

El relato indígena contemporáneo en América Latina: retos y oportunidades

Águeda Gómez Suárez
Universidad de Vigo
agueda@uvigo.es

Resumen

Este texto se centra en la gramática ideológica de los discursos políticos indígenas emitidos por organizaciones y destacados actores sociopolíticos indígenas en América Latina, con el propósito de entender qué quieren comunicar y cuáles son los *frames* más destacados y comunes a todos ellos. Para ello, se parte por un lado del marco teórico del *Frame Analysis*, categoría analítica proveniente del “interaccionismo simbólico” de Goffman (1974) y por otro, de una investigación empírica de carácter cualitativo a través del análisis de los manifiestos, idearios, entrevistas, proclamas y narraciones de las organizaciones y líderes seleccionados en todos los países del continente. Con ello, se pretende indagar en las causas y sentidos que articulan el “relato indígena” en relación con el contexto sociopolítico contemporáneo en los países latinoamericanos. El “éxito político” de sus propuestas y de su programa político y social está vinculado a la resonancia de estos “marcos” en diferentes audiencias internas y externas.

Palabras clave: Ideología étnica, sistema cognitivo, movilizaciones indígenas, “*Frame analysis*”, América Latina.

Abstract

This text focuses on the ideological grammar of indigenous political discourses issued by organizations and prominent indigenous sociopolitical actors in Latin America. We will try to understand what they want to communicate, and which are the most outstanding and common “frames” to all of them. To this end, we part, on one side, from the theoretical framework of “Frame Analysis”, an analytical category from Goffman’s “symbolic interactionism” (1974). On the other hand, we carry out a qualitative empirical research by analyzing manifestos, *idearios*, interviews, proclamations and narrations of selected organizations and leaders in all the countries in Latin America. With this, the aim is to investigate the causes and meanings that articulate the “indigenous story” in relation to the contemporary sociopolitical context in Latin American countries. The “political success” of its proposals, and its political and social program is linked to the resonance of these “frameworks” in different internal and external audiences.

Keywords: ethnic ideology, cognitive system, indigenous mobilizations, “frame analysis”, Latin America.

1. Introducción

Es indudable que en las últimas décadas del siglo XX se asistió a la irrupción de actores políticos indígenas como figuras sociales y políticas claves en el contexto latinoamericano, que se transformaron en eficaces agentes de cambio histórico¹.

Desde los años ochenta del pasado siglo, estos agentes étnicos se han deslizado desde el rol de actores marginales de sus escenarios nacionales hacia su consolidación como sujetos protagonistas de la sociedad civil, generando importantes cambios en la configuración de los gobiernos de América Latina y firmes avances normativos en el reconocimiento de los derechos colectivos de estos pueblos (Martí i Puig 2007, Van Cott 2007, Bengoa 2000, Stavenhagen 1996: 93, Gurr 1995: 4), adoptando tanto la forma de organizaciones civiles como las de partidos políticos².

Estos movimientos étnicos han generado una nueva “praxis política”, desplegando inéditos conductos de participación social y un *corpus* discursivo que ha pavimentado una nueva “cultura política indígena”, entendida como “la forma en que los pueblos, a través de sus organizaciones y liderazgos, pretenden intervenir en la conducción de sus propios asuntos” (Gutierrez Chong *et al.* 2015: 28), construyendo un lenguaje político forjado en torno a la categoría de la “identidad” y dotado de su propio repertorio etnopolítico y de cierto “pragmatismo indígena”.

Las causas que han inducido a los movimientos indígenas a optar por coordinar sus acciones colectivas no están vinculadas a la regia y tenaz identidad colectiva o a una esencia india que comparten sus habitantes, derivado “natural” de las esencias culturales de estos pueblos originarios, sino que la interpelación étnica en América Latina tiene más que ver con una articulación de las demandas frustradas de los históricamente excluidos, pues todos ellos han compartido y comparten situaciones de pobreza, marginación, exclusión política, falta de representatividad y racismo institucional³.

Si pese a las condiciones de aislamiento, pobreza y exclusión sociopolítica, los pueblos indígenas han conseguido reforzar su presencia internacional y nacional, es evidente que cada vez está más presente su relato discursivo en la esfera dirigente de muchas naciones latinoamericanas.

Ellos mismos se autodenominan como *indoamericanos* que forman parte de la “familia humana” que convive en marcos estatales de carácter multicultural y pluriétnico, que ha impulsado una nueva “cultura política” que enfatiza el bien común y la solidaridad fraternal frente al bien individual. Sus postulados principales, que se han extendido a la agenda política occidental, se apoyan en la “identidad soberana de los pueblos indígenas” a la par que en la fórmula de las “autonomías con solidaridad” y el mandato del “mandar obedeciendo” que incorporan nuevos silogismos en la cultura política contemporánea.

Sus demandas principales “desde abajo y desde las periferias” consisten en la defensa de la tierra y el territorio; la protección de los recursos naturales; la preservación y respeto a la

cultura, la identidad y la lengua; la creación de políticas educativas con enfoque intercultural y la autonomía y libre determinación; en definitiva, constituir una nueva “ciudadanía cultural” basada en el “poder de conciencia”.

Este texto intenta analizar la producción y comunicación política de la estrategia discursiva “indianista”, entendida como el relato epistemológico conformado por los recursos conceptuales y discursos consolidados, elaborados desde un marco de sentido que se apoya en la politización de lo “étnico” (cultura, historia, territorio, lengua, mitos y símbolos) y se articula a partir de una serie de intereses comunes de carácter socioeconómico (Máiz 2007).

