teórico.

3.2 Problemas prácticos.

Además de los problemas historiográficos que se presentan respecto al concepto de “pueblos originarios”, se pueden formular algunos problemas de orden práctico que se derivan de la constitución de la historia de la continuidad.

Uno de los problemas es el uso de la historia con fines estratégicos, como discurso político. Pero, tendríamos que preguntarnos ¿Cómo es que se articula ese discurso estratégico y qué tiene que ver con los problemas teóricos en torno a la historia?

Una alternativa para teorizar esta cuestión de dimensión práctica, que surge del concepto “pueblos originarios” atribuido directamente a la categoría de “indígena”, puede ser la concepción de la *etnicidad como estrategia* que presenta Eduardo Restrepo² en su texto *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Cabe señalar que la adscripción de los “pueblos originarios” como indígenas es un proceso de etnización de un grupo en particular a partir de sus diferencias con otros grupos, esa adscripción étnica se ha articulado como un discurso de resistencia en el que, como señalaba Bengoa, la fuerza radica en contar con siglos de antecedentes.

3.2.1 La estrategia de la etnicidad.

Dentro de la etnicidad pensada como estrategia, Restrepo ubica la corriente instrumentalista de la etnicidad: “el instrumentalismo aborda la etnicidad como un “recurso” político, social y cultural en el contexto de diferentes grupos de interés. En este sentido una élite étnica

² Restrepo aclara que no hay una definición única o acordada, sino que más bien se trata de un concepto en debate desde diferentes perspectivas.

manipula ese recurso en aras de lograr beneficios simbólicos o materiales específicos” (Restrepo: 2004: Pág.19) Esto aplica en el caso de los pueblos originarios de México, en donde las élites étnicas cuentan también con el apoyo de sectores que no se adscriben a ese grupo étnico, y se trata de diferentes aliados, que van desde las ONG’ s hasta los partidos políticos, las instituciones educativas, entre otras.

Por otra parte, aun cuando existan aliados, la concepción de la etnicidad supone la atribución de ésta a un grupo para diferenciarlo de otro. En el caso de los pueblos originarios, la categoría de etnicidad funciona también para diferenciarlos como “minorías étnicas”, o “grupos étnicos”, de los sectores considerados como occidentales (esto se relaciona con lo presentado en el capítulo 1 en torno a la diferenciación originareidad vs. Occidente). Díaz-Polanco, en una reflexión sobre el trabajo de la antropología, afirma que: “...durante mucho tiempo, lo que se engloba como propio de la etnicidad, como propio de lo étnico, es concebido básicamente como un atributo del otro, lo que manifiesta cierto residuo colonialista en el enfoque antropológico: los otros (sociedades “primitivas” o “simples”) tienen etnicidad, nosotros (“occidentales” o “civilizados”) no” (Díaz-Polanco: 2006: Pág. 63). Lo anterior aplica también para el interculturalismo (sea de vertiente antropológica, filosófica, o desde otras ciencias sociales) en cuyo discurso se mantiene la idea de que los “grupos étnicos” se diferencian de occidente. En este caso la etnicidad ha sido marcada de un lado y no de otro.

En el caso de los pueblos indígenas, como señala Bengoa, reconstruyen su pensamiento desde el horizonte ilimitado de su adscripción india (Bengoa: 2007: Pág. 218), en tal sentido asumen una pertenencia étnica, pero precisamente han comenzado una etnogénesis con motivo de su circunstancia política, económica y social, proceso en el que se buscan beneficios simbólicos y materiales. Simbólicos en el sentido en que persiguen el

reconocimiento de su cultura, de sus costumbres, tradiciones e instituciones. Asimismo, y como se asegura que los indígenas son de las poblaciones con mayor índice de pobreza y exclusión, también se recurre a su etnicidad para conseguir beneficios económicos para la sobrevivencia del grupo. A partir de esto efectivamente puede verse que se trata de una estrategia. Bengoa es muy claro en la siguiente afirmación:

