

Alteridad - Integración - Resistencia. Apuntes sobre la liberación y la causa indígena.

PAULO SUESS,
Brasilia, Brasil.

“Con el permiso de la Madrecita que es más entendida que yo, pero yo tengo ésta (señala la sien, la memoria), que no me falla nunca, y es mejor. Voy a presentarme. Me llamo María, soy de San Ignacio de Moxos. San Ignacio es un gran pueblo. Es muy bonito. Sobre todo cuando es la fiesta. ¡Ay la fiesta! Pues así es mi pueblo. En mi pueblo antes se cosechaba de todo. Y sobraba. Teníamos hasta azúcar. ¿Saben ustedes lo que es el azúcar? Pues eso teníamos y nos sobraba. Ahora los blancos nos han arrinconado y quieren que sigamos plantando. Nos quitaron las tierras. Y, ¿acaso se puede sembrar en un puñete? Incluso ahora no podemos cortar leña, porque todo está alambrado. Y cuando nuestros hombres entran en los alambrados, siquiera para cortar un varejón, los quieren matar. Ya no se puede sembrar, ni cortar leña. Estamos arrinconados y cada vez más encerrados...”

Esta presentación de María Menacho, en el II Encuentro Intercultural Indígena del Oriente, realizado en Trinidad (Beni), Bolivia, en junio de 1983,

es como un coco que cayó en la arena. No es difícil abrirlo para sacar el agua de la vida de un pueblo y la carne, con las marcas del sufrimiento y de la resistencia. María de San Ignacio pertenece a los 20 mil sobrevivientes de las 15 reducciones, en que los jesuitas, entre 1684 y 1767, reunieron al pueblo de los **Mojos**, de la familia lingüística aruak.¹ Antes de los jesuitas, las tierras de los **Mojos** (hoy en el departamento de Beni) fueron invadidas por expediciones que buscaban el legendario **El Dorado**. Después de la expulsión de los jesuitas, funcionarios públicos administraron las reducciones y se hicieron ricos a costa de los indígenas.

Ya al final del siglo XIX, el **boom** del caucho redujo drásticamente la población indígena y llevó el resto de los **Mojos** a total dependencia de los comerciantes y latifundistas. Una reacción de los **Mojos** frente a la invasión de sus tierras ha sido el movimiento mesiánico de **Loma Santa**, el cual comenzó en 1887 y posteriormente adquirió características de una resistencia militante. Este movimiento persiste

todavía, aunque sin su fuerza original.² Hoy, los **Mojos** viven en una dependencia económica muy grande de los bolivianos, sea de los comerciantes y mascates que se volvieron ricos por el intercambio desigual de las mercancías, sea de los latifundistas, para quienes trabajan como peones.

El discurso de doña María, sin rodeos y sin amargura, es de una lógica decisiva cuando ella afirma que **tener memoria** es mejor que **ser un conocedor**: cuando ella compara el **tiempo antes** —como tiempo de cosecha— con el **tiempo de hoy**, donde no se puede ya ni sembrar ni plantar; cuando contrasta la **dignidad de pertenecer a un gran pueblo** con la **vergüenza de ser blanco** y ladrón de tierra; cuando insiste en la **identidad propia** de su pueblo como **mojos e "ignacianos,"** pueblo que sabe festejar y trabajar y que en la fiesta del patrono, San Ignacio, el 31 de julio, se reencuentra para resistir.

La presentación informal de María de San Ignacio de Moxos es como la piña que condensa en su interior a los piñones, frutos de una sabiduría y persistencia secular. Por todas partes, en este continente los pueblos indígenas viven esa experiencia de María Menacho. La legislación indigenista del Chile de Pinochet, por ejemplo, decretando la "división de las reservas y la liquidación de las comunidades indígenas" es abiertamente etnocida.³ Etnocida también es el discurso del alcalde de São Gabriel da Cachoeira/AM, Brasil, Antonio Evangelista Batista da Silva, quien apela al espíritu cívico de los **Tukano** y de los otros grupos del Alto Río Negro, ordenando "que los indios vendan sus riquezas (oro)... para que la Unión no pierda el impuesto que pasa al muni-

cipio... Pues lo que falta es educar al indio sobre la comercialización de los bienes explotados del subsuelo, resguardando el interés de la Unión y consecuentemente del municipio y del pueblo."⁴ Las ideologías nacionales convergen en la afirmación de que la **alteridad** indígena es una diferencia de retraso pasajero dentro de los mecanismos de una evolución necesaria; que las **tierras** indígenas son tierras ociosas que conviene incorporar al latifundio; que la **identidad** indígena no tiene consistencia frente a la nueva identidad que confiere el **Estado nacional** y la civilización mundial, con patrones ideológicos, tecnológicos y económicos cada vez más convergentes.

En esta civilización mundial, en la llamada modernidad, la **Iglesia** está en una encrucijada. Por un lado, vive todavía (o de nuevo) con resquicios de cristiandad, de no ser solamente una, sino única con la voluntad de adaptar, incorporar e integrar "al otro," y, con eso, de aniquilar su diferencia. Por otro lado, esa misma Iglesia ya representa una subcultura dentro de la "modernidad." Ella camina para ser no sólo una minoría sociológica, sino una minoría numérica —pequeño rebaño y sal de la tierra— que se une a otras minorías en una defensa radical de la humanidad.⁵

Finalmente, este discurso de María de San Ignacio refleja la **resistencia**, la cabeza erguida de la mujer indígena, después de una secular humillación.⁶ Esa resistencia de los pueblos indígenas no es todavía una resistencia articulada en las dimensiones en las cuales sus enemigos conspiran. El tramado de alianzas y la organización específica y solidariamente amplia de la resistencia

indígena son el gran desafío de este momento histórico.