2. El análisis del discurso político indígena: los “marcos de interpretación”

Hasta la actualidad, el estudio de los movimientos sociales, y en particular de los movimientos indígenas contemporáneos, se ha caracterizado por la integración de enfoques, que apuntan a una explicación multicausal de la irrupción y éxito parcial de los mismos (Van Cott 2003, 2007; Maíz Suárez 2007). Partiendo de este contexto metodológico y analítico, es fundamental el estudio, en primer lugar, del contexto de oportunidad política (formal e informal) en el que emergen los mismos⁴, además de las estrategias movilizadoras empleadas y orientadoras de la acción⁵, y, finalmente, ocuparse de los discursos políticos elaborados por estos actores y la innegable implicación ontológica de los mismos (Cedillo 2009, Máiz 2007, Caudillo 2010).

Este trabajo se centra en la última de las tres partes de este esquema analítico: la evaluación de los procesos colectivos de interpretación, atribución y construcción del sentido a partir de sus postulados ideológicos. Para ello, se va a recurrir al marco teórico del “análisis de marcos” o *frame analysis* (Goffman 1974; McAdam, McCarthy y Zald 1999; Tarrow 1997; Hunt, Benford y Snow 1994; Ibarra y Tejerina 1998; Gerhards 1995). Este sistema teórico considera que las colectividades se organizan y tienden a definir, estratégica y conscientemente, una situación dada, a través de “procesos enmarcadores” que dotan de sentido su realidad, con el fin de legitimarse a sí mismos y, en consecuencia, movilizar una acción colectiva que responda a sus intereses y objetivos más sustantivos (Tarrow 1997). Esta categoría analítica, el *frame*, proveniente del “interaccionismo simbólico” de Goffman (1974), se interpreta hoy como un elemento central en la formación de la identidad de los actores sociales y en su “actuación social” (*performance*) con el fin de proyectar una imagen ante su auditorio y ante sí mismo.

De acuerdo con algunos de los principales teóricos de esta corriente, hay tres variables que generan y determinan los “procesos de enmarcamiento” construidos por los propios movimientos sociales. Por un lado, los *marcos de diagnóstico* que identifican un elemento de “injusticia”, que parte de una *hot cognitions* o “cuestión caliente”, que provoca sentimientos de indignación. Por otro parte, los *marcos de pronóstico* señalan una solución a los problemas identificados y señala al que debe ser el protagonista de ese cambio, el elemento identitario del propio actor social, que ayuda a diferenciar el “nosotros” de los “ellos”. Por último, se deben tener en cuenta los *marcos de motivación*, que prevén un repertorio de estímulos para la movilización que contemple la valoración de las

probabilidades de éxito que el movimiento realiza sobre la consecución de sus objetivos (Gamson 1990, Hunt, Benford y Snow 1994, Gerhards 1995).

A través del estudio de la variable discursiva extraída de las investigaciones realizadas por la autora (Gómez 2001, 2004; Gómez, Vázquez y Leetoy 2004) y la literatura científica publicada, se ha intentado identificar los *frames* principales de la narrativa política de los pueblos originarios latinoamericanos, que se han concretado en tres, que resumen los argumentos más recurrentes entre las organizaciones indígenas en América Latina. En primer lugar, se encuentra el *frame* étnico-identitario, que enfatiza la defensa de sus lenguas a la par que sus “usos y costumbres”; en segundo lugar, se identifica el *frame* territorial-ambiental en torno a la protección y gestión de sus recursos energéticos y naturales, además de sus territorios –en un contexto de capitalismo verde, “glocalización” y era pospetroleo–; y, por último, se detecta el *frame* globalicrítico, elaborado desde una perspectiva descolonizadora, que denuncia el nuevo despojo que están sufriendo los pueblos originarios por parte de agentes externos. Es importante destacar que existe una cuarta narrativa denominada *frame* indígena-feminista, empleado por las organizaciones de mujeres indígenas, que sin embargo aún no ha alcanzado el nervio suficiente para alzarse como referente común dentro de la esfera etnopolítica latinoamericana⁶.

3. *Frame* étnico/identitario. Memoria, praxis y utopía

Los “procesos de enmarcamiento” se apoyan en las estructuras cognitivas y simbólicas, denominadas “paquetes de dispositivos” por Klaus Eder (1992), propias del “*stock* cultural” de cada colectividad (Zald 1999). En este caso, la intersubjetividad común indígena descansa principalmente, en el capital económico, social y cultural indígena (Bourdieu 1988), lo que ha generado unos “sistemas de disposiciones” (Máiz 1995), prescritos por sus rasgos culturales y étnicos: lengua, cultura, historia, territorio, organización, sistema económico, estructura social, producción material, creencias, ritos, mitos, símbolos, costumbres, tradiciones, etc. Este *background* cultural, configura un “marco de interpretación básico” y es empleado como un mecanismo para *enmarcar* la realidad de un modo “alternativo”.

En las lenguas autóctonas, la auto denominación del pueblo quechua, mapuche, maya, tawahka, aymara o yaqui, hace referencia al significado de “primeros hombres o primogénitos”, por lo que se deduce que la concepción identitaria tradicional ostenta una esencia etnocéntrica, que los sitúa como pueblo en el centro del universo y de la humanidad. En efecto, este *frame* coloca en su médula la politización de la “identidad social” (*self identity*). La construcción de una “identidad política” ha resultado una de las estrategias más socorridas por los diferentes colectivos étnicos, como táctica para definir sus reivindicaciones y sus definiciones del mundo (Langer *et al.* 2003, Stavenhagen 1997, Gurr 1995).