Se construyen o tratan de construir, por tanto, “sociedades de defensa” o “sociedades de resistencia”. Es por eso que adquiere relevancia el concepto de “minoría” y los derechos a él relacionados. En estos casos surgen propuestas atractivas a nivel local en que se plantea la posibilidad del ejercicio de las características propias del mundo y cultura indígena, el control de los recursos, la gestión institucional, la educación intercultural y bilingüe, en fin, una vía de desarrollo de carácter diferente a la del resto de la sociedad (Bengoa: 2007: Pág. 24)

La vuelta hacia la propia cultura, y el acopio de sus características, constituye precisamente una resistencia, y en tal sentido puede pensarse como el establecimiento de una frontera étnica. Hay un repliegue sobre el grupo en particular para convivir con lo que se considera exterior, pero también para defenderse y obtener beneficios. En tal sentido lo que presenta Bengoa bien puede ser visto desde la propuesta de Restrepo.

Así, la etnicidad como estrategia constituye una posibilidad de resistencia. La reflexión de Restrepo también aplica para las consideraciones de Salcedo Aquino en torno al “capital intangible” de los pueblos indígenas que está conformado por conocimientos tradicionales, estrategias de lucha y resistencia, experiencias, actitudes probadas. Tal “capital intangible” mostrado hacia el exterior no es una acumulación ocasional ni producto de los puros encadenamientos históricos, se trata de un producto argumental y con ciertos objetivos.

El “capital intangible” asociado a la etnicidad es un marco de referencia que se constituye en la articulación de discursos políticos y sociales sobre minorías étnicas. Y

precisamente por eso importa el pasado, puesto que a través de él se da sentido a la adscripción étnica como una cuestión de herencia tanto biológica como cultural.

3.3 Relación entre la estrategia de la etnicidad y la teorización.

El problema radica en que los discursos estratégicos no son ajenos a las elaboraciones teóricas. Esto no quiere decir que sean una aplicación de la teoría ni mucho menos, sino que se trata de un uso político de algunos elementos teóricos que tienen compromisos tanto ontológicos como epistemológicos, y en ese uso los compromisos están presentes aún cuando no sean explícitos.

Restrepo, retomando las reflexiones de Stuart Hall, revisa precisamente los supuestos de la categoría de etnicidad, que no pueden legitimarse sólo porque constituyan una estrategia que renuncia a su herencia teórica, o la soslaya, o la desconoce. En primera instancia, Restrepo aclara cuál es el sentido ontológico de la categoría de etnicidad:

Desde una perspectiva ontológica la etnicidad sería inmanente a la condición humana como manifestación de su ser biológico o cultural. Un ser-esencial-compartido condicionante de una serie de rasgos característicos –somáticos, culturales, lingüísticos e históricos- constituiría la etnicidad y la conciencia de la identidad étnica. Esta forma de entender la etnicidad no es incompatible con los “análisis históricos” cuando, desde supuestos propios del “presentismo” o “finalismo histórico”, asumen ese ser-esencial-compartido como el profundo demiurgo del desenvolvimiento histórico particular de una población hacia su realización en la conciencia de su etnicidad. (Restrepo: 2004: Pág. 30)

A partir de esta afirmación sí podemos encontrar que efectivamente algunas de estas cuestiones están presentes en la consideración de los “pueblos originarios” desde su adscripción étnica, y sobre todo se considera aquí que podríamos enmarcar esta concepción del grupo indígena dentro de la perspectiva ontológica de la etnicidad, pues precisamente el grupo y la reflexión en torno a él, asume que comparten rasgos característicos que los hacen

“pueblos originarios”, y que constituyen una diferencia propia respecto del resto de la población. Asimismo, está presente la concepción de una conciencia de su adscripción indígena, o al menos eso se asegura desde varios de los discursos más teóricos en torno a los pueblos indígenas. Y finalmente, la adscripción étnica se presenta como inherente a su ser cultural.