La reflexión teológica sobre este desafío —reflexión a partir de la experiencia histórica de los pueblos y a luz de la fe— no significa la anexión de una cuestión especial más al cuerpo teológico tradicionalmente elaborado o un rodapié teológico en un tratado de antropología cristiana. La cuestión étnica —en esta amerindia sobre todo, pero también en Africa y Asia— irrumpe en la historia en pie de igualdad con la cuestión de clase, como un signo de los tiempos, como un cometa que prenuncia el nacimiento de un nuevo sujeto. Si este nuevo sujeto crea únicamente un "problema pastoral" (¡uno más!), sin tener libre tránsito en los tratados dogmáticos, en la exégesis bíblica, sin poder hacerse presente en la reformulación litúrgica, la Iglesia no lo perderá, porque nunca lo conquistó. Va sencillamente a repetirse la experiencia de la Iglesia europea con los obreros. La Iglesia de América Latina, que en la base es una Iglesia de los pobres, no es una Iglesia de los indígenas. Estos, al entrar en la Iglesia, debían renunciar a su nombre propio o recurrir a prácticas religiosas paralelas. Pero la batalla de la inculturación, la cual es al mismo tiempo una lucha por la verdadera catolicidad, todavía no ha sido iniciada. Esa inculturación la define Juan Pablo II, en su reciente encíclica, como la "encarnación del evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de estas culturas en la vida de la Iglesia."⁷ Muchas lecturas de la práctica pastoral, hechas por documentos oficiales en indicativo, deben ser reformuladas en imperativo. Muchas afirmaciones son únicamente promesas.⁸ Al combinar la relectura de la realidad

histórica y social del continente con la relectura de la **revelación y la tradición de la Iglesia**, a partir de los pueblos indígenas, el teólogo se convierte en recolector de datos esparcidos, olvidados y no articulados por las ciencias sociales y, al mismo tiempo, en el interior de la Iglesia, en la conciencia incómoda de un cobrador de promesas.

Al inicio de la teología de la liberación, a partir de 1968, existía una teoría relativamente bien elaborada por los científicos sociales, la "teoría de la dependencia." Ella señala el paso de la década del desarrollo al siglo de la liberación. Emerge al mismo tiempo un nuevo sujeto histórico, el pueblo cristiano, pobre y oprimido, con sus aspiraciones a una transformación profunda, a partir del mandamiento nuevo el cual no permite "disociar el plan de la creación del plan de la redención."⁹ He aquí el dilema de la teología hoy, frente a los desafíos de la causa indígena. Las ciencias sociales todavía no han conseguido convincentemente articular entre sí los análisis étnico-culturales y socio-económicos, las perspectivas étnicas y las clases sociales. ¿Cómo articular la **permanencia de lo étnico** con la anhelada **desaparición de las clases**, sin que lo étnico, lo cual necesariamente ha de ser plural, camine hacia un "plural" de clases o hacia luchas interétnicas y/o raciales?

Por otra parte la falta de experiencias prolongadas de una pastoral inculturada y liberadora junto a los pueblos indígenas contribuyó, en gran parte, a la ausencia de una reflexión teológica de lo étnico. Además de eso, el nuevo sujeto de este continente y, consecuentemente, de esta

reflexión, no es ya únicamente el pueblo cristiano, pobre y oprimido. Será un sujeto en plural: los pueblos indígenas, no necesariamente cristianos, no necesariamente pobres y oprimidos. Estos pueblos, con nombre propio, tienen algo específico que escapa a los análisis sociales globalizantes. Anticipar la desgracia de estos pueblos al incorporarlos analíticamente al campesinado sería, por lo menos, una perspectiva blanca la cual está en contradicción con las perspectivas de estos mismos pueblos. La esperanza de los pueblos indígenas no está en el mestizaje, como la esperanza de los afro-americanos no está en su emblanquecimiento; está, sí, en la afirmación de la diferencia. Esa diferencia no debilita la liberación. Es su raíz y perspectiva.

1. Alteridad

Las sociedades indígenas autónomas se caracterizan por el equilibrio entre los sistemas de **adaptación**, de **asociación** y de **interpretación**. En otras palabras, encontramos una cultura material (una "tecnología") adaptada a las condiciones del medio ambiente, a las relaciones sociales, a las necesidades del grupo y a su modo de producción familiar. La lógica de la cultura material y de las relaciones sociales se interpreta por tradiciones y creencias, generadoras de una cosmovisión coherente y guardianas de costumbres y valores.

Las sociedades autóctonas, con su economía de subsistencia, deben el grado de su autonomía al grado de su no integración en las relaciones de dominación y explotación de la sociedad nacional. Esa "autonomía primaria," la cual no excluye intercam-

bios y dependencias interétnicas, —como, por ejemplo, existen entre los pueblos **Tukano** y **Maku**, en el Alto Río Negro— se distingue básicamente de un "Estatuto de autonomía," resultado de negociaciones entre el Estado nacional y las sociedades indígenas que hicieron la experiencia traumática de pertenecer a la periferia de una sociedad nacional.

Economías de subsistencia, con su modo de producción familiar o doméstico, sólo existen, en rigor, en sociedades sin el poder vertical de un Estado, con su cobro de un excedente económico y de cumplimiento de leyes. Es la ausencia del Estado lo que distingue la sociedad tribal de una civilización.¹⁰ En sociedades tribales, las unidades productivas (casa, familia) son dueñas del tiempo, del proceso y del producto de su actividad económica. La tendencia de la economía de subsistencia es producir en poco tiempo de trabajo lo mínimo suficiente para satisfacer todas las necesidades.¹¹ El trabajo tiene siempre también una calidad lúdica.

En estas sociedades, la holganza, la cual está ligada al campo religioso, es un mecanismo de intercambio que restablece periódicamente la igualdad de las familias y de los individuos. Esa igualdad es presupuesto y finalidad de la interacción lúdica. El tiempo es vivido más en su dimensión cósmica (aquí y ahora), que en una perspectiva cronológica-lineal, con un peso preponderante del pasado y futuro. Eso no quiere decir que las sociedades tribales sean sociedades a-históricas. Todos los pueblos y sus culturas, como se puede observar bien en la evolución de las lenguas, están montados sobre la carreta de la historia. La coherencia cultural es algo

históricamente construido y no "naturalmente" encontrado. Los pueblos indígenas siempre han sabido adaptarse a realidades nuevas e incorporar nuevos hechos a su universo, incluso en sus mitos.¹² Los **aymará** del altiplano boliviano, por ejemplo, asumieron la sindicalización rural sin abdicar de su identidad étnica. El sindicato campesino local es la típica organización comunal tradicional, la cual ha sido ligeramente retocada. A efectos internos, los **aymará** siguen en su organización tradicional; a efectos externos (reivindicaciones políticas), esa organización se denomina "central sindical."¹³ El cambio cultura en sí no es etnocida. Mortal es el cambio que alcanza a la estructura comunal (división de tierras) e igualitaria (privilegios, "peleguismo") y el plazo apocalíptico impuesto, el cual no permite una adaptación histórica (traslados, construcción, de carreteras).