El primer proceso de transformación articula el “bagaje cultural” de un pueblo con su “identidad étnica” imaginada (Anderson 1993). El segundo proceso se fundamenta en una operación de racionalización política, de naturaleza lógica y categórica (García Selgas y Gutiérrez 1995), en la que se articula esta “identidad étnica” con la “identidad política” consciente, auto reflexiva y racional, que hace referencia a las orientaciones de su proyecto

político. El salto de la “identidad étnica” a la “identidad política” se genera a través de un proceso de “liberación cognitiva” (McAdam *et al.* 1999). Esta “liberación cognitiva”, pilotada por la élite intelectual indígena autóctona, con ayuda de múltiples “aliados” (políticos, comunicadores, intelectuales, académicos, historiadores, líderes sindicales, maestros, técnicos en cooperación, etc.) con los que ha ido contando a lo largo del tiempo, repercute en el “clima cultural” preexistente entre la población, y va a actuar como “ventana política” (Gamson y Meyer 1999: 397) para la producción de nuevos marcos.

En el caso de estos pueblos, el cambio del clima cultural se suscita durante los años ochenta, a partir de la llegada de la ola democratizadora en toda América Latina, acompañada del desembarco de organismos intergubernamentales y supranacionales y de organizaciones no gubernamentales transnacionales de ayuda al desarrollo, y recibe su principal impulso a partir de la controvertida Celebración de los 500 años del Descubrimiento de América, la declaración del Año de los Pueblos Indígenas por parte de la Organización de las Naciones Unidas, la entrega del Premio Nobel de la Paz a la indígena quiché Rigoberta Menchú y el levantamiento zapatista de 1994 en México, que impulsó el debate sobre la inclusión de la cuestión indígena en la agenda política⁷.

La identidad indígena aparece encarnada como una particularidad ya dada, como descendientes de los que poblaron América, –Nuestra América, la Otra América, *Abya Yala* o *Wallmapu*–, hace 40.000 años, frente a los que los “descubrieron” solo hace 500 años (Morales 2017).

La narrativa indígena suele aludir a un tiempo pasado, una “edad de oro” anterior en la cual estos pueblos habitaban en un vasto territorio reducido o expropiado, que pretende rescatar “la vida de pleno gozo, como los antepasados”. Posteriormente, según sus narraciones típicas, entran en un fatal declive, originado por la acción de ciertos agentes externos (empresas transnacionales, latifundistas, colonos, narcotráfico, etc.) y por las catástrofes naturales (terremotos, huracanes, inundaciones, epidemias, etc.), que los abocaron a una crítica situación de “riesgo de extinción” (Taylor 1993).

Esta “identidad colectiva” se descubre puesta en peligro (*injustice frame*), lo que desencadena un choque entre lo que “es” y lo que “debería ser” el mundo, suscitando sentimientos de indignación e injusticia (*hot cognitions*) contra estas históricas y sistemáticas situaciones de explotaciones, agravios y discriminaciones que sufren. Esta “estrategia de dramatización” arranca de la combinación de las “estructuras cognitivas y simbólicas” (Eder 1992) tradicionales indígenas y de un momento de “liberación cognitiva” (McAdam *et al.* 1999) que alumbró la construcción de una percepción política en torno a la gravedad de esta situación.

Las causas (marco de diagnóstico) que han arrastrado a este escenario son consideradas por ellos como el producto de las fuertes agresiones externas que han recibido a lo largo de la historia. Desde el punto de vista de la percepción política indígena, la escasa ética en las prácticas colonizadoras, genocidas y depredadoras de estos “agentes” externos, los convierte en los principales responsables y culpables del desequilibrio cultural, socioeconómico,

lingüístico, político y ambiental que puede conducir al exterminio y desaparición de estos pueblos, dañando y resquebrajando el ancestral patrimonio cultural y lingüístico indígena.

El objetivo (marco pronóstico), por tanto, es garantizar la reproducción y supervivencia del pueblo indígena a través de la puesta en marcha de políticas públicas que garanticen dos elementos básicos: el reconocimiento y respeto de su territorialidad, a través del reconocimiento legal y la soberanía sobre las mismas, cuyo precedente es el trascendental Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en donde se establece el derecho de consulta previa, libre e informada de los pueblos indígenas ante proyectos de desarrollo, y que se ha integrado en las constituciones y legislaciones de varios países latinoamericanos.



Fig. 1: Esquema del Marco Identitario.

Desde el “marco de motivación”, el reconocimiento que han recibido por parte de los grupos de intelectuales, investigadores, académicos y expertos confirma, una vez más, la importancia de sus costumbres atávicas, tradiciones, conocimientos patrimoniales y creencias ancestrales. Para los líderes políticos indígenas, el papel de las comunidades y de su movimiento social debe ser protagónico en la resolución de todos estos graves conflictos que están poniendo en peligro su subsistencia como civilización, pues además de considerarse los más cualificados para garantizar el mantenimiento de la riqueza cultural y lingüística de estos pueblos, son los que pueden preservar la infinita riqueza de su saber ancestral y milenario, algo que beneficiaría al patrimonio cultural del conjunto de la humanidad (Boege 2008, 2009). Este *frame* legitima las acciones encaminadas a garantizar la conservación de la unidad del pueblo indígena a través del desarrollo de la conciencia etnocultural, toda vez que ha logrado introducirse en las agendas políticas de gobiernos, organismos internacionales y organizaciones de desarrollo para que tomen en cuenta las reivindicaciones planteadas para paliar esta problemática.

La estructura de este *frame* se vincula al proceso de reconstrucción de su memoria colectiva, es decir, la conjunción entre la selección y reinterpretación de los acontecimientos históricos y la creación imaginaria. A través de la recuperación de la memoria etno-histórica se intenta consolidar la identidad de la etnia indígena y contribuir a la formación de una auténtica conciencia social y política, mediante la revalorización y dinamización de la custodia, conservación y administración de los aspectos étnicos de estos pueblos y de la lengua indígena, que se convierte en la trinchera de la resistencia cultural (Castells 1998).