Restrepo plantea que estas consideraciones ontológicas deben ser pensadas como un esencialismo. Sin embargo, los esencialismos pueden moverse desde posiciones teóricas a un uso en los discursos políticos. Siguiendo a Hall, Restrepo muestra cómo se da este uso estratégico-instrumental de los esencialismos:

El “esencialismo” sólo aparece teorizado ahora como una posición política estratégica articulada por ciertos grupos subalternos para subvertir relaciones de dominación, explotación y sujeción...El “cómo sí” del esencialismo, desplegado por diversos actores sociales, es objeto de análisis porque no es extraño que para ellos sus acciones e imaginarios sobre sí mismos y los otros operen “como si” la etnicidad fuese esencial. De argumento a objeto de análisis el esencialismo ya no es motivo central de disputa en las teorías contemporáneas de la etnicidad. (Ibidem: Pág. 33)

Esta cuestión del “como si” de la esencialidad étnica no está lejos de lo que ocurre con el uso de la historia. Así como es posible que se use la etnicidad en un sentido esencialista, aunque no teórico sino estratégico, también se hace un uso de la narración historiográfica sin la pretensión teórica y con muchos rasgos esencialistas. En este sentido, en el medio de los debates teórico-políticos, pareciera que la esfera teórica ha comenzado a declinar frente a la dimensión estratégica. Esto encuadra perfectamente en el concepto de “etnicidad estratégica” y en el esencialismo con uso político, sobre los que reflexiona Restrepo con motivo del trabajo de Hall. Sin embargo, el hecho de que tanto los esencialismos como otros elementos elaborados teóricamente, estén presentes sin

compromisos teóricos en los discursos estratégicos, no significa que sea garantía de que modifiquen o hayan modificado sus compromisos ontológicos.

Por otro lado, el uso puramente estratégico de contenidos esencialistas tiende a sobredeterminar una dimensión. Por ejemplo, en el caso de los pueblos “originarios” se privilegia una historia de la continuidad a partir de la categoría de dominación. Finalmente para señalar la permanencia de los “pueblos originarios” tiene que mostrarse cómo han sobrevivido a los diferentes agentes dominadores, ya sea los conquistadores, los criollos y mestizos o los agentes de la globalización y la política actual. Así, se privilegia la dimensión de la dominación y una dirección del ejercicio del poder.

En términos generales, se trata de una posición que homogeneiza en torno a una categoría étnica, como es el caso del concepto “pueblos originarios” y su comprensión desde los pueblos indígenas, y esto tiene inconvenientes que repercuten justo en los reclamos sociales que se articulan estratégicamente. Si se sustenta que existe algo tal como los “pueblos originarios” que han pervivido desde épocas anteriores a la Conquista y cuyas tradiciones se remontan milenariamente, lo que se está efectuando es un proceso de homogeneización. Por ejemplo, al utilizar la categoría de Mesoamérica sin las precisiones históricas correspondientes, se homogeneizan tanto diversos grupos como periodos que conformaron lo que hoy consideramos como mesoamericano. Lo mismo ocurre con la prolongación de la categoría de indígena hacia el pasado y el presente. Hacia el pasado borra las diferencias entre los grupos prehispánicos y hacia el presente, borra tanto las diferencias entre los diversos sectores étnicos, como las diferencias de esos sectores con los antiguos pueblos prehispánicos. Asimismo, se realiza una homogeneización cuando se habla de “occidente” y de “no indígenas”.

Esto resulta contraproducente para los reclamos democráticos que en la actualidad se articulan en torno a los conceptos de diversidad, pluralidad e interculturalidad. Desde luego que estas categorías no pueden ser compatibles con particiones binarias. Como señala un historiador:

...la división entre europeos e indígenas negó unas veces la historia y otras condenó y distorsionó los siglos de formación de la sociedad colonial que cambiaron para siempre el destino del antiguo país indígena. Con todo, quizás el efecto más catastrófico de este choque traumático fue la negación de lo que realmente hemos sido como pueblo: una sociedad tejida por hilos nacidos en culturas diferentes, un país con una experiencia colonial que marcó decisivamente la formación del ser nacional, una mezcla integrada por un legado nativo y una herencia occidental. En lugar de reconocer la realidad híbrida que habita diversos ámbitos de la sociedad desde el siglo XVI, unos sectores se empeñaron en asumirse indígenas, otros renegaron de esta herencia y se identificaron con el legado occidental, y otros más reconocieron su ser mestizo pero en una forma restringida, que no incluía la plena aceptación de los otros sectores sociales (Florescano: 2002: Pág. 19)

