

Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina

Ricardo Melgar Bao *

Lo que produce (el indio) posee la fuerza de lo mágico. ¡Hasta su sencillo fervor de existir! ¡Hasta su propia mágica supervivencia! El indio y sus metáforas fatales: con su imbatible estilo es inalcanzable. No podemos apelar de la condena que el indio nos impuso. Le he ofrecido además de mi voz equitativa, mi fervor. No soporto que se continúe con la apoteosis de las plumas de nylon, que se tome como tradición el atraso

Luis Cardosa y Aragón (1990)

* Enah-Inah (México)

Presentación

A partir de la década de los setenta asistimos en Indoamérica, a una fase sostenida de las luchas de los pueblos indios que ha puesto en cuestión el paradigma del estado-nación. Estos han impugnado la ficción jurídica que pretendía normar el perfil de un sujeto cultural tendencialmente homogéneo que negaba la pluralidad de las identidades étnicas.

Las viejas ideologías del nacionalismo cultural y del populismo que justificaran a su manera las políticas integracionistas, los programas de acción indigenista, los proyectos de reforma agraria y de educación rural, han sido incapaces de responder a las crecientes demandas de las etnias nativas. En la actualidad, el desarrollo, la unidad étnico-cultural y la democracia, han perdido parte sustantiva de ese tenor etnocéntrico que pretendía legitimar el poder criollo-mestizo de nuestras burguesías posoligárquicas. Los proyectos neoliberales han acrecentado los malentendidos, desencuentros y conflictos con los pueblos indios, a pesar de la solemnidad con que se han involucrado en la celebración del Quinto Centenario.

En el presente trabajo nos interesa analizar algunas cuestiones relativas a la politicidad de los pueblos indios, que vienen siendo objeto de debate con los ideólogos de la posmodernidad y del neoliberalismo. En particular nos aproximaremos a la cuestión de la Utopía Cultural como forma discursiva de las vanguardias étnicas, así como a las tradiciones de resistencia político-cultural y los proyectos de democratización y etnodesarrollo.

Utopía y Razón

Los tópicos de la modernidad y de las utopías culturales del fin del milenio se inscriben en un horizonte de alta conflictividad ideológica. Los filósofos del fin de la modernidad, es decir, de la neo-racionalidad del siglo XXI, al igual que algunos antropólogos

que comparten concepciones afines, han descalificado sin más la significación histórica y el sentido democratizador de las utopías y de los mitos políticos de tenor etnocultural igualitario y/o libertario. Las utopías y los mitos han sido impugnados al subrayar sus expresiones autoritarias, racistas, colectivistas o elitistas como negadoras de la libertad, la democracia y la nueva modernidad.

Las utopías, como los mitos políticos, expresan esa doble y polar direccionalidad histórica y social, tan intensamente como lo han hecho a su modo y lo siguen haciendo las ideologías en el ámbito de la política. En la actualidad, la crisis de las utopías es también la crisis de los mitos y de las ideologías de una época que se va, pero ello no significa una evidencia incontrovertible de que estemos viviendo fatal e inexorablemente el fin de la historia. Lo que realmente implica es aquella duda convertida en juicio impugnador y desencanto: "Ahora que escribo no sé cuál es más intenso: si el descrédito del capitalismo o el descrédito de cierto socialismo." (Cardosa y Aragón, 1990:19)

La crisis de los modos de pensar y remodelar el mundo alude más a ciertos contenidos y formas tradicionales, que a la potencialidad de las respuestas sociales y culturales, frente a las exigencias de la modernidad. Nuevos mitos, ideologías y utopías se abren en el escenario mundial de cara al futuro. Y todos ellos, en su precoz balbuceo, revelan la fractura de sus referentes locales y/o nacionales, así como la quiebra de una visión crepuscular de la política y del futuro.