4. *Frame* medioambiental

El segundo *frame* identificado se refiere a la indisoluble relación entre naturaleza-cosmos- seres vivos que parte de la noción de la “unidad con el cosmos”. En efecto, ellos consideran que existe un continuo naturaleza-cultura-mundo sobrenatural están estrechamente articulados, lo que le otorga una dimensión metafísica y espiritual a su forma de relacionarse entre ellos. En este *frame* se incluye la dimensión trascendental en los postulados y principios de esta etno-ideología, una “espiritualidad indígena” producto de una práctica dialogante y vivificante con la naturaleza, que propone nuevos significados, símbolos y creencias que apuestan por un cambio en el modelo civilizatorio y de consumo y que se concreta en los conceptos de “Buen Vivir” (*Sumak Kawsay* en quichua ecuatoriano) o el “Vivir Bien” (*Sumaq Qamaña*, en aymara) vinculados a la denominada “cultura de la vida” (Sazarrín 2008).

En este sentido, dentro del denominado “marco de motivación”, sus argumentos parten de la concepción del universo como una gran unidad con el cosmos, en la que todos los elementos están vinculados y regidos por “leyes” o principios de respeto y protección, lo que les garantiza el uso sostenible de los recursos naturales necesarios para su supervivencia. Desde esta cosmovisión indígena, los entes orgánicos e inorgánicos del mundo constituyen formas de vida conscientes tuteladas por su “espíritu” o “dueño” con una actividad voluntaria animada por un alma antropomórfica, que los protege y cuida. Este *background étnico-ambiental*, una vez politizado a nivel formal, se ha concretado en aquellos lugares donde han podido acceder al poder, en una serie de reivindicaciones que incluyen la búsqueda de la autonomía, la territorialidad y la soberanía alimentaria, económica y nacional, el derecho de los pueblos a la autodeterminación y la defensa de los recursos naturales (hidrocarburos, agua, tierra y territorio); y se ha materializado en leyes y marcos normativos, tales como la denominada “Ley de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien” aprobada por el gobierno boliviano en el año 2012 para institucionalizar esta cosmovisión en forma de Ley y así luchar contra los enemigos (proyectos megaturísticos, empresas biotecnológicas, hidroeléctricas, parques eólicos, extracción de minerales y maderas nobles, contaminación de las aguas, invasiones de colonos, etc.), ante esta visión sostenible, mística y ecologista del mundo. Anteriormente, el artículo 71° de la Constitución de Ecuador de 2008 recoge:

La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de

la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema (p. 52)

De alguna manera, el “Vivir Bien” se contrapone al “Vivir Mejor” propio de las sociedades capitalistas e individualistas.

En la configuración del “marco de diagnóstico”, se concibe el modelo del denominado “vivir mejor” como el culpable de todos los problemas medioambientales y civilizatorios que sufren los pueblos indígenas, pues genera egoísmo, desinterés por los demás, individualismo, lucro, explotación, competencia, concentración de la riqueza en pocas manos, no trabajar, mentir, robar, someter, explotar al prójimo y atentar contra la naturaleza. Frente al mismo, se contrapone el paradigma del “Vivir Bien”, que hace alusión a sociedades comunitarias de abundancia, solidarias, donde domine la hermandad y el respeto mutuo, basadas en la armonía hombre-naturaleza. En muchos casos, el objetivo de la recuperación de la *pachamama* o “madre tierra” se relaciona directamente con la lucha de las mujeres indígenas ecofeministas. Precisamente, lo que se busca es ecofeminizar el territorio y contraponer la “ética del cuidado” frente a la violencia extractivista. Así lo señalan las mujeres indígenas mayas en el II Foro Social de las Américas:

Estamos luchando junto a la madre naturaleza, pues hemos sido excluidas, invisibilizadas por un estado racista, autoritario y machista. Nos hemos juntado con pensamientos y sentimientos, hacia un nuevo amanecer, construyendo el BUEN VIVIR que es vida digna, hacer muchas cosas, cambio de actitudes de comportamiento, transformación del Estado, redistribución equitativa de bienes de nuestro país. Es vivir en armonía y equilibrio. Es el respeto a todos los elementos. Nos arrebataron hasta el tiempo: tiempo para pensar, para platicar, para dedicarnos a la escritura, tiempo para indagar los movimientos del cosmos. (Mujeres indígenas mayas en el III Foro Social Américas, Ciudad de Guatemala, 7 al 12 octubre. En Caudillo 2010).

Efectivamente, en países como México, se han detectado 560 conflictos socio-ambientales para el periodo 2012 a 2017 (VVAA 2018), cuya georreferenciación y mapeo coincide con asentamientos indígenas y que suponen la afectación de núcleos humanos y de sus recursos locales, tales como problemas de salud, invasión o desposesión de territorios y propiedades, destrucción de bosques y selvas, contaminación de aire, suelo o agua, disrupción de cuencas y sus sistemas hidrológicos, afectación de mantos freáticos, lagunas, ríos o lagos, destrucción de fauna y flora y daños a los sistemas agrícolas, ganaderos y pesqueros. Cada conflicto ha provocado, en la gran mayoría de los casos, una respuesta de la población afectada y el surgimiento de redes de resistencia. A su vez, los agentes provocadores de los conflictos han respondido con la negociación, pero también con la represión y la criminalización de las protestas sociales a través de encarcelamientos, desapariciones, agresiones y asesinatos⁸. Uno de los casos que ha generado gran repercusión mediática internacional ha sido el homicidio en Honduras de la líder indígena y ambientalista lenca Berta Cáceres⁹.