El equilibrio ecológico de estas sociedades se sustenta en una ecología social y religiosa (animismo). Xavier Albó enfatiza la moderación de los **aymará** que habitan el altiplano boliviano. "No se puede maximizar lo óptimo:... no se debe apostar a un sólo producto, a una única área, a una única opción política... El altiplano imprevisible ha enseñado al aymará a tener cuidado y ser prudente; a jugar varias cartas, aparentemente contradictorias, al mismo tiempo."¹⁴ Sociedades tribales autónomas son sociedades sin clases, con una división funcional del trabajo en base a las diferencias de sexo y edad. El trato respetuoso de la naturaleza en el modo de producción familiar es el complemento lógico de la no explotación de la fuerza de trabajo. El poder de cobro de un excedente económico y

su progresiva maximización en función de otra clase o sociedad o del mercado rompe el equilibrio ecológico, social e ideológico. En sociedades tribales el principio de reciprocidad sustituye a la necesidad del mercado y de la "previsión." La lógica tribal admite penuria y abundancia para todos, pero no la acumulación o la miseria para algunos. Por otra parte, son las instituciones totémicas, el animismo y/o politeísmo, los que operan una integración mística entre hombres y naturaleza. En materia ecológica, el inmanentismo animista se ha mostrado más eficaz que el transcendentalismo monoteísta de proveniencia cristiana. El miedo de los dioses se ha mostrado ecológicamente más eficaz que el amor al prójimo en un medio ambiente desencantado.

Los jefes de estas sociedades autóctonas son articuladores del consenso de la tribu sin poder mandar o legislar. Su autoridad crece con su generosidad y su **competencia** funcional. En muchos casos la jefatura es transitoria: un servicio que asegura la igualdad de oportunidades para todos (sistema andino del **mita**).

La ausencia de la coacción de un poder central (Estado) y de una estratificación social (sociedad de clases) asegura una libertad individual complementaria a la igualdad social. Sociedades indígenas autónomas son sociedades de una gran libertad, aunque sin alternativa ideológica a nivel individual. Quien introduce la alternativa ideológica (por ejemplo, por la "conversión" religiosa) a nivel individual, rompe la unidad del pueblo y el equilibrio entre los sistemas (adaptación, asociación, interpretación). La introducción abrupta de la monogamia por los misioneros, por ejemplo,

no raras veces abrió las aldeas a la prostitución. Sin embargo, no siempre los pueblos indígenas han sido "víctimas" de los misioneros. Muchas veces los misioneros fueron "víctimas" de los mecanismos de defensa y de la capacidad de reinterpretación simbólica de los indios quienes, a través de los signos de "nueva religión," han sabido vivir sus creencias antiguas.

Hoy cada vez menos sociedades tribales viven su plena "autonomía primaria." Pero mientras los pueblos indígenas —y son cada vez más— se enorgullecen de su nombre propio, hay indicios de que esta "autonomía primaria" todavía no ha sido totalmente destruida. Estos restos de autonomía e identidad original no son pedazos de un cántaro cultural completamente roto o restos neolíticos que en una óptica evolucionista desaparecerían necesariamente. Queremos creer que del barro de estos "pedazos" será formado el nuevo sujeto histórico de las Américas. La transformación y liberación de este continente ha de ser (re-)pensada a partir de la alteridad cultural y del plural étnico. El verdadero acto revolucionario en este momento histórico no es acelerar la lógica de los mecanismos evolucionistas y de la obsesión integracionista en curso; es, por el contrario, accionar sus frenos de emergencia.

2. Tierra

Una forma específica de la alteridad de los pueblos indígenas se encuentra en la relación filial y mítica con la tierra. La Pachamama, la tierra-madre de los aymará del área andina, ganó en cada pueblo fisionomías y

atribuciones propias. Ella venga los malos tratos con agresividad de madrastra. Esa tierra no es solamente un empobrecido "medio de producción." Es el lugar de la memoria colectiva del pueblo, de su historia, de su holganza y trabajo, donde celebra sus rituales de vida y muerte. Sobre todo de vida. Las sociedades indígenas autónomas con su cultura de subsistencia se distinguen de la sociedad nacional esencialmente por la cuestión de la tierra: por el origen de su apropiación (posesión primaria, no compra), por la concepción práctica (subsistencia), estructural (propiedad colectiva) e ideológica (tierra sagrada).

En una situación generalizada de conflictos estructurales entre el régimen de propiedad capitalista-comercial y el régimen de propiedad vivencial indígena, la posesión o propiedad de la tierra y el control del territorio son esenciales a los pueblos nacionales indígenas, como son esenciales para cualquier pueblo-nación.¹⁵ Para la clase dominante de la sociedad nacional, la cuestión de la tierra indígena, con sus parámetros diferenciados del sistema capitalista, tiene carácter subversivo. Para las comunidades indígenas, que son amenazadas de perder su relativa autonomía territorial frente a la sociedad nacional, la cuestión de la tierra tiene carácter redentor libertador. Ella es el nudo donde convergen todas las cuestiones parciales de la liberación y resistencia indígena: las cuestiones políticas; sociales, económicas y religiosas. Por eso, la lucha por la tierra es un lugar privilegiado de una evangelización integral, donde queda suspendida la dicotomía entre pre-evangelización y evangelización.¹⁶ El alcan-

ce de la lucha indígena por la tierra va más allá de someras reivindicaciones étnicas. Se trata de la instauración de una nueva lógica en las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, relación que rechaza la maximización del "óptimo," en beneficio de algunos.

La concepción tierra/territorio (incluyendo el subsuelo) de los pueblos autóctonos distingue —al menos en un primer momento y en diferentes grados— su lucha de resistencia de causas libertadoras afines de la sociedad nacional: de los campesinos (que ya optaron por el sistema de propiedad privada), de los sin-tierra, de los obreros (dolosamente integrados en el sistema de explotación) y de los negros. Las diferencias y las luchas específicas de resistencia y liberación no impiden una alianza de transformación donde cada compañero —si quisiere sobrevivir— tendrá que ir hasta el fin.