Inclinarse hacia cualquier lado, ya sea que defendamos lo puramente indígena o lo puramente occidental, es radicalizar una particularidad que en tiempos actuales pone un obstáculo para lo que el interculturalismo busca como diálogo entre culturas. Permanecer distintos en todo sentido impide los proyectos comunes. Si bien los discursos interculturales buscan el reconocimiento de los pueblos indígenas por ser culturas históricamente marginadas, no dan cuenta de que los reclamos que se hacen son los que muchos grupos compartirían, para este caso señala Laclau: “hay, por ejemplo, reivindicaciones insatisfechas referentes al acceso a la educación, al empleo, a los bienes de consumo, etc. Pero estas reivindicaciones no pueden ser formuladas en términos de diferencia, sino de ciertos principios universales que la minoría comparte con el resto de todo el mundo a tener acceso a buenas escuelas, a vivir una vida decente, a participar en el espacio público de la ciudadanía, etcétera”. (Laclau: 1996: Pág. 56).

En términos prácticos, al mantener ese discurso de continuidad de un grupo, se obstaculiza la comprensión y elaboración del presente, más bien parece que de lo que se

trata es de saldar deudas históricas que, en realidad, no son deudas que algún sujeto del presente haya creado ni pueda saldar. Un exceso de recurrencia al pasado, a lo originario y a lo ancestral, puede obstaculizar y, en extremo cerrar, las vías del futuro.

3.4 Consideraciones finales.

Mostrado lo anterior, puede verse que hay una relación entre el uso o el desuso de la historiografía, en los discursos interculturales sobre los “pueblos originarios”, y el uso de la etnicidad como estrategia.

La estrategia de la etnicidad incluye una lectura del pasado y una construcción de la historia que refuerce la cohesión del grupo étnico en cuestión. En el caso de los pueblos indígenas de México, en tanto “pueblos originarios”, la historia de la continuidad del origen, de la permanencia de tradiciones ancestrales y de la sobrevivencia de épocas prehispánicas, está entrelazada a la constitución de una estrategia de resistencia y de defensa social y política.

Sin embargo, este discurso estratégico está unido a sus elaboraciones teóricas, como es el caso de los debates e investigaciones interculturalistas que se llevan a cabo en torno al tema. En la línea en que se unen tanto el discurso de cohesión social como la teoría, es difícil distinguir entre cuestiones y supuestos políticos, y cuestiones y supuestos epistemológicos. En diversas ocasiones el uso político de los conceptos o de la historia se presenta como una reflexión teórica. Esto es muy claro en la constitución de la historia de la continuidad, que si bien en ocasiones se asume como de gran importancia para la fuerza argumental, en tanto convocatoria social, también se asume como un tema de corte teórico.

No se trata aquí de sustentar que sólo a partir de investigaciones disciplinares, como lo es el caso de la historiografía, se pueda tener un discurso coherente y legítimo, sin embargo, cuando las pretensiones de las ciencias sociales sí son de constituir un saber al respecto, está por lo menos la obligación de revisar tanto los conceptos como los supuestos y el uso que se les da. Esto resulta urgente para el interculturalismo, justo por esa unión entre discurso social-político y teoría que, dicho sea de paso, crea diversas confusiones. Un ejemplo, es incluso la definición de interculturalismo, que se aplica tanto a un campo de debates disciplinares, como a movimientos sociales.

En el caso del concepto “pueblos originarios” y de la historia de la continuidad de éstos, una cosa muy distinta es que para constituir un discurso estratégico no se tome en cuenta lo “acertado o no históricamente de un hecho”, pero algo distinto es que en una investigación disciplinar no se tome en cuenta la aportación del campo historiográfico.