Ya el filósofo de la tempestad generacional y universitaria del 68, Herbert Marcuse, nos había recordado la propia historicidad de la utopía y los límites que le subyacen. Podríamos seguir suscribiendo, su peculiar y provocadora manera de caracterizar "el fin de la historia", en el sentido de que: "... las nuevas posibilidades de una sociedad humana y de su medio ambiente ya no pueden ser tenidas como simple prolongación de las anteriores, ya no pueden ser concebidas dentro del mismo continuo histórico." (Marcuse, 1968:1) Para nuestro autor, lo que está realmente en juego es la configura-

• Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina

ción de una "nueva antropología" libertaria, que concibe a la libertad de una manera opuesta al neoliberalismo, " que no está ya fundada en la escasez y la necesidad del trabajo enajenado ni, al propio tiempo, limitada por ellas " (Marcuse, 1969:5)

Las profundas y ascendentes líneas de desigualdad, opresión y conflicto a nivel internacional entre los países del Norte y los del Sur, se reproducen a escala en el seno de estos últimos, entre los grupos de poder criollo-mestizos y los marginados. Por ende, la utopía marcúsiana, se afinca más en el principio esperanza que en su viabilidad. Se trata de una utopía que puede negarse, pero al ritmo de su actual reafirmación y recreación como forma discursiva. El tránsito de la utopía al proyecto político subraya más su eslabonamiento que su propia ruptura. Desde el mirador amerindio, el "fin de la historia" tiene otra acepción, aquella que aproxima en sus líneas de continuidad o circularidad etnocida occidental 1492 a 1992. La sociedad civil, ese todo indiferenciado que infló a su manera el novísimo discurso neoliberal, no se ha democratizado ni beneficiado del mágico proceso del relevo del Estado por la iniciativa privada en las gestiones económicas, políticas y culturales. Las democracias neoliberales se han presentado en la realidad, como un abanico de sistemas excluyentes de la pluralidad étnica, de elevada estratificación y jerarquización en América Latina, pero también en la otra América, más allá del ritualismo oficialista montado en torno al Quinto Centenario.

En este contexto, la racionalidad burguesa, a contracorriente del propio discurso ideológico que la promueve y maquilla, ha tendido a cobrar visibilidad como una nueva versión autoritaria del monopolio gubernamental. La renovación y ampliación del mercado, carece de las virtudes políticas y morales que le han atribuido Mario Vargas Llosa o Enrique Krause. Por el contrario, las razones de estado se han erigido gracias al poder subyacente del propio mercado, en las claves de la nueva modernidad. Una lectura de este ejercicio de la razón autoritaria en cualquier país del continente, encuentra con facilidad sus espejos bizarros en Argentina, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela o Guatemala, entre otros muchos

Cada día tienden a oscurecerse más las franjas de color que configuran el espectro social de los 270 millones de latinoamericanos en situación de pobreza, que bordean al decir de un analista el 62 por ciento de la población global del continente (Carlos M. Vilas, 1992:45). El neoliberalismo no es ajeno a este proceso creciente y alarmante, pero tampoco lo es la nueva razón de estado que pauta las políticas de hostigamiento étnico, al margen de las concesiones jurídico-constitucionales sobre los derechos de las minorías étnicas nativas. Frente a ello, la razón utópica de los pueblos indios pretende ser satanizada como anacrónica, autoritaria y subversiva.

Las dos Américas a partir del año de 1492, no sólo devinieron en ejes recreativos de las Utopías de Occidente, sino que al haber sido incorporadas como sus regiones periféricas y subalternas, suscitaron la generación y difusión de utopías nativas. Y éstas, por su peculiar textura discursiva, lograron a pesar de los signos avasallantes de los últimos quinientos años, recrearse y afirmarse.

La utopía como forma discursiva posee un nítido origen occidental, lo que ha llevado a Hans Magnus Enzensberger a señalar que: "Su exportación a las partes más remotas de la Tierra constituye una de las consecuencias más arrasadoras de la cultura europea." (1991:24)

Sin embargo, el sentido de negatividad que le encuentra Enzensberger a la utopía racionalista, en tanto modelo de vida societal cerrado y regulado con la precisión de un instrumento de relojería, es subvertido en nuestro contexto por el código etnocultural que pauta su traducción y apropiación como discurso. Las utopías amerindias frente a las occidentales en la versión de Enzensberger, se aproximan en su referente de esperanza, es decir de remodelar el mundo, aunque se distancian por sus lógicas discursivas. Pero aún en la matriz de Occidente, no se podría sostener desde tal punto de vista la utopía. Consideremos que algunos investigadores europeos, han expuesto de manera consistente sobre las formas religiosas de las utopías populares del viejo continente, sin contrariar la particularidad del pensar utópico, a partir de las formas que éste

• Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina

pudo asumir (Karl Mannheim, 1987:217-219; Ernst Bloch, 1980:353)