Por último, el discurso autolegitimador de esta reivindicación se basa en el tradicional rol del pueblo indígena como “guardianes y especialistas en el cuidado y mantenimiento de su entorno natural” y como sus mejores conocedores. Indudablemente, la biodiversidad natural en América Latina suele estar ubicada en lugares donde se asientan pueblos indígenas, pues en los lugares donde predomina la población indígena la agrobiodiversidad y la autonomía alimentaria se protegen desde una agricultura familiar y comunitaria (Altieri *et al.* 2000, Boege 2008).

De todo esto se deriva un objetivo concreto por parte del movimiento indígena: la búsqueda de garantías legales para el control y gestión sostenible de sus territorios. Los éxitos que reseña el discurso indígena se refieren a la experiencia exitosa de otros grupos en la declaración de áreas protegidas en sus territorios.

El discurso de las organizaciones políticas indígenas es compatible con el “discurso ecológico radical” dominante en los países occidentales, que para autores como Dobson (1997), representan una reciente corriente que cuestiona el “consenso productivista dominante¹⁰”. Esta va a ser una de las claves de la fuerte “resonancia” que esta ideología indígena va a encontrar en las organizaciones y movimientos ecologistas internacionales.

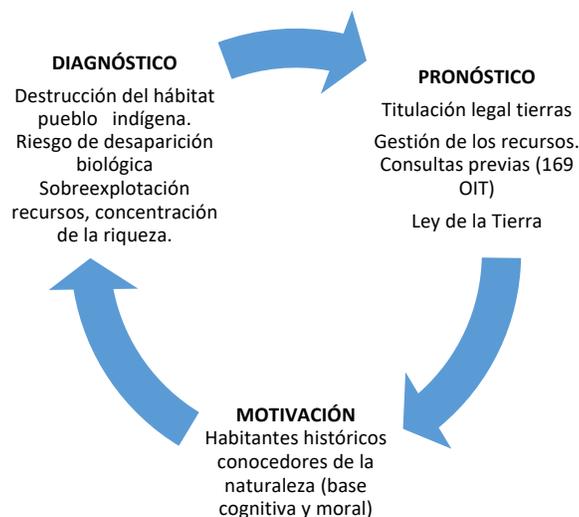


Fig. 2: Esquema del Marco Étnico-Ambiental.

Se debe destacar que el *marco de interpretación ambientalista* “indígena” va a encontrar fuertes resonancias con el “marco ecologista” (Dobson 1997, Dryzek 1997, Eder 1992) en el que se sitúan muchas organizaciones de cooperación al desarrollo, organismos internacionales, asociaciones ecologistas, intelectuales y profesionales del medio ambiente¹¹. Este *master frame* se genera en los años setenta, fruto de la creciente asunción de los límites ecológicos que crearon un clima pesimista que alimentó una “nueva nostalgia de una forma de vida simple y natural y desencadenó una oleada de críticas generalizadas a la burocracia y la industrialización” (Gamson y Meyer 1999: 396), centrándose en la calidad de vida y

llegando a componer un “nuevo marco” para todos los órdenes de la vida política y social. Las perspectivas ecologistas van a utilizar como modelos ideales de referencia las “formas de vida” típicas de las comunidades indígenas.

5. *Frame* globalicrítico

En el tercer “marco” considerado, el calificado como “narración gobalicrítica”, las movilizaciones indígenas inciden en el carácter universal de su movilización. Estiman que los movimientos indígenas no pueden reducir su lucha a cuestiones localistas, pues forman parte de la actual estructura económica y sociopolítica global (Sánchez 1999), la interacción global-local se presenta como inevitable.

En estas narraciones, los indígenas identifican a un único “actor público”: la humanidad, entendida como el conjunto de todos los seres humanos excluidos, marginados e invisibilizados por el proceso de globalización neoliberal. Un “nosotros” amplio conformado por las “minorías” que abarcan “todos los colores de la tierra¹²”, según narra en un cuento el Subcomandante Marcos (2001). Es la “familia humana”, que engloba a todos aquellos que padecen los efectos devastadores de los nuevos desarrollos socioeconómicos mundiales. En una especie de “cadena de equivalencias”, los pueblos indígenas se erigen como los representantes de “los más pobres entre los pobres, los más excluidos entre los excluidos, los históricamente más abandonados” frente a la nueva sujeción neocolonial, como señaló el presidente de Bolivia Evo Morales en su discurso ante las Naciones Unidas en 2017 (“del Archivo de Indias se puede deducir la deuda de Europa con los indoamericanos”). Ante ellos, sus enemigos neoliberales, representados por los “poderosos” (transnacionales, superpotencias, FMI, BM, OCDE), y frente al “pensamiento único” (Ramonet 1995), el movimiento indígena se erige, entonces, como la voz que propone una nueva utopía, un nuevo mundo “donde quepan muchos mundos”, según el subcomandante Marcos, construido sin exclusiones y con la participación de toda la realidad plural. Los pueblos del mundo sufren una crisis financiera, climática y alimentaria. El capitalismo está en crisis por las consecuencias negativas de su desarrollo global: la depredación de la naturaleza, la injusticia, la desigualdad, el individualismo y las asimetrías culturales.

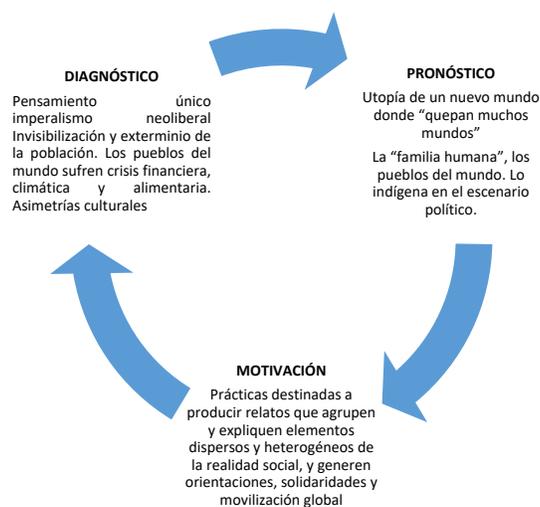


Fig. 3: Esquema del Marco Globalicrítico.