Lo anterior presenta, como se mostró en este capítulo, tanto un problema histórico-teórico, como un problema práctico. Pero, más allá de que esto se tome como mera aclaración conceptual, se trata tanto de la legitimidad del saber como de la posibilidad de acción política, y de la relación entre ambas. Una de las posibilidades de las investigaciones y los debates teóricos es articularse con las acciones, aportarles una dirección y una reflexión que vaya más allá de la inmediatez y la certeza no reflexionada. Sin embargo, para realizar esa labor no puede apelarse a anacronismos. Tampoco es posible asegurar que la historia está ahí, sin más elaboración, no hay un criterio para asegurar que el pasado sigue intacto y que se es capaz de conocerlo por encima de su movimiento y por encima del movimiento del horizonte de quienes pretenden interpretarlo, como señala Alcalá:

Precisamente porque no podemos partir del ojo de Dios, porque no tenemos la última palabra (nadie la tiene) debemos partir de lo que tenemos y de ahí construir lo que podamos, sin pretender que lo construido es irremediamente universal, lo que sería

mera arrogancia. Construir dentro del diálogo, pero de un diálogo real que sin trascendentalismos vaya generando sus propios fundamentos sin pretensión de universalidad. Este es el papel de la filosofía actual. (Alcalá: 2006: Pág. 191)

Relacionada esta afirmación con la cuestión de los “pueblos originarios” y la historia de la continuidad, puede señalarse que lo que hoy se tiene son las condiciones de los actuales pueblos indígenas, y más allá de sus “orígenes”, del mito de la grandeza caída de los tiempos prehispánicos, más allá de una “deuda histórica” está el presente que comparten con múltiples individuos y grupos.

Y también está el futuro, que al final puede peligrar frente al origen y el velo que extiende sobre quienes lo reclaman. El pasado es fundamental, siempre y cuando se esté dispuesto a aceptar que éste cambia con cada lectura desde el presente, con cada nueva circunstancia.

Conclusiones

Uno de los primeros puntos que podemos concluir es que el concepto de “pueblos originarios”, que refiere a los pueblos indígenas, tiene un uso diverso y significados diferentes. Esa diferencia radica en que la concepción del *origen* no siempre es la misma.

La idea de origen resulta fundamental por su unión con temas que son de central importancia en los discursos interculturales sobre los pueblos indígenas, tales como la identidad, la globalización, la cultura occidental, la etnicidad y las cuestiones políticas sobre los beneficios culturales y simbólicos que reclaman los pueblos indígenas.

Se ha mostrado que cuando aquí hablamos de categorías relacionadas con el origen y con los cortes históricos (Conquista, época prehispánica, globalización, tradición, identidad, occidentalidad) se trata de una red conceptual que se teje y que se remite de una categoría a otra. Por ejemplo, la cuestión de la identidad de los “pueblos originarios” nos remite a la tradición y a la diferenciación que se hace respecto de Occidente. Igualmente, no podría hablarse de la diferenciación respecto de Occidente si no se recurre al evento de la Conquista, o a la época prehispánica. Es así que no se trata de categorías aisladas, sino que sólo cobran sentido por sus relaciones.

Por otra parte, se ha mostrado que el concepto de origen comporta un modo de constituir y comprender la historia. A partir del análisis de las categorías de origen de la genealogía de Michel Foucault, puede verse que el origen supuesto en el concepto de “pueblos originarios” tiene sentido en una historia que plantea la continuidad de los eventos (época prehispánica-Conquista-globalización). Asumir esta historia significa asumir también los supuestos metafísicos que la sostienen. Cuando se habla de origen en sentido metafísico, se trata de un origen ejemplar, que se hace presente con el lustre de las cosas

que no cambian. El origen es aquello que está antes del tiempo, pero con el cual comienza todo movimiento de la historia, una historia de singularidades abstractas, como anota Foucault.

Se han señalado las críticas que pueden realizarse a este origen, como *Ursprung*, a partir de la propuesta de Foucault desde la *Entstehung* y la *Herkunft*, mostrando que en la historia tienen cabida tanto la ruptura y la continuidad, y que el caso de la historia de los pueblos originarios no es la excepción.

La constitución de esta historia de la continuidad comporta algunos problemas teóricos, como la cuestión de si se supone o no un determinado discurso historiográfico. En este sentido no se trata de decir que toda historia, o todo saber sobre la historia, tenga que pasar por el tamiz de la investigación temática. Sin embargo, cuando se trata de la dimensión teórica del interculturalismo, es imposible soslayar la cuestión epistemológica acerca de la narración historiográfica y el sustento que esta puede aportar cuando se evoca la historia de la época prehispánica, o de los indígenas actuales.

Se trata también de un problema de relación entre campos del saber y la posibilidad de que unos aporten tanto información, como discusión respecto al tema en cuestión.