3. Identidad

Con la aproximación de la sociedad nacional y de su efecto integrador, las sociedades indígenas autónomas se transformaron históricamente en sociedades parciales de esta sociedad nacional. Las "parcialidades indígenas" —como son calificadas por la legislación indigenista de Paraguay— combinan la economía de subsistencia con una participación variada en el mercado de bienes y trabajo, conservando todavía su tierra comunal como memoria del pueblo, medio de producción y hábitat de nación.

En distintos países andinos y mesoamericanos, donde representan macroetnias absolutamente o re-

gionalmente mayoritarias (como los **mapuche**, los **quechua** y **aymará**; los **maya** y diversos grupos en México), los pueblos indígenas han perdido en gran parte la posesión colectiva original de la tierra. Se transformaron en campesinos —pequeños propietarios y/o asalariados rurales— con nombre indígena propio o identidad indígena genérica.

Aun perdiendo el rango de "campesino," el indígena sin tierra consigue, donde es regionalmente mayoritario, tejer su identidad étnica con los hilos de la convivencia con "parientes," de algunas tradiciones y de su conciencia colectiva. La identidad étnica nunca ha sido un dato natural y estático. Ella es un tejido histórico, psicosocial y personal. Es el mismo grupo quien define, de acuerdo al individuo, su identidad. En otra palabra, **Xakriabá** es aquél que se reconoce como **Xakriabá** y a quien aquel pueblo reconoce como tal. No es el antropólogo ni el vicario quien va a expedir el certificado de óbito étnico, afirmando quien es y quien ya no es indígena. La identidad étnica, a veces, consigue articularse con pocos o hasta un único elemento significativo de la cultura autóctona, como la memoria (mito, historia), la tierra, la lengua, el rito (el toré, en el nordeste brasileño) y la artesanía. Esto se modifica entre los pueblos según las condiciones históricas, geográficas, psicosociales y demográficas. La transformación de sociedades tribales autónomas (tierra colectiva, pueblo autodeterminado) en sociedades parciales (tierra colectiva; pueblo tutelado en su "reserva"), o en comunidades campesinas (pequeña propiedad rural o asalariados en el campo; sin protección específica) o en grupo obrero

genéricamente indígena (sin-tierra, dentro de la dominación explotación de las clases sociales) representa únicamente una evolución posible, sin necesidad histórica.

Como los fenómenos étnicos son de larga duración, nada impide que a lo largo del hilo casi inmaterial de la conciencia étnica irrumpen de nuevo elementos materiales para la reconstrucción y proyección histórica de la cultura. La realidad y las salidas indígenas se resisten a la ideología del evolucionismo (Comte, Spencer, Morgan, Darwin) y del progreso cuantificable. El evolucionismo determina la historia por leyes de la naturaleza y sustituye la esperanza por lo previsible. El es precursor del totalitarismo porque elimina la alteridad creativa y aplasta la identidad variable y plural del sujeto histórico. Las hipótesis evolucionistas de Lewis H. Morgan, fundador de la antropología social, asumidas por Friedrich Engels en su famoso libro sobre **El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado**, todavía pesan sobre la lectura de una cierta antropología marxista.¹⁷

Pesa, además, para una evangelización integral, el sacramentalismo y la cataquesis masificante de una cristandad extendida, también evolucionista y a-histórica a su vez, que ve el futuro de los pueblos indígenas en el presente de la sociedad nacional. La identidad étnica en el contexto de la sociedad nacional debe ser pensada a partir del estatuto de los exilados y desterrados y no a partir de los inmigrantes. La esperanza de los inmigrantes está en la sociedad nacional, en la integración y en el ascenso social. La esperanza del desterrado está en el éxodo, en la vuelta a su

tierra libre donde él proyecta un futuro radicalmente diferente a la "situación."

4. Estado nacional

Las élites políticas que fundaron y hasta hoy representan el Estado nacional también han creado la ideología de una identidad nacional de los habitantes del respectivo territorio para camuflar las fronteras internas y reforzar las fronteras externas del país. Las fronteras internas son étnicas, culturales, socioeconómicas y regionales, mientras las externas, particularmente para los pueblos autóctonos, son arbitrarias y simplemente geográficas.

La élite dirigente del Estado nacional administra las diferencias (étnicas, culturales, económicas y regionales) en función de objetivos nacionales por ella definidos. La figura de la identidad nacional busca generalizar ("popularizar") esos objetivos, haciendo de las metas de la élite tareas asumidas por el pueblo.

Así, las diferencias son interpretadas o como siendo **pasajeras**, porque representarían un cierto "retraso," como las culturas "primitivas" y la extrema miseria, o como siendo **funcionales**. Equiparando el cuerpo biológico al cuerpo social, el funcionamiento confiere a cada miembro y/o clase social su función y su lugar. Ciertas diferencias disfuncionales son consideradas patológicas. También las diferencias regionales pueden adquirir carácter funcional, como las relaciones entre los estados de Minas Gerais y São Paulo ("café con leche") o entre el nordeste y el resto del Brasil.

Esas diferencias **pasajeras** (históricas, coyunturales) y **funcionales** (estructurales, regionales) en la ideología de la identidad nacional son interpretadas como secundarias dentro de la univocidad del país-crisol que, en la armonía de una "comunidad nacional" —artículo 1 del Estatuto del Indio—, vive su vocación democrática. Los instrumentos privilegiados y pilares de esta "convivencia armoniosa" y "vocación democrática" son el **mestizaje** étnico y cultural, el **sincretismo** religioso y la **Integración** económica.¹⁸ En una perspectiva de aculturación progresiva y diferenciación funcional surge la hipótesis de una identidad hasta continental de la denominada América Latina, que sería mestiza, sincretista e integrada; **mestiza** dentro de una perspectiva de civilización occidental y del blanqueamiento biológico e ideológico, sincretista con predominio del catolicismo romano e integrada al mercado capitalista y a la geopolítica norteamericana.