En América Latina, algunos filósofos y antropólogos han cuestionado estos límites sociales y discursivos de la utopía racionalista. Y es que la utopía va más allá de ser un producto individualizado de los intelectuales occidentales u occidentalizados, y de poseer una forma discursiva racional, al gusto del positivismo (Leopoldo Zea, 1988; Horacio Cerutti Guldberg, 1991). El antropólogo Esteban Krotz, al plantear la recuperación de la utopía popular como forma ecuménica, colectiva y abierta, rectifica en sus tres términos esta caracterización tradicional, a la que a su manera adhieren Savater y Enzensberger. Al respecto, nuestro antropólogo sostiene:

Los términos de “milenario” y “mesianismo” tienen, como se ha podido ver, una relación directa con la cultura cristiana. Los reportes etnográficos de otras regiones del mundo, sin embargo, muestran que fenómenos similares aparecen en otras culturas y pueblos. Se encuentran movimientos populares de rebeldía y de protestas que están inspirados por la esperanza en un reino milenario: una nueva era, un nuevo reino, la instalación de una nueva ley, del orden perfectamente humano, fórmulas que tienen siempre un carácter colectivo, terrestre, inminente, total y milagroso (Esteban Krotz, 1980:37).

Las utopías americanas se inscriben más profundamente en los marcos de la tradición oral que como género literario o ensayo filosófico. Y es por ésta y otras razones que tienen que ver con la cosmovisión cultural de los pueblos indo-mestizos, que las utopías americanas (**Anahuac Libre, Aztlán, Nueva Tahuantinsuyo, Nuestra América, Indoamérica**), aparezcan como proyectos idealizados y abiertos. Poco importa que estos proyectos utópicos no tengan ese sesgo marcado de autoctonía excluyente del sector más recal-

citrante y de los pueblos indios, si nos queda claro que las expectativas de estos pueblos no están reñidas con la pluralidad y coexistencia interétnica

Existe un hilo de continuidad entre las vanguardias étnicas del siglo XVIII y las del presente, al evidenciar esta fuerte tensión ideológica y utópica sobre el proyecto de nación. La utopía que legitimó la rebelión andina de Túpac Amaru, a fines del siglo XVII, expresó los alcances interétnicos de esta nueva manera de proyección de la politicidad indígena, pero también su eslabonamiento con una plataforma reivindicativa general, en contraposición a las posturas intransigentes que querían aniquilar a los no indios (Jean Szeminski, 1983:201-248)

En el área mesoamericana, la insurrección mesiánica de Jacinto Canek (1761) revela algunas ideas germinales sobre el ensanchamiento interétnico de sus propias fuerzas contra la dominación española, al lado de planteamientos excluyentes (Miguel Alberto Bartolomé, 1978:15-20)

De todos estos movimientos indios previos al ciclo de la Independencia, la experiencia tupacamarista, dados los alcances del movimiento y su resonancia continental, ilustra en lo particular, la tendencia más moderna y popular de una nueva fase de las luchas de los pueblos indios en América Latina

El último congreso del **Movimiento Quinientos Años de Resistencia Indígena** celebrado en Guatemala, confrontó las posturas pluralistas con las posiciones del ala indianista, que postulaba la exclusión de los no indios del proyecto político de dicho movimiento. Sin embargo, como se desprende del tenor de las conclusiones del evento, esta última postura fue derrotada por las tesis del ala pluralista

A pesar de estas divergencias nada desdeñables, las esperanzas y sueños utópicos nativos sostienen diversas lecturas tendencialmente convergentes. La utopía como mentalidad popular en nuestro continente dista de haberse agotado, a pesar de sus límites históri-

• Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina

cos imprecisos, entre la premodernidad y la modernidad, y sus tensiones entre autoctonia excluyente y pluralidad etnocultural

Por otro lado, la heterogeneidad de las esperanzas utópicas refrenda el tenor abierto de las mismas. Y desde esta perspectiva es pertinente parafrasear a Agnes Heller, en el sentido de que la Utopía del Tercer Milenio, que vale la pena seguir y adherir, expresa la voluntad y posibilidad de realización y coexistencia de todas las utopías posracionalistas y democráticas, todas las esperanzas igualitarias y de pluralidad cultural que, en su conjunto, refunden la relación entre cultura y naturaleza, así como las propias relaciones sociales

Fernando Savater al reducir las utopías a los estrechos marcos de lo que fue el socialismo real en la Europa del Este, concluye que:

afortunadamente, han desaparecido las utopías colectivistas pero, probablemente, continuarán saliendo imágenes utopistas en el sentido de sueños de un mundo sin contradicción, sin dolor, sin pugna entre los seres humanos (1992:7)