Este punto resulta fundamental, sobre todo cuando la tendencia en torno a los “pueblos originarios” es constituir una historia de continuidad que puede desembocar en una historia oficial que abandona todo sustento teórico en pro de su fuerza política.

Se ha visto también que esta historia no es sólo un encadenamiento de sucesos para saber lo que pasó y ya. Se trata de una estrategia en la cual se reconstruye y se utiliza el pasado de un grupo para obtener beneficios materiales y simbólicos. En este caso, el hecho de compartir un pasado común consigue crear una fuerza argumental para el discurso, en

términos políticos. Pero esa adscripción al pasado es también una adscripción a la categoría de etnicidad atribuida a un grupo, en este caso los “pueblos indígenas”.

La categoría de etnicidad, si bien puede ser utilizada sólo de manera estratégica, esto no le quita el contenido teórico que comporta, que, como se señaló recurriendo a las reflexiones de Restrepo, es de carácter ontológico y tiene compromisos esencialistas. Los compromisos ontológico-esencialistas llevados al campo estratégico y a un uso político entran en confrontación y choque con la diversidad, el diálogo abierto a las distintas posibilidades, la tolerancia, la pluralidad; valores que son propios de las democracias contemporáneas. Son los esencialismos los que han promovido universalismos excluyentes y una frágil comprensión de la complejidad cultural y de relaciones políticas dentro de una democracia, porque tienden a promover reduccionismos. En última instancia, los esencialismos en el campo político tienden a construir posiciones totalitarias.

Los puntos anteriores muestran que el concepto “pueblos originarios” no es comprensible de suyo, como tampoco lo es una idea tal como “la época prehispánica”. Detrás de la aparente comprensibilidad, hay una serie de supuestos y de compromisos tanto epistemológicos como teóricos y prácticos, que no pueden hacerse de lado con el argumento de que al final lo que importa es la fuerza argumental de un discurso político. Esto no es posible mientras el interculturalismo mantenga su doble dimensión: de movimiento social-político y de campo de estudios teóricos. En la pretensión de configurar un campo de estudios teóricos, si no se sigue la vía de la investigación, de la indagación del sentido que tienen tanto los conceptos como las propuestas que se articulan, sólo queda la vía de la militancia. Pero entonces habrá que reconocer que la militancia no es teoría y que funciona con convicciones, lo cual no podría ser de otra manera.

Lo que la investigación nos aporta, en campos tan espinosos como el interculturalismo, y en temas tan delicados como lo es el de los pueblos indígenas, es precisamente la posibilidad de avanzar un paso adelante de las convicciones y mostrar que por más mítico y edificante que sea un discurso, puede ganar el peso del sentido común y así dar un paso hacia callejones sin salida que, en el peor de los casos, pudieran terminar por hacer que los discursos que se elaboran digan lo contrario a lo que se quería.

En el asunto del movimiento indígena, que incluye la participación de intelectuales e ideólogos, la situación no es tan transparente ni exclusivamente positiva. Aunque es un hecho que se han logrado avances muy importantes en materia legal y cultural, parece que el discurso se ha estancado en un bache de moralización y dignificación. Como señala José Bengoa: "...ese discurso neo indigenista, que acá denominamos el "discurso de la emergencia indígena" no ha podido construir muchas propuestas prácticas de acción política quedándose por lo general en el ámbito discursivo, de la defensa y la alegación moral" (Bengoa: 2007: 25)

La defensa y la alegación moral tienen que ver con lo que se ha señalado en este trabajo en torno al reconocimiento del pasado como una vía para recusar condiciones históricas de marginación. Pero al final puede quedarse pendiente una paradoja: ¿el reconocimiento de un pasado milenario y continuo no es también el reconocimiento de los lados negativos que comporta? Pero si resulta que se selecciona lo que ha de reconocerse y lo que no (discriminando lo negativo o lo que no conviene), entonces cómo se asegura que ese pasado ha quedado intacto después de la selección, para así recurrir al "origen" como algo comprensible de suyo.