En el contexto de sociedades de clases y de países pluriétnicos, la denominada identidad nacional es una lectura ideológica de la realidad en construcción, que intenta camuflar sobre todo las relaciones de fuerza y dominación política existentes en los respectivos países. La élite dirigente del Estado nacional, la cual se encargó de crear la identidad nacional única, tiene en vista el desplazamiento étnico, socio-económico y religioso de los pueblos autóctonos del exterior del sistema capitalista a su interior periférico. Por vía jurídica, económica y política, la élite nacional presiona para que los indígenas pasen del territorio libre a la reserva cedida, de la tierra colectiva a la tierra como pro-

piedad privada y mercancía, conquistable por el brazo del más fuerte; y, consecuentemente, presiona para que no pasen a ninguna tierra. La integración económica transforma la nación autodeterminada en pueblo tutelado, en campesinos u obreros explotados; amenaza con transformar al indígena específico (guaraní) en ciudadano "común" de la sociedad nacional (brasileño).

Las medidas proteccionistas del Estado nacional están hoy dentro de la lógica de una sociedad de clases y de un colonialismo interno. A través de la tutela, este Estado cede privilegios pasajeros a cambio de derechos originales, impone el bloqueo a la minoría de los pueblos hasta su plena integración económica, y combate su alteridad en las escuelas y "puestos de vigilancia" del órgano tutor. La política indigenista del Estado nacional busca integrar a las comunidades indígenas en una sociedad que las considera improductivas y que trata su alteridad como fósil neolítico o retraso mental. La tutela del Estado nacional no es la protección de la diferencia, sino la asistencia a la "ignorancia" la cual se presupone pasajera. Es la tutela de los intereses dominantes de la sociedad nacional.

La política indigenista oficial trabaja en realidad en la desintegración de los pueblos indígenas y crea marginados aislados. Donde los pueblos indígenas no consiguen resistir contra este neocolonialismo del Estado nacional, pierden su nacionalidad y su nombre propio. Se tornan económicamente pobres y culturalmente folclóricos o simple "variante" regional del territorio brasileño.

Para los pueblos indígenas, la categoría del Estado nacional —no la

nacionalidad— es una categoría de opresión. En última instancia, toda su resistencia se dirige contra el Estado nacional. Su liberación significa emancipación del Estado nacional, significa autodeterminación y autonomía. Por eso, la liberación indígena solo es pensable en categorías menores o mayores a las del Estado nacional. Las categorías menores son los territorios indígenas y las alianzas con otras "subculturas" sociales en el interior de la sociedad nacional. Las categorías mayores son federaciones y unidades políticas policéntricas e interligadas más allá de las fronteras nacionales que arbitrariamente dividen a los pueblos. La liberación nacional puede ser un paso intermedio, el puente que enlaza las dos orillas del mismo río.

5. Iglesia

La Iglesia católica —a través de sus órdenes/congregaciones religiosas— y, más tarde, las denominaciones de otros credos apoyaron de una manera general la acción colonialista de las metrópolis y, posteriormente, la acción integracionista y el colonialismo interno de los respectivos estados nacionales.

El proyecto catequético —en los primeros dos siglos de la conquista portuguesa predominantemente en manos de los jesuitas— combatió y sustituyó progresivamente la autonomía y la esclavitud indígena por la tutela religiosa y secular.

Sin poner en duda la estructura colonial a la cual estaban enlazados por su lealtad/identidad nacional, congregacional y cristiana, los religiosos buscaban implementar —a través de la empresa socio-económica y

educativa de las misiones— un tercer camino amortiguador entre la selva y la colonia para una tercera especie de habitantes, los "indios de los padres," ni indígenas salvajes-paganos ni colonos sociológicamente cristianos.

Las aldeas —campos de destribalización, indoctrinación, trabajo y defensa— delineados en el "Plan de colonización" del primer provincial de los jesuitas en el Brasil, Manuel de Nóbrega (1517-1570), eran experiencias novedosas que precedieron a las de Mateus Ricci (1550-1610) en Macau (China) y de Roberto de Nobili (1577-1656) en Goa (India).

Los pueblos indígenas presentan hoy ante las iglesias diferencias de proximidad o distancia sincronizadas con aquellas ante los Estados nacionales. Unos viven su religión autóctona; otros se declaran secularmente cristianizados, viviendo una "religiosidad popular" como el resto de la sociedad, que envuelve el campo. Otros asisten en su seno a "conversiones" individuales de credos en competencia, mientras grandes grupos de la población indígena —particularmente descendientes de las civilizaciones pre-colombinas— viven, a nivel de los signos y símbolos, un "sincretismo" religioso funcional, el cristianismo popular vivido en áreas predominantemente indígenas es como una flor que crece de las ruinas. La Iglesia tiene el deber de cultivar esa flor, pero al mismo tiempo no debe producir nuevas ruinas.

Los pueblos indígenas que optaron por la continuidad de su proyecto étnico y político diferenciado de la sociedad nacional, luchando por su autodeterminación, cuestionan la convivencia cristianismo con el proyecto colonial y neocolonial-integracionis-

ta. ¿Cómo podía el anuncio de la fraternidad universal convivir con (o hasta ayudar a implantar) un proyecto racista, esclavista y genocida?

En el curso de la historia, sin embargo, se encuentra en cada siglo una minoría de religiosos proféticos, como Las Casas, generalmente marginados dentro de la propia congregación y políticamente sin éxito. Esta minoría que agitó la bandera de la justicia y se desplazó, parcialmente, hacia el lado de los pueblos indígenas apoyando su resistencia muestra el espacio de la conciencia posible contra la fatalidad del espíritu de la época.

Los cuestionamientos a partir de la causa indígena obligan a revisar la función socio-política del monoteísmo, de origen judeo-cristiano, y su instrumentalización por una ideología unitaria y una militancia mesiánica de las iglesias que, en nombre de un dios y mesías único, disuelven la asamblea de los dioses "paganos" y destruyen los templos; identificando fe (creencia) con religión (embalaje cultural), reducen la riqueza de otras creencias a una **preambula fidel** de una única experiencia cultural.

Los pueblos indígenas denuncian hoy la función ideológica del universalismo cristiano y su intolerancia mesiánica (conquista militar como cruzada religiosa) como extensión de una experiencia cultural particular romana y/o occidental. Denuncian el diversionismo de denominaciones cristianas concurrentes como neotribalismo religioso y narcisismo de las pequeñas diferencias. Los indios obligan a la Iglesia a repensar su universalidad y recrear su catolicidad, asumiendo las diferencias en una unidad articulada y policéntrica.