En el diseño del “marco de pronóstico” la intención es trastocar las condiciones de dominación entre los pueblos, legitimar las culturas originarias y favorecer la posibilidad de un mundo con mayor equilibrio. Desde la particularidad india se proyecta una propuesta alternativa de civilización desde la cosmovisión indígena, que ofrece una respuesta a la actual crisis del capitalismo, caracterizada por la depredación de la naturaleza, la injusticia, la desigualdad, el individualismo y las asimetrías culturales.

Desde las organizaciones indígenas se comenzó a gestar un frente amplio de dimensiones mundiales que encontró el posterior relevo en los Foros Sociales Mundiales y en las sucesivas manifestaciones mundiales “globalifóbicas”. Este movimiento gestado desde Internet, aglutina a una multiplicidad ideológica cuyo denominador común se concreta en la “solidaridad cósmica”, en la “retórica de la diferencia” y en las críticas sistematizadas a los postulados del modelo globalizador imperante.

6. De la identidad a la ideología

Para que un “proceso de enmarcamiento” sea eficaz y consiga el éxito proyectado por el actor social, es necesario que se generen alineamientos y resonancias con las audiencias a las que, explícita e implícitamente, va destinado (Hunt, Benford y Snow, 1994, Gamson 1990). Por ello, se debe abordar el estudio del impacto de los mismos en sus audiencias, valorándolos para acabar detallando el discurso ideológico de la acción colectiva indígena y sus rendimientos, victorias y conquistas políticas, centrándose en el campo de los valores culturales, sociales y políticos que proponen un cambio de modelo civilizatorio y de consumo. Las indicaciones en torno a los problemas sociales y sus causas, los objetivos y la caracterización del destinatario de sus protestas, sirven para justificar a estos movimientos como actores legítimos de las mismas.

Si analizamos los “marcos interpretativos” y las organizaciones mentales por las cuales los movimientos de los pueblos originarios tienden a definir su situación, se observa que han articulado un nuevo discurso político que persigue crear o recrear la autoestima de los grupos de estatus minoritarios mediante la afirmación de su identidad colectiva.

La estrategia del movimiento indígena ha sido la definición e interpretación de sus problemas sociales y de las injusticias históricas, con el fin de conseguir y lograr convencer a una audiencia amplia de masas y elites de referencia muy diversa de la necesidad de emprender acciones colectivas y de apoyo a los objetivos de su lucha, a través de la financiación de políticas públicas y de proyectos de cooperación al desarrollo destinados a solventar sus problemas y, por supuesto, de la conquista pacífica y política de los espacios de poder y gobierno.

Los “alineamientos” del marco deben relacionar las interpretaciones de los individuos (intereses, valores y creencias) con las disquisiciones de la organización que estructura y dirige el movimiento social (ideología, actividades y objetivos). La “estrategia de enmarcamiento interna” generó una representación de la “identidad política” dentro de las propias comunidades, mediante los intentos de localización de alineamientos entre el “mundo de vida” de cada uno de los indígenas y el “mensaje” de la organización.

Justamente, se produjeron conexiones (*frame bridging*) (Hunt, Benford y Snow, 1994) entre los “marcos étnico-identitario”, “territorial-ambientalista” y “globalicrítico” generados por la organización política indígena, con las “estructuras cognitivas y simbólicas” colectivas de este pueblo. La “fidelidad narrativa” en los relatos históricos y actuales frente al acoso externo, las concepciones animistas y panteistas de la relación “hombre-naturaleza” y las intromisiones culturales y religiosas sobre sus creencias y costumbres se asemeja a los “mundos de vida” que cada día experimentan cotidianamente los propios indígenas, lo que favorece la “credibilidad empírica de los marcos” generados desde la organización.

Las características del sistema político latinoamericano, con una democracia liberal escasamente estabilizada y resultado de una transición autoritaria de “pactos entre elites”, minimizan el componente participativo de la sociedad civil en la vida pública del país (Tangermann 1995, Alcántara 1999). Las orientaciones de la opinión pública no disfrutan del mismo peso político que en los sistemas democráticos más consolidados, por lo que los debates que se generan en ella no originan efectos en las dinámicas políticas del gobierno, lo que desemboca en un agrietamiento en la relación entre el sistema político y la sociedad, multiplicando un panorama democrático inestable y precario, con fuertes crisis de “gobernabilidad”.

Consecuentemente, los efectos de estos “marcos políticos indígenas” en la opinión pública nacional e internacional de cada país también fue parcialmente relevante. Definitivamente, los intentos de “sensibilización” sobre la problemática indígena han sido un triunfo en países como Bolivia o Ecuador, aunque en otros países latinoamericanos el escaso eco de las cuestiones étnicas e indígenas, tanto en la sociedad civil como en los medios de comunicación de masas, ha limitado su repercusión. Por otro lado, la configuración de la conciencia

nacional, que se ha construido de espaldas al elemento indígena, negándolo e invisibilizándolo de su inconsciente colectivo histórico, del imaginario nacional y de las posiciones políticas oficiales ha frenado la expansión de esta cultura etnopolítica. Si a esto se le añade el componente ideológico neoliberal dominante en la sociedad latinoamericana, que propugna la abolición de los obstáculos a cualquier iniciativa privada empresarial, se deduce que no hay una fácil conciliación entre este “icono político” (Klandersman *et al.* 1988) con los “marcos indígenas”.