Esa visión no contradictoria y colectivista de las utopías, según Savater, revela su carácter nefasto, su signo premoderno y su terca oposición a todo proyecto democrático. Sin embargo, este filósofo de la ética individualista del capitalismo del tercer milenio, nos ofrece en la aparente flexibilidad de una democracia sin respuestas previas y con muchas contradicciones: el paraíso de las reformas asimétricas, en donde los países del Norte, atenúen su xenofobia hacia el Sur con leyes de inmigración acordes con el paradigma blanco de la Europa Unida, a cambio de programas de ayuda técnica y alimentaria. La apología de esta nueva cruzada civilizatoria es explícita y manifiesta.

Savater, convencido demócrata posmoderno, relativiza los signos realmente nefastos del nuevo proyecto recolonizador, así

como el que acompaña a la xenofobia principalmente antitercermundista en Europa. Este autor, al referirse a los excesos del nacionalismo blanco, los explica como un asunto de número. En un país con un solo negro "nadie o casi nadie lo apedrea, pero en los países donde hay muchos negros es donde se producen los enfrentamientos raciales." (1992:8).

Desde otro ángulo, el filósofo español considera que al existir fricciones y guerras entre **tribus nacionalistas** en el marco internacional, éstas se podrían impedir gracias a una "idea de autoridad supranacional, que organice unos controles que impidan los enfrentamientos bélicos" (Savater: 8). Este culto a la norma y a la autoridad mediadora que auspicia Savater, pone de manifiesto los estrechos límites de su concepción democrática sobre las **respuestas abiertas**. En realidad Savater, en estos controvertidos tópicos, no hace más que resumir bajo otras categorías de pensamiento, las razones que hoy se exhiben con fuerza creciente en el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas y en la Organización de Estados Americanos. Nos enfrentamos a la nueva discursiva autoritaria que emerge del actual proceso de globalización y reordenamiento mundial.

La utopía indígena

Los antropólogos latinoamericanos han comenzado, a partir de los años setenta, a subrayar la importancia de la utopía, como clave del análisis de los renovados procesos de movilización y lucha de los pueblos indios. La utopía indígena revestiría así uno de los referentes más visibles de la politicidad étnica de estas minorías. Pero no siempre la utopía aparece diferenciada de la **ideología** o del **mito**, en el análisis. Así por ejemplo, Guillermo Bonfil, uno de los más atentos analistas de la revitalización de las luchas étnicas en el continente, implícitamente subordinó a la utopía como un particularismo ideológico de la **indianidad**. Entendiendo a esta última como: "el momento ideológico actual de esta conciencia del

• Las utopías indígenas y la postmodernidad en América Latina
indio para sí." (1981:44)

Otros autores han preferido delinear a pesar de la propia contradictoriedad etnocultural de la utopía, su estrecha articulación con las tradiciones de resistencia indo-mestizas. Al respecto García de León nos dice :

El universo de las viejas deidades, que sobrevivió a la conquista en boca de profetas y pitonisas, generó en la subversión sus propias utopías (y aquí la utopía sería el más claro sincretismo entre el mito y la historia) y surgió recurrente en forma de un violento mesianismo milenario que podría a su vez ser descrito como una forma de transición entre lo mitológico y lo utópico, ligado al paso de la sociedad arcaica (fundada en lo intemporal) a una sociedad que descubre, en la opresión y la lucha contra ella, el verdadero sentido de su historia. (1985 I. 19)

El énfasis que pone García de León en la manera cómo la cosmovisión indígena, "ese universo híbrido surgido del choque de la conquista", reintegra bajo la forma utópica, una opción de resistencia chiapaneca contra el régimen de opresión imperante, reconcilia la memoria y el deseo de futuro. Para nuestro autor, esa modalidad recurrente de la resistencia indo-mestiza, la del mesianismo milenario, no se cristalizó, sino que se retroalimentó de las ideologías modernas (anarquismo y marxismo cominternista)

Estas ideologías y las praxis políticas que les correspondieron lograron:

que el arcaico milenium indocolonial (ligado ya desde 1867 al anarquismo) se perpetuara y renovara bajo nuevos e insólitos proyectos de futuro. Se cerraba así el largo círculo de encuentro entre el mito y la utopía y se tendía un 'puente' (como nos diría el viejo luchador

obrero Fernando Granados Cortés) entre el antiguo anarquismo de los 'rebeldes místicos campesinos' y la lucha por el socialismo (García de León, 1985:1-20)

Sin lugar a dudas para nuestro autor, estas formas de conferirle sentido a la resistencia y a sus proyectos de futuro, distan de ser encadenadas al tradicionalismo político-cultural, abriéndose la posibilidad de inaugurar nuevos caminos de la historia.