La universalidad, asumida en el plural de las experiencias culturales y religiosas, podría ser un aporte efectivo de las iglesias a los pueblos indígenas, ampliando su solidaridad tribal y uniendo las diferentes luchas étnicas y sociales en un proyecto de creación del mundo nuevo, del reino de Dios, que traspasa todas las realizaciones concretas de las iglesias y religiones.

"Asumir la diferencia" tiene por objeto la **inculturación de la Iglesia** y no la **incorporación en la Iglesia**. Para el misionero, la inculturación es la condición previa de la liberación. La inculturación solidaria en la clase ajena ("opción preferencial por los pobres") tiene por objeto la desaparición de las clases como tales. La encarnación —inculturación (siempre precaria) en la cultura del otro— tiene por objeto el fortalecimiento y la continuidad histórica de esta cultura.

Por la **inculturación** deshago parcialmente mi alteridad y recreo una nueva identidad. En la **alianza** ambas partes mantienen su diferencia y se prestan apoyo estratégico. Por la **incorporación-integración** se busca deshacer la diferencia del otro. De acuerdo a las situaciones y opciones históricas diferentes de los pueblos indígenas y a causa de la precariedad inevitable de la encarnación-inculturación, dos caminos están abiertos.

Primero, la Iglesia y la reflexión teológica abren sus puertas a las experiencias religiosas de las culturas indígenas, ampliando de esta manera la identidad del mismo cristianismo. La reinterpretación simbólica no destruye la sustancia de la fe; al contrario, **preserva esta fe de la petrificación**, ubicándola en el corazón de la historia y de las culturas. Es un cami-

no bastante difícil de recorrer particularmente en regiones pluriétnicas, con pueblos poco numerosos que sólo con gran dificultad conseguirán el reconocimiento de su experiencia como auténticamente cristiana en el interior de una Iglesia apenas eurocéntricamente universal. Históricamente, los misioneros trajeron siempre con la semilla de la fe la propia tierra (cultura), desconfiando que esa semilla creciese en tierras ajenas.

El otro camino abierto es desarrollar, con el capital religioso y utópico común entre cristianos y religiones indígenas, y a través del reconocimiento recíproco de la alteridad, una teología de las religiones no cristianas, que además de ser un arma estratégica en una alianza con los indígenas, representaría para la Iglesia una purificación de su intransigencia etnocéntrica y de su monopolio religioso.

El análisis de las ciencias sociales que privilegia el "pobre" en detrimento del "indio" subordina la cuestión étnica —como supuestamente superestructural— a la cuestión socio-económica —como infraestructural— estableciendo la ecuación "el indio es un pobre." La desgracia posible, —convirtiendo al indígena en pobre— no puede ser punto de partida analítico para cualquier cuestión étnica.

La cuestión étnica —aunque atravesada por la cuestión social— es más abarcadora que la cuestión de clases y por eso irreductible a un proyecto de liberación predominantemente económico. El reduccionismo clasista, que considera al obrero como único sujeto para una transformación estructural de la sociedad, también es una forma integracionista de tratar la cuestión indígena.

Superada la explotación económica de una sociedad de clases, surge siempre el problema de la "revolución cultural:" la creación del "hombre nuevo" como sujeto posterior a la creación de la "sociedad nueva." La cuestión étnica nos demuestra, sin embargo, la necesaria simultaneidad de este proceso. Al crear el hombre nuevo —como sujeto colectivo— se crea la sociedad nueva. Y viceversa. El hombre viejo vicia estructuras nuevas, tanto como las estructuras viejas corrompen o destruyen al hombre nuevo.

La cuestión indígena, como causa redentora y utópica, cuyo sujeto es —y tiene por objeto— el hombre integral (no dividido por clases o experiencias traumatizantes de un pasado alienante) reviste, en la diversidad de las experiencias indígenas, los huesos abstractos y el proyecto unitario de una sociedad sin clases con carne palpable.

La atención preferencial al "universal" pobre (que con toda su mística no escapa a una reducción económica) y cristiano, ha impedido hasta ahora a la teología de la liberación y a la Iglesia latinoamericana de **Medellín** (1968, por olvido) y **Puebla** (1979, por mención sumaria) y trato integracionista) plantear correctamente la cuestión de los pueblos-naciones indígenas, los cuales están en el origen histórico y estructural de este continente.

En consecuencia, la teología de la liberación tiene más características de una teología genéricamente tercermundista y latinoamericana que propiamente amerindia: y esto es así, tanto por el sujeto que hace teología como por el alcance de su reflexión. Es la periferia de los pobres (el sur) y de

los cristianos (América Latina) que cuestiona —todavía dentro de los moldes y con los instrumentos occidentales— el centro nortatlántico.

Por reflejar más el modo de ser pueblo cristiano que cuestionar el hecho de ser cristiano como tal, el punto de partida de la teología de la liberación hasta ahora no es la diferencia religiosa-cultural posible o la alianza de los credos y religiones distintos como potencial de lucha por la libertad, sino la universalidad de la causa de los pobres —causa cristiana y social al mismo tiempo—, supuestamente realizable por el perfeccionamiento de la práctica del credo cristiano.

6. Resistencia

La cuestión de la liberación indígena surge frente a la dominación del Estado nacional, a la explotación del sistema capitalista, a la marginación del neocolonialismo, frente a todos los aparatos ideológicos de integración. Las luchas indígenas son luchas por la supervivencia de pueblos diferentes de la sociedad nacional y, por eso, luchas de resistencia contra el bloque dominante de esta sociedad a nivel político, económico, socio-cultural y, a veces, religioso.

Donde el Estado nacional consigue destruir elementos de la cultura indígena, a través de una integración parcial, la lucha de resistencia, de los indígenas se aproxima a la lucha de liberación de las clases subalternas de la sociedad nacional. En la lucha indígena, sin embargo, hay siempre un "resto" de especificidad, de alteridad no integrada, que actúa como núcleo de resistencia, también en el interior de una sociedad de clases.

Superada la explotación económica, tampoco el proyecto de liberación clasista se ha mostrado exento de alienación cultural y de autoritarismo tutelar frente a los pueblos autóctonos y a su alteridad étnica. Reducir esa alteridad —que es básicamente cultural— a las diferencias superestructurales del sistema de asociación (relaciones sociales) e interpretación (cosmovisión, creencias, valores), significa idealizarla.