Otra “audiencia” con la que sí han conseguido el éxito deseado la componen los organismos internacionales y las agencias de cooperación al desarrollo. Los cambios en el sistema cognitivo mundial van a dar paso a una multiplicidad ideológica cuyo eje común se concentra en la reivindicación del “derecho a tener derechos” (Stavenhagen 1996). Estos organismos (NNUU, OEA, BID, etc.) han generado un marco jurídico de protección de los derechos indígenas, financiando las partidas presupuestarias de los ministerios, que actúan asesorados por los lineamientos que estas entidades financieras les marcan.

Estos nuevos actores sociales internacionales van a estar insertos en los polos ideológicos postadquisitivos, culturalistas y postmaterialistas¹³, que están interviniendo como constructores de las “solidaridades internacionales”, y que van a compartir un *master frame* gestado a partir del movimiento mundial contra la celebración del V Centenario del Descubrimiento de América. Dicho movimiento reunió a los “iconos políticos” anticoloniales, con las nuevas proclamas democratizadoras de respeto a los derechos humanos y de apoyo a las minorías excluidas y a la causa indígena, con sus componentes de identidad, etnicidad, ecologismo y defensa de los derechos de una minoría desfavorecida.

Los indígenas, al igual que el resto de los movimientos étnicos, han estado combatiendo por conseguir el ingreso en el espacio político y por su reconocimiento como “sujetos sociales modernos”, representantes de nuevos intereses colectivos, reivindicando con orgullo la figura del indígena, que nunca estuvo incluida en el imaginario patrio y en la identidad nacional.

7. A modo de conclusión

De esta reflexión se desprende que las acciones colectivas indígenas se construyen y desarrollan no solo cuando las condiciones materiales de existencia son extremas y su marginación y discriminación política es acentuada, sino cuando estos grupos humanos organizados encuentran un contexto político favorable, cuando las tácticas y estrategias seleccionadas para publicar, extender y conseguir sus reivindicaciones son eficaces y cuando el discurso político e ideológico que manejan para legitimarse y justificar sus derechos políticos percibe fuerte aceptación y apoyo entre ciertas élites dominantes en ese momento.

La ideología del movimiento indígena, desarrollada en sus relatos, símbolos y prácticas, se ubica principalmente dentro del llamado *paradigma de la emancipación* (Sousa Santos 2016), centrado en el campo de los valores culturales, sociales y políticos. Manejan un lenguaje político forjado en torno a la categoría de la “identidad” y dotado de su propio repertorio retórico y terminológico. En términos generales, aluden a una postura moral y

políticamente favorable al pluralismo cultural y a los modelos de integración social y de gestión política que persigan su fomento. Lo que se reivindica es el derecho a la *disparidad* y el orgullo de la identidad diferencial.

En efecto, las tres *masterframes* comunes a todos los actores sociopolíticos indígenas, más o menos organizados, más o menos institucionalizados, se concretan en tres relatos fundamentales y un cuarto en vías de consolidación. La narración étnico-identitaria, la narración étnico-ambiental, la narración globalicrítica y una emergente narración indígena feminista acotan el universo discursivo propio del sujeto indígena politizado que encuentra apoyos, alianzas y legitimación en muchas audiencias, tanto de la propia sociedad civil como de los organismos supranacionales. Todo ello se ha concretado en leyes y reformas constitucionales, así como en la ocupación democrática de los espacios de poder en algunos países de América Latina.

La extrapolación de las conclusiones desprendidas de la experiencia indígena al resto del universo de los movimientos étnicos mundiales, estrecha la selección de las variables que deben ser tenidas en cuenta al analizar las causas de la construcción, desarrollo y consolidación de una movilización política de carácter étnico. Los factores tales como el contexto de oportunidad política que pueden disfrutar, optimizar y regenerar; las estrategias y tácticas utilizadas en acciones colectivas y movilizaciones, y unos discursos ideológicos “resonantes” entre ciertos actores sociopolíticos claves e influyentes, variables que se han tratado en este artículo, son fundamentales para apoyar y favorecer la constitución de cualquier movilización indígena y para alcanzar los objetivos políticos perseguidos.

En Latinoamérica, los movimientos étnicos que se han ido fraguando desde la década de los años ochenta han representado una nueva cultura y praxis política, desplegando inéditos conductos de participación social. Las alteraciones de los sistemas políticos que los nuevos movimientos étnicos están formalizando generan un procedimiento sociopolítico que trae consigo un estado multicultural y pluriétnico.

Las preguntas inconclusas de esta reflexión son múltiples y tan solo se consiguió la aproximación a alguna de ellas. Muchos interrogantes quedan abiertos para las próximas investigaciones de los científicos sociales: ¿los movimientos étnicos modificarán el panorama de los sistemas democráticos en América Latina y en el mundo?, ¿asistiremos a un cambio radical en el panorama ideológico mundial?, ¿qué nuevas fórmulas adoptarán los próximos movimientos étnicos? Todas estas incógnitas moldean las profundas incertidumbres que depara el futuro, en esta época de *neoliberalismo global* que inauguró este nuevo milenio. Lo que es indudable es que estos nuevos actores políticos han generado una nueva cultura política que está impregnando los esquemas partidistas occidentales. Las utopías que su cosmovisión contempla, el futuro que su imaginario colectivo ha construido está por venir y solo el tiempo revelará sus alcances.