Desde otro ángulo interpretativo, la antropóloga Alicia Barabas, despojada de ciertos prejuicios etnológicos, ha preferido remitir las utopías indias a un horizonte igualmente polémico, el del análisis comparativo entre éstas y las formas occidentales ("utopías concretas milenaristas europeas") De esta manera, Barabas constata con agudeza la existencia de algunas características comunes:

... la reactualización de antiguas mitologías y profecías de salvación y de retorno de héroes que vendrían a guiar a los hombres en la búsqueda del milenio; el carácter colectivo de las creencias que resurgen de la memoria popular para explicar el presente nefasto y augurar una nueva era o espacio de felicidad; la praxis colectiva para la concreción del proyecto utópico; la oposición radical a la sociedad dominante y en especial a la iglesia. (Alicia M Barabas, 1987:93).

Alicia Barabas, al igual que Bonfil y García de León, no puede olvidar el hecho de que las particularidades de las utopías indias o las ideologías emergen del contexto colonial que, a partir del Siglo XVI, fractura la historia y el modo de vida de los pueblos indios. Por lo anterior, esta antropóloga deduce que la utopía india entendida como "la esperanza subversiva de cambio" que acompaña la búsqueda en la resistencia anticolonial, del rescate y recuperación de sus raíces culturales, y que se expresa como una "sincretismo de lo propio y de lo ajeno" (Barabas, 1987:93-94)

• Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina

El enfoque de Barabas se resiente de los alcances del análisis comparativo entre los movimientos indios y los movimientos milenaristas europeos, que la llevan a recluir la utopía india en los propios límites de los movimientos sociorreligiosos. En ese sentido, coincidimos con García de León, en buscar la utopía tanto en sus formas milenaristas y en el seno de los movimientos indios, como en sus formas mixtas y secularizadas, así como en esos movimientos interétnicos de marginados y excluidos en pos del mañana.

En el campo de la antropología sudamericana, se destacan los más recientes estudios acerca de la denominada **Utopía Andina**. Las investigaciones se proyectaron a partir de una clara diferenciación entre las formas discursivas míticas, utópicas e ideológicas, realizada por Osvaldo Henrique Urbano, a partir de los distintos usos de las categorías temporales (Cfr. Osvaldo Henrique Urbano, 1977:3-14). Pero donde más caló tal distinción analítica sobre la utopía, fue en los historiadores, en cuyas formulaciones se descubre más de una clave antropológica (cfr. Manuel Burga/Alberto Flores Galindo, 1982:85-102). Para estos autores peruanos, la utopía es diferenciada claramente de la que se denomina **milenarismo**, aun cuando se reconozca su proximidad. Y del campo de la Historia, la utopía andina ingresó al terreno de la Antropología y de la Sociología Política.

Según la versión de Flores Galindo, la utopía es distinguida del milenarismo por su referente cultural andino (cfr. Alberto Flores Galindo, 1987:25-34). Mientras que Burga opta por negar la pertinencia analítica de los conceptos de **milenarismo** y **mesianismo**, por considerarlos eurocéntricos porque nos remiten a la tradición judeo-cristiana que era inexistente, por ejemplo, en las conciencias indígenas andinas del siglo XVII. Burga prefiere analizar los movimientos de resistencia étnica en América latina, como formas de **nativismos** o apegos a las tradiciones indígenas (cfr. Burga, 1988: II).

Muchas veces la falta de referentes intracontinentales sobre las investigaciones acerca de los debates antropológicos e históricos

afecta los propios juicios comparativos. Y en torno al caso de las **utopías culturales**, se hace evidente en un comentario de Alberto Flores Galindo sobre las divergencias entre el caso andino y mesoamericano, que se apoya a su vez en un juicio equivoco del historiador Friedrich Katz (1969):

En México no se encontraría una memoria histórica equivalente a la que existe en los Andes. No hay una utopía azteca. El lugar que aquí tiene el pasado imperial y los antiguos monarcas, lo ocupa allá la Virgen de Guadalupe. (Alberto Flores Galindo, 1987: 19).