La idealización de las culturas indígenas no ocurre únicamente por la discutible apreciación de que ellas fuesen perfectas (visión romántica y nostálgica del indígena) —lo cual en el fondo es la negación de su historicidad—, sino también por la privación de su materialidad (negación de las condiciones materiales de su origen y de su soporte).

Las diferencias superestructurales entre etnias y pueblos, como entre clases sociales, acusan siempre diferencias materiales constitutivas en el suelo concreto de la vida. Ese suelo no es únicamente palco, sino también actor social y cultural. Las diferencias materiales, en un caso-límite, sólo pueden existir en la memoria. Sin embargo, la memoria no actúa únicamente como recuerdo retroactivo o como nostalgia, sino también en la reconstrucción material contemporánea.

La simultaneidad del proyecto étnico de un pueblo presta al "resto" casi inmaterial de la conciencia étnica de otro pueblo, la materialidad de la vida concreta de un proyecto posible. En otras palabras: la lucha de un pueblo fortalece el espíritu de lucha de otro que ya estaba queriendo desistir de la lucha y dejar ir su identidad.

La resistencia de los pueblos indígenas que sitúa en la pauta de la sociedad nacional las cuestiones de la alteridad, identidad y autodeterminación, no divide la liberación de los oprimidos, más bien la radicaliza a causa de su pasado sufrido, de su carácter alternativo y redentor (utópico) y su estructura descentralizada.

Fortalecer lo particular (las diferentes culturas, como las regiones y las bases) de una causa universal es democratizar esa causa. La cultura indígena fortalecida y su alteridad asumida son como arena en el engraje de explotación del sistema capitalista y un obstáculo contra cualquier régimen totalitario y proyecto de uniformización monocultural. La lucha indígena con sus estructuras de participación efectiva, fortalece la lucha popular dentro de la sociedad nacional.

La eficacia de la resistencia de los indígenas depende de su organización interna y de la capacidad de articulación con sectores marginados y explotados en el interior de la sociedad nacional y más allá de él.

7. Alianza

El reconocimiento de la alteridad del proyecto de vida indígena (en la super e infraestructura) y el fortalecimiento de la identidad étnica hace de los pueblos autóctonos sólidos compañeros de una alianza de las víctimas del sistema dominante-capitalista, igualmente interesados en un proyecto político de transformación global de esta sociedad.

Lo que une a los pueblos indígenas a los compañeros de esta alianza —con los obreros, los sin tierra, los campesinos— es el sufrimiento del

pasado, los enemigos comunes del presente y la visión de un futuro —en el plural de las culturas y en pequeñas unidades descentralizadas— sin explotación económica, dominación política y marginación étnico-cultural. No es únicamente la fuerza económica de los obreros lo que transformará el sistema capitalista. Lo que alimenta la larga marcha de transformación no es tanto el sueño de felicidad de los nietos de los proletarios o los deseos de confort de la clase media, sino, la memoria de los pueblos y naciones indígenas exterminadas y la experiencia viva de la correlación armónica entre ecología ambiental y social. Con la sabiduría milenaria en la convivencia humana y en el trato con la naturaleza, los pueblos indígenas son los guardianes calificados de un mundo habitable para las futuras generaciones.

A veces, por cuestiones demográficas ("minorías"), por el grado de conciencia posible y organización o, incluso, por vivir "todavía" fuera del sistema capitalista, los pueblos indígenas no pueden ser el motor de una transformación social. Serán, no obstante, un eslabón importante en la cadena de transmisión del timón a la dirección. Además, en un proyecto de una sociedad nueva, el eslabón humano más débil merece la solidaridad mayor de parte de los demás compañeros de alianza.

En la "lucha indígena" surge generalmente primero la alianza inter-étnica. Distintos pueblos apoyan, por ejemplo, la lucha por la recuperación de la tierra de un determinado grupo. Es un proceso de ampliación de la identidad y solidaridad étnica. La alianza con otros sectores explotados de la sociedad nacional y más allá de

ella (alianza clasista) y con aliados de otra clase (alianza ideológica, táctica), que exige un conocimiento y un proyecto mayor, surge generalmente como segundo paso. La alianza que asume la diferencia de los compañeros y la igualdad de peso de su voz no es únicamente una alianza "táctica" con objetivos limitados y hasta contradictorios. Por tener el carácter de una "confederación de las víctimas", cuyo peso político reposa sobre las diferentes bases, "centrales" y "federaciones," es más operacional que la categoría única, un tanto abstracta, de los pobres. Esa alianza confederativa tiene condiciones de ir hasta al final, pues los pueblos indígenas y afroamericanos, obreros y campesinos sólo pueden sobrevivir juntos en esta o en otra sociedad que se propongan construir.

8. Utopía de la causa indígena

Los pueblos indígenas representan un gran desafío para la pastoral de la Iglesia y la reflexión teológica. En la lucha por la sobrevivencia de estos pueblos, la religiosidad constituye históricamente un núcleo importante de resistencia. Pero esta religiosidad ya ha sido afectada por las diferentes intervenciones de la sociedad nacional, donde ella se encuentra "fuera de lugar," en exilio y tierra extraña. Muchos valores religiosos de los indígenas, la mansedumbre, la reciprocidad, la solidaridad familiar, se tornarán contravalores para la sociedad nacional. La fuerza histórica, por ejemplo, que ha permitido al pueblo **mapuche** resistir contra la conquista española y la posterior integración al Estado nacional, fue su organización socio-religiosa descentralizada. El invasor debía conquistar aldea por aldea para asegurar

su hegemonía. Así, los **mapuche**, en Chile, resistieron hasta 1881 contra la dominación formal del gobierno central. La descentralización religiosa, social y política, una ventaja estratégica en el pasado, hoy debilita la resistencia y organización del pueblo y facilita el divisionismo partidario y el nacidismo de las pequeñas diferencias entre los dirigentes.

¿Hasta qué punto la religión tribal puede universalizarse para servir de soporte no sólo a la defensa de la tierra, sino también como generadora de voluntad de transformación global de la sociedad nacional? ¿Hasta dónde la religión indígena puede alimentar una esperanza militante y universal, que haga caminar al pueblo indígena junto con otros pueblos, en una solidaridad de los marginados y oprimidos hacia un horizonte común? Desde un nuevo contexto histórico, ¿puede una religión tribal articularse con perspectivas universales de liberación y salvación? O —anhelando contribuir a la supervivencia del pueblo— ¿debe ser solamente sustituida por una religión universal, para el caso, el cristianismo, o por una ideología que también se extienda hasta los confines del mundo? ¿Por Jesucristo, Karl Marx o Coca-Cola? En realidad se observa entre dirigentes indígenas a nivel de América Latina un cierto ateísmo práctico, donde la ideología de un partido o la referencia a un indigenismo abstracto sustituye el papel de la religión del pueblo.