Al pasado no puede acudir como un bloque de tiempo que será el mismo desde todos los puntos de vista, desde todos los ángulos. El pasado viene al recuerdo, a la

memoria, con la marca del presente y del futuro, y si bien lo que ha sucedido queda grabado, lo que sucede y sucederá modifica las líneas trazadas en ese grabado.

No se trata de decir que deba echarse por la borda todo lo ocurrido, ni que las memorias sociales no sean válidas. Sin embargo, cuando se pasa del recuerdo del pasado al uso del pasado en sentido teórico, se da un salto importante. Y si a la memoria, ayudada de la imaginación, le es lícito recomponer el pasado para subsistir, a la teoría le es lícito hacerlo siempre y cuando diga cómo y por qué, como un movimiento fundamental de la reflexión.

Tampoco se trata de pensar en las elaboraciones teóricas como algo que no tiene nada que ver con lo que se aborda y se pretende comprender. La reflexión teórica puede contribuir a mostrar más elementos ahí donde se creían agotados, solucionados o acordados.

Bibliografía

Alcalá Campos, Raúl, (2006): “Consideraciones sobre ‘reconocimiento y exclusión’” en Alcalá, Campos, Raúl (comp.): Reconocimiento y exclusión; UNAM-FES Acatlán, México.

Alcalá Campos, Raúl, (2007): “Lo que me dijo Gadamer” en Alcalá Campos, Raúl y Reyes Escobar, Jorge Armando: Gadamer y las Humanidades II; UNAM, México.

Arias Sandí, Marcelino, (2007): “Relaciones con la tradición: un diálogo en construcción permanente” en Alcalá Campos, Raúl y Reyes Escobar, Jorge Armando: Gadamer y las Humanidades II; UNAM, México.

Bartolomé, Miguel Alberto, (2006): Procesos interculturales. Una antropología política del pluralismo cultural en América Latina; Siglo XXI Editores, México.

Bartolomé, Miguel A. y Barabas, Alicia M., (1998): Autonomías étnicas y Estados Nacionales; CONACULTA-INAH, México.

Bauman, Zygmunt, (2003): Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil; Siglo XXI Editores, Madrid.

-----, (2002): La cultura como praxis; Paidós, Barcelona.

Bengoá José, (2007): La emergencia indígena en América Latina; Fondo de Cultura Económica, Chile.

Beck, Ulrich, (1997): ¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización; Paidós, Barcelona.

Bell, Daniel, (1992): “Modernidad y sociedad de masas. Variedad de las experiencias culturales”, en Daniel Bell, et al., *Industria cultural y sociedad de masas*; Caracas, Monte Ávila Editores.

Beuchot, Mauricio, (2005): *Interculturalismo y derechos humanos*; Siglo XXI editores - UNAM, México.

Bonfil Batalla, (1990): *México Profundo*; Grijalbo, México.

-----, (1995): *Senderos, baches y avenidas: hacia el pluralismo cultural*; Obras escogidas de Guillermo Bonfil, INI; INAH; DGCP; CONACULTA; FFNPE; SRA; CIESAS. México

Del Val, José, (2004): *México, identidad y nación*; UNAM, México.

Díaz-Polanco, Héctor, (2006): *El laberinto de la identidad*; UNAM, México.

Florescano, Enrique, (2002): *Etnia, Estado y Nación*; Ed. Taurus, Madrid.

Foucault, Michel, (1992): “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*; La piqueta, Madrid.

-----, (2003): *La arqueología del saber*, Siglo editores XXI, Buenos Aires.

-----, (1988): *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI editores, Madrid.

-----, (1992): *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid.

Gadamer, Hans-Georg, (1992): *Vedad y Método I*; Ed. Sígueme, Salamanca.

-----, (1993): Verdad y Método II; Ed. Sígueme, Salamanca.

-----, (2001): El inicio de la sabiduría; Paidós, Barcelona, España.

García Canclini, Néstor, (1990): Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad; Grijalbo, México.

Godelier, Maurice, (1974): Esquema de evolución de las sociedades; Castellote, La Habana.

Gutiérrez Martínez, Daniel (comp.), (2006): Multiculturalismo, desafíos y perspectivas; UNAM, COLMEX, Siglo XXI Editores, México.

Habermas, Jürgen, (1989): Identidades posnacionales; ed. Tecnos, Madrid.