Esta apreciación de Flores Galindo, a simple vista pareciera ser refrendada por los escritos de algunos especialistas en la historia de las mentalidades en la sociedad mexicana (cfr. Jacques Lafaye, 1977). Sin embargo, otros estudios han revelado la existencia de diversas utopías culturales en este país, según se desprende de los textos de Barabas y García de León que hemos comentado. Lo que sí es cierto es que no existe en México un equivalente de la Utopía Andina, dada su amplia capacidad de convocatoria etnocultural.

Nuestro investigador peruano atribuía la inexistencia de una utopía azteca a una situación político-cultural corroborable: el mayor nivel de integración nacional en México. A pesar de ello, es también corroborable la existencia de diversas utopías, lo que quiere decir que hay que relativizar la ecuación de que a mayor integración nacional menos o ninguna utopía o viceversa. La propia utopía azteca ha sido revelada recientemente en sus rostros republicanos (cfr. Ricardo Pérez Monfort/Lina Odena Güemes, 1982; Ricardo Melgar, 1992). Quede claro que este inevitable señalamiento crítico de un juicio marginal no afecta los apartes sustantivos de Flores Galindo, en la reconstrucción de las líneas de continuidad y ruptura de la utopía andina.

El abordamiento de la utopía andina por parte de Flores Galindo destaca en primer lugar su compleja y fecunda historicidad, al decir correctamente que se trata de una forma de pensar de larga

• Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina

duración. Y en lo que concierne a su especificidad simbólica en el campo ideológico-político, este autor nos dice que:

La utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto a la dependencia como a la fragmentación. Buscar una alternativa en el encuentro entre la memoria y lo imaginario. la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca. Encontrar en el propio pasado la solución a los problemas de identidad. (1987: 18)

Manuel Burga, marcando implícitamente algunas distancias con Flores Galindo, con quien compartiera durante varios años un fecundo proyecto de investigación sobre la utopía andina, opta por una caracterización de la misma, que evidencia la fuerte presencia teórica de Mijail Bajtin. Así nos dice:

La utopía andina es un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles. Pero no sólo actitudes y comportamientos; también se expresa en rituales, en la pintura, en la religión sincrética, en la fiesta popular, viviendo de preferencia en la imaginación, en el inconsciente colectivo de las poblaciones que soportaron la explotación colonial (...) en los Andes la utopía tendrá la particularidad de surgir como consecuencia de una original interpretación de la historia indígena dentro de un contexto colonial. (1988: II).

La diferencia de puntos de vista sobre la utopía andina entre Flores Galindo y Burga parece responder además de los matices teóricos ya señalados, a los propios énfasis de sus respectivas

investigaciones. El primero rastrea y analiza principalmente las expresiones más políticas que revistió la utopía andina, en el curso de los movimientos sociales. El segundo, sin olvidar los movimientos utopistas andinos, centra su labor investigativa en el impacto de la utopía andina en el modo de vida y los sistemas de representación simbólica y ritual campesinos.

Lo que no queda claro, en ninguno de los dos autores, es la diferenciación de la utopía andina, en sus claves no siempre convergentes de identidad y resistencia etnocultural. Uno de los más conspicuos críticos de estas elaboraciones sobre la utopía andina, insistía en la falta de rigor conceptual, así como en sus supuestos rasgos especulativos del género de la Filosofía de la Historia, para descalificar a los autores por su presunta adhesión a "un discurso, antimoderno, tradicional y, en algunos casos, cavernario" (Osvaldo Henrique Urbano, 1991: XVIII-XIX). Sin lugar a dudas, este comentario es tendencioso, excesivo y por ende, inconsistente.

Los soportes críticos de Urbano se apoyan en una lectura antihegeliana de la historia de las mentalidades, que lo orillan a poner en cuestión los criterios teleológicos en el análisis de los movimientos sociales, es decir de las razones de la resistencia andina, así como en el presunto culto paradigmático de la tradición. La búsqueda de una lectura abierta y democrática de la historia concreta no puede pretender neutralidad ideológica, y menos confundir tradición con tradicionalismo, negando las permanencias simbólico-culturales de la politicidad andina, en aras de otra construcción ideológica paradigmática: el futuro como azar del individuo del siglo XXI.