Si la evangelización junto a los pueblos indígenas hasta hoy ha fracasado, no ha sido por exceso de respeto, el cual ahora justificaría una catequización masiva; tampoco ha sido por falta de contenidos de fe, o celo apostólico. Si el "verbo" no se hizo

carne, entre los pueblos indígenas, fue por inadecuación de los canales de comunicación. Y la Iglesia debe preguntarse si ella no ha escondido la novedad radical del evangelio como buena noticia para los pueblos tras un falso escándalo de choque cultural, proveniente de contenidos, prescripciones, prácticas y estructuras del occidente europeo.¹⁹ Muchos pueblos indígenas, —semejante a los pueblos afro-americanos— han asimilado del cristianismo algunos ritos (sacramentos), nombres y fiestas de santos, cuya adopción representa mejor un armisticio con el cristianismo sociológico de la sociedad nacional que propiamente una conversión al evangelio.

Después de tantas muertes, hay un camino por delante para recuperar la fraternidad perdida. Y muertes silenciosas y silenciadas, los pueblos indígenas murieron muchas veces. En el bautismo de sangre aprendieron a nadar contra la corriente. Experiencia pascual no les falta. El trabajo del Consejo Indigenista Misionero-Cimi, incentivando y articulando las experiencias de inculturación, resistencia y liberación junto a los pueblos indígenas, representa la apertura de un canal de comunicación. El testimonio de sus mártires une las dos experiencias pascuales —la de los pueblos indígenas y la de la Iglesia— y rompe definitivamente las cortinas de la muerte, de la coacción, del paternalismo y de la falacia.²⁰ En la noche de estas muertes, muchos pecados son perdonados y la esperanza renace. La causa indígena no es más utópica que la causa del reino y la resurrección.

NOTAS

1. Alfred Métraux, *The native tribes of eastern Bolivia and western Matto Grosso*. Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 134, Washington, 1942.
2. Jürgen Riester, *En busca de la Loma Santa*. La Paz-Cochabamba: Los amigos del libro, 1976, 47-50.
3. Decretos-Leyes 2.568 (28 de marzo de 1979) y 2.750 (21 de junio de 1979), que modifican la Ley de Indígenas 17.729 de 1972, del gobierno de Allende.
4. Relación sobre la "1a. Reuniao dos Líderes Indígenas das Comunidades de Taracua, Pari-Cachoeira, Jauarete e Icana, para debate sobre garimpagem em área indígena," 1 de junio de 1985. En este relato el "garimpo" es señalado como "el mayor problema existente en el área."
5. En su encíclica *Maximum Illud*, de 1919, el papa Benedicto XV se declaraba "dolorosamente sorprendido" por la existencia de mil millones de paganos, quienes viven "en las tinieblas y en la sombra de la muerte" (6). Ya *Ad Gentes* constata, en 1965, que "hay dos mil millones de personas —este número aumenta día a día— que no o muy poco escucharon el mensaje evangélico" (10). Según el *Anuario estadístico del Vaticano*, de 1981, todos los cristianos representan apenas 31.4 por ciento de la población mundial, es decir, 3 por ciento menos que en 1907. Ver Paulo Suess, "Diálogo y misión," en *Porantim* 68 (octubre de 1984), 7-10.
6. José Oscar Beozzo, "La mujer indígena y la Iglesia en la situación esclavista del Brasil colonial," en María Luisa Marcilio (ed.), *A mulher pobre na história da Igreja latino-americana*, Sao Paulo: Cehila, Ed. Paulinas, 1984, 70-93.
7. Juan Pablo II, *Slavorum Apostoli*, 21.
8. La afirmación de Puebla, por ejemplo, que "la Iglesia, al encarnarse, contribuye vitalmente para el nacimiento de las nacionalidades y les inculca profundamente un carácter particular" (4), permanece imperativo para las naciones indígenas.
9. Pablo VI *Evangelii Nuntandi*, 31.
10. Marshall D. Sahlins, *Sociedades Tribals*, Rio de Janeiro: Zahar, 1974, 2a. ed., 15.
11. Pierre Clastres, *Arqueología da violencia*, Sao Paulo: Ed. Brasiliense, 1982, 132.
12. Eva Gerhards, *Mythen im Wandel*, Veränderungen in der Mythologie verschiede-

- ner Ethnien des ausserandinen Südamerika durch den Kontakt mit den Wiessen, K. Renner Verlag, Hohenschaftarn, 1981.
13. Xavier Albó, "Bases étnicas y sociales para la participación aymara." La Paz: Cippa, 1981, manuscrito, 5 y 16.
 14. **Idem, ibidem**, 21.
 15. Paulo Suess, "Tierra para vivir: los pueblos indígenas y la realidad de la tierra," en Matias M. Lenz (ed.), **A Igreja e a propriedade da terra no Brasil**. Sao Paulo: Ed. Loyola, 1980, 47-56.
 16. **Evangelii Nuntiandi**, 51.
 17. Lewis Henry Morgan, **La sociedad primitiva**, Ed. Ayuso, 1973.
 18. Renato Ortiz, **Cultura brasileira e identidade nacional**. Sao Paulo: Ed. Brasiliense, 1985, sobre todo 36-44, 127-142.
 19. Claude Geffré (ed.), **Théologie et choc des cultures. Colloque de l'Institut catholique de Paris**. Paris: Ed. du Cerf. 1984.
 20. Recientemente fueron asesinados la hermana Cleusa Rody Coelho, de la comunidad de las agustinianas recoletas, en Lábrea, AM, coordinadora del subregional Purus del Cimi (+ 28 de abril de 1985) y el padre Ezequiel Ramin, vicario de Cacoal, RO, (+ 24 de julio de 1985). En la persona del padre Alvaro Ulcué Chocué, indígena de la nación **Páez**, asesinado a tiros el día 10 de noviembre de 1934, en el sudoeste de Colombia (Cauca), coincide la pascua indígena con la pascua del misionero.