Kimlicka, Will, (1996): Ciudadanía multicultural; Paidós, Barcelona.

Laclau, Ernesto, (1996) Emancipación y diferencia; Ed. Ariel, Argentina

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo, (1996): El pasado indígena; Fondo de cultura económica, COLMEX, Fideicomiso Historia de las Américas, México

Medina, Andrés, (1992). La identidad étnica: turbulencias de una definición.; I Seminario sobre identidad, comp. por Leticia Méndez y Mercado. México; UNAM.

O' Gorman, Edmundo, (1976): La idea del descubrimiento de América: historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos; UNAM, México.

-----, (1958): La invención de América: El universalismo de la cultura de occidente; Fondo de Cultura Económica, México.

-----, (2006): La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir; Fondo de Cultura Económica, México.

Olivé León, (2004): Interculturalismo y justicia social; UNAM, México.

-----, (1999): Multiculturalismo y Pluralismo; Paidós-UNAM, México.

-----, (1999): La identidad personal y colectiva; Paidós-UNAM, México.

-----, (2004): Ética y diversidad cultural; UNAM-FCE, México.

.Roulan, Norbert; Pierré-Caps, Stéphane, (1999): Poumarède: Derecho de minorías y de pueblos autóctonos; Siglo XXI editores, México-Madrid.

Restrepo, Eduardo, (2004): Teorías contemporáneas de la etnicidad. Michel Foucault y Stuart Hall; Editorial Universidad del Cauca, Colombia.

Salcedo Aquino, (2006): “La asociación para la comunidad como vía intersubjetiva contra la exclusión” en Alcalá, Campos, Raúl (comp.): Reconocimiento y exclusión; UNAM-FES Acatlán, México.

-----, (2000): Hermenéutica, pluralismo cultural y subjetividad; Editorial Torres Asociados, México.

Sánchez Vázquez, Sergio, (2007): “Indios etnizados o mestizos desindianizados. La “mexicanidad” como herencia de la Conquista”, en *Cuadernos de Graphen. Revista de Historiografía*. “Repensar la Conquista”; Centro INAH-Veracruz, México.

Taylor, Charles, (1993): El multiculturalismo y la política del reconocimiento; Fondo de cultura económica, México.

-----, (1994): La ética de la autenticidad; Paidós, Barcelona.

Touraine, Alain, (1999): “Iguales y diferentes” en UNESCO, Informe mundial sobre la cultura. Cultura, creatividad y mercados; Ediciones UNESCO, Madrid.

Villoro, Luis, (1987): Los grandes momentos del indigenismo en México; SEP, México.

-----, (1998): Estado plural, pluralidad de culturas; Paidós, UNAM, México.

-----, “Igualdad y diferencia: un dilema político”; Revista *Básica*. Año II, No. 8, noviembre-diciembre de 1995.

-----, “El derecho de los pueblos indios” en Revista *EQUIS. Cultura y Sociedad*. Braulio Peralta (ed). México, Ulises Ediciones, núm. 1, mayo de 1998.

-----, (2006): “Condiciones de la interculturalidad” en Alcalá, Campos, Raúl (comp.): Reconocimiento y exclusión; UNAM-FES Acatlán, México.

Velasco Gómez, Ambrosio, (2006): Republicanismo y multiculturalismo; Siglo XXI Editores, México.

Zolla, Carlos y Zolla Márquez, Emiliano, (2004): Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas; UNAM, México.

Fuentes en Internet:

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos:

<http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/>

Convenio 169 de la OIT: http://www.equidad.df.gob.mx/indigenas/convenio_169_oit.html

López, Luis Enrique; Moya, Ruth; Hamel, Rainer Enrique: “Pueblos indígenas y educación superior en América Latina y el Caribe”. Documento de trabajo del *Encuentro de Universidades Interculturales e Indígenas de América Latina, Seminario de Expertos*. México, DF, 20 de febrero de 2007 en:

<http://www.nacionmulticultural.unam.mx/Portal/Izquierdo/INTERCAMBIO/Intercultural/es/documento.html>

Olivé, León: “La exclusión del conocimiento como violencia intercultural”, Polylog, revista en línea: <http://them.polylog.org/5/fo1-es.htm>