Los tiempos encontrados

Las culturas de los pueblos amerindios, independientemente de sus disloques históricos y de los procesos de recomposición cultural sufridos a lo largo de medio milenio, evidencian la presencia activa de algunos signos nativos premodernos: "un imaginario de

• Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina

formas artísticas y microsociales, un cierto tipo de relación respetuosa del hombre y la naturaleza; un cierto tipo de relación no especulativa entre tiempo de trabajo y tiempo libre" (Jean Piel, 1991:143)

La concurrencia de esta temporalidad etnocultural al filo del Tercer Milenio se enfrenta a nuevos desafíos y conflictos. La violencia institucionalizada a partir del siglo XVI, se especializó en tratar de manera occidental las demandas de los pueblos indios, es decir sacralizando de manera sesgada y antilascasiana su negación y exclusión. Nos referimos a ese hilo de continuidad colonial, entre la espada de los conquistadores bajo el ícono depredador y genocida de Santiago Mata-Indios, y los íconos católicos más institucionalizados de las fuerzas armadas contemporáneas y sus proyectos contrainsurgentes en las zonas indígenas (Paraguay, Bolivia, Perú, Colombia, etc.)

El pasado fundante (los orígenes) como referente simbólico de la utopía indígena se expresa dicotómicamente, es decir como el tiempo que quedó atrás pero también como futuro. La imagen armónica de la sociedad prehispánica aparece como una construcción metafórica de la resistencia étnica impugnando ese otro pasado que inaugura el siglo XVI y que se proyecta sobre el presente. El imaginario político de los pueblos indios se recrea a partir de su propia memoria colectiva y por ello, este presente que lleva el signo colonial, deviene en instrumento de impugnación simbólica del poder criollo-mestizo. La negatividad de este tiempo colonial (los quinientos años) opera como la clave de la resistencia étnica en el plano de la cosmovisión. Y cuando el pasado prehispánico ha devenido en utopía cerrada, ha revelado vía la historiografía su código cultural criollo-mestizo.

Desde otro ángulo, la representación del pasado prehispánico, como futuro revela su condición utópica, pero además la propia clave de su identidad. Es ese tiempo inventado que se mueve con sus mismos símbolos hacia los orígenes, pero también hacia un mañana soñado, devela su mismidad, su posibilidad de sujeto

hacedor de su propio destino, individualizado y colectivo Y por ende, impregna el perfil de su propia politicidad

Pero esta utopía india dista de ser consensada, se afinsa en lo fundamental en el seno de las vanguardias étnicas, que albergan en su seno una joven intelectualidad que reinterpreta y politiza la propia memoria de los pueblos indios, y que al mismo tiempo traduce a su manera las ideologías de Occidente, incluyendo ese nuevo indigenismo antropológico, revestido de filo-indianismo y etnicismo Pero las maneras de pensar el tiempo desde la politicidad de los pueblos indios, ha fracturado generacionalmente los liderazgos y sus estructuras orgánicas. La vieja generación tradicionalmente convocada para las funciones de dirección de sus comunidades de origen, a lo largo del siglo veinte, se muestra ambivalente ante su relevo y el enraizamiento de nuevas y las más de las veces occidentales ideas, aunque estas últimas se tiñan de color milenario

Los faccionalismos intraétnicos aparecen marcados por estos signos generacionales, aunados a otros referentes religiosos y económicos. Y estos faccionalismos revelan a su vez a nivel de la cosmovisión cultural, el otro signo de las categorías de temporalidad: la alteridad en la propia memoria colectiva de los pueblos indios Y es que la identidad dista de anclarse en toda la tradición, porque esta misma es dinámica y contradictoria. La posibilidad de no ser como los de antes, o como los mayores, marca la compleja contradictoriedad que existe entre la permanencia que retroalimenta la identidad étnica de cara al futuro, - y la alteridad que se reifica en la memoria como el pasado que no volverá y no es deseable que vuelva para las nuevas generaciones. Pero también, la alteridad opera como legado de lo diferente, permitiendo una relectura crítica de las circunstancias de nuestra actual contemporaneidad.

Y estos tiempos encontrados se convierten en las claves más significativas para comprender los signos utópicos y críticos del proyecto político elaborado durante el **II Encuentro del Movimiento Quinientos Años de Resistencia Indígena y Popular** (Guatemala, Octubre de 1991) Al respecto, el texto aprobado en la plenaria,

• Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina

así como cada uno de los documentos sobre derechos indios, mujer y vida, colonialismo, neocolonialismo y autodeterminación, etc, reproducen con ligeras variantes, el peso sustantivo de estas claves discursivas del pensamiento político de las vanguardias de los pueblos indios

La **Declaración Final de Xelaju** subraya ese tenor abierto de esta lectura etnopolítica, que resuelve las divergencias y disidencias, en el reconocimiento de sus propios y diferentes avances en la reflexión sobre el legado colonial del medio milenio, el valor cultural de la tierra en la lucha por la defensa del entorno ecológico, el papel de la mujer en relación con la vida y la libertad, la configuración de un espacio para la juventud indígena como reproductora y constructora de identidades, la lucha por la democracia real y su ampliación al campo de las relaciones interétnicas, la defensa de los derechos indios, el tenor anticolonial de la lucha por la emancipación y autodeterminación de los pueblos indios, y la búsqueda de **“la Unidad Indígena, Negra y Popular”**. Este texto de alta densidad política, que resalta más que por sus acuerdos, por las líneas abiertas de una reflexión política desde su propia diversidad y disidencia, signa una forma democrática de consensar el discurso político, más allá de la centralidad de la razón ideológica criollo-mestiza. (**Declaración de Xelaju**, Octubre de 1991:2-3)

Bibliografía

- Barabas, Alicia M. **Utopías Indias. Movimientos Socio-religiosos en México**. México, D.F.: Grijalbo/Enlace, 1989
- Bartolomé, Miguel Ángel. **La Insurrección de Canek. Un movimiento mesiánico en el Yucatán Colonial**. México, D.F.: Centro Regional de Antropología e Historia del Sureste del INAH, 1976
- Bonfil Batalla, Guillermo (Compilador). **Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**. México, D.F.: Nueva Imagen, 1981

- Burga, Manuel **Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas** Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1988
- Burga, Manuel/ Flores Galindo, Alberto "La utopía andina" **ALLPANCHIS** Cusco Vol XVII 20 (1982): 85-102
- Cardosa y Aragon, Luis "Los indios de Guatemala" **1492-1992 La Interminable Conquista**, de Heinz Dietrich Steffan (Editor) México, D.F.: Joaquín Mortiz/ Planeta 1990: 13-22
- Cerutti Guldberg, Horacio **Presagio y Tópica del Descubrimiento** México, D.F.: CC y DEL/ UNAM, 500 Años Después N° 4, 1991
- Enzensberger, Hans Magnus "Un apéndice a la utopía" **La Jornada Semanal** México, D.F., 20 de enero de 1991, N° 84: 21-28
- Flores Galindo, Alberto **Buscando un inca : identidad y utopía en los Andes** Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987
- Frankel, Boris **Los Utópicos Postindustriales** Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1990
- Krotz, Esteban **Utopía** México, D.F.: Editorial Edicol, Sociología Conceptos N° 17, 1980
- Mannheim, Karl **Ideología y Utopía** México, D.F.: Fondo de Cultura Económica 1987
- Marcuse, Herbert **El fin de la Utopía** México, D.F.: Siglo XXI, 1969, 4ª edición
- Moltmann, Jürgen/LAENNEC, Hurbon **Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch** Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980
- Piel, Jean "¿ De dónde viene y a dónde va América Latina?" **Travesía**, Lima, año 1, 3 Octubre de 1991: 141-152
- Szeminski, Jan **La Utopía Tupacamarista**. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1984
- Savater, Fernando "Las utopías son nefastas", **Mundo**, México, D.F.: junio de 1992: 7
- Urbano, Osvaldo Henrique "Presentación: discurso mítico y discurso utópico en los Andes" **ALLPANCHIS**, Cusco: Vol. X 1977: 3-14
- Modernidad en los Andes** Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1991
- Vilas, Carlos M "Democracia y Neoliberalismo en América Latina" **Travesía**, Lima, 2, 4 Marzo de 1992: 45-65

- Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina

Zea Leopoldo **Discurso desde la marginación y la barbarie** Barcelona: Anthropos, 1988

Documentos

Declaración de Xelaju Guatemala, Octubre de 1991, Secretaría Operativa de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular

Derechos Humanos y Derechos Indios Guatemala, Octubre de 1991, Secretaría Operativa de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular

Colonialismo, Neocolonialismo y Autodeterminación Guatemala, Octubre de 1991, Secretaría Operativa de la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena y Popular

Mujer y Vida Guatemala, Octubre de 1991, Secretaría Operativa de la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena y Popular