Referencias bibliográficas

- Alcántara, Manuel. 1999. *Sistemas políticos de América Latina. México, América Central y el Caribe*, vol. II. Madrid: Tecnos.
- Altieri, Miguel Angel; Nicholls, Clara. 2000. Dimensiones multifuncionales de la Agricultura Ecológica en América Latina. En M. A. Altieri y C. I. Nicholls, eds. *Agroecología. Teoría y práctica para una agricultura sustentable*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente. México D.F.: Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe, pp. 193-233.
- Anderson, Benedict. 1993. *Las comunidades imaginadas*. México: FCE.
- Bello, Andrés. 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Chile: GTZ. CEPAL.
- Bengoá, José. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Boege, Eckart. 2008. *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. México D.F.: INAH-CDI.
- Boege, Eckart. 2009. Centros de origen, pueblos indígenas y diversificación del maíz. *Ciencias* 92-93: 18-28. Disponible en:
<https://www.redalyc.org/pdf/644/64412119004.pdf>
- Bourdieu, Pierre. 1988. *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Castells, Manuel. 1998. *La era de la Información: Economía, sociedad y cultura*, Vol. I: *La Sociedad Red* y Vol. II: *El Poder de la Identidad*; Vol III: *Fin de Milenio*. Madrid: Alianza Editorial.
- Delgado, José Manuel; Gutierrez, Juan. 1999. *Métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis.
- Caudillo Félix, Gloria Alicia. 2010. Pueblos indígenas y naturaleza: la alternativa del buen vivir. *Contextualizaciones Latinoamericanas* 2. Disponible en:
<https://www.alainet.org/es/active/37750>
- Cedillo Delgado, Rafael. 2009. Rasgos de la cultura política de los indígenas en México. Una revisión a inicios del siglo XXI. *Espacios Públicos* 12/26: 206-228. Disponible en:
<http://www.redalyc.org/pdf/676/67612145011.pdf>
- Constitución de la República del Ecuador. 2008. Disponible en:
https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf
- Dobson, Andrew. 1997. *Pensamiento político verde*. Madrid: Paidós.
- Dryzek, John. 1997. *The politics of the earth: environmental discourses*. United States: Oxford University Press.
- Eder, Klaus. 1992. *Framing and Communicating Environmental Issues. A Discourse Analysis of Environmentalism*. Florencia: European University Institute.
- EZLN. 2003. *20 y 10 El Fuego y la palabra*. CD-Rom. México D.F.: Rebeldía.

- Gamson, Willian. 1990. *The strategy of social protest*. California: Wadsworth Publ.
- Gamson, Willian; Meyer, David. 1999. Marcos interpretativos de la oportunidad política. En D. McAdam, J. McCarthy y M. Zald, comps. *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*. Madrid: Istmo, pp. 389-412.
- García Selgas, Fernando. 1995. Análisis del sentido de la acción. El transfondo de la intencionalidad. En García Delgado *et al.*, eds. *El análisis de la realidad social: fuentes y métodos*. Madrid: Alianza, pp. 493-528.
- Gerhards, Jünger. 1995. *Framing dimensions and framing strategies: contrasting ideal-and real-type frames*. Londres: Social science Information.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame analysis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gómez, Agueda. 2001 *Indigenismo y movilización política en américa latina: los tawahka*. Universidade de Santiago de Compostela. Tesis doctoral.
- Gómez, Águeda. 2003. *Movilización política indígena de las selvas Latinoamericanas*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- Gómez, Águeda. 2004. *Patrones de movilización política de la acción indígena zapatista: contextos, estrategias y discursos*. Vigo: Universidad de Vigo.
- Gómez, Águeda; Vázquez, Miguel; Leetoy, Salvador. 2004. *Guerrilla y comunicación La propaganda política del EZLN (1994-2004)*. Madrid: La Catarata.
- Gurr, Ted Robert. 1995. *Minorities at risk: a global view of ethnopolitical conflicts*. Washington, D.C.: Institute of Peace Press.
- Gutiérrez Chong, Natividad; Martínez, Juana; Francy, Sará. 2015. *Cultura política indígena: Bolivia, Ecuador, Chile y México*. Ciudad de México: IIS. UNAM.
- Gutierrez Chong, Natividad; Gálvez González, David. 2017. La cultura política en el pueblo Mapuche: el caso Wallmapuwen. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 231: 37-166. Disponible en:
<http://www.redalyc.org/pdf/421/42152785006.pdf>
- Hunt, Scott; Benford, Robert D.; Snow, David. 1994. Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identities. En E. Laraña, H. Johnston y J. R. Gusfield, eds., *New Social Movements: From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press, 185-208.
- Ibarra, Pedro; Tejerina, Benjamín, comps. 1998. *Los movimientos sociales*. Madrid: Trotta.
- Inglehart, Roland. 1991. *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Barcelona: Paidós.
- Klandermans, Bert; Kriese, Hanspeter; Tarrow, Sidney G. eds. 1988. *From Structures to Action: Comparing Social Movements Research across Cultures*. Connecticut y Londres: JAI Press.

- Langer, Erick; Muñoz, Elena. 2003. *Contemporary indigenous movements in Latin America*. Wilmington, DE: Scholarly Resources.
- Lovelock, James E. 1986. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Martí i Puig, Salvador. 2007. Emergencia de lo indígena en la arena política: ¿un efecto no deseado? En S. Martí i Puig, ed. *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios de Siglo XXI*. Barcelona: CIBOD, pp. 127-149.
- Martínez, Miguel; Gómez, Águeda. 2017. Vientos de capitalismo verde: glocalización, desarrollo y transición energética en el Istmo de Tehuantepec (Oaxaca, México). *Ciência & Trópico* 41/1: 15-54. Disponible en:
<https://fundaj.emnuvens.com.br/CIC/article/view/1628/1329>
- Máiz Suárez, Ramón. 1995. La construcción de las identidades políticas. *Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política. Inguruak* 13: 11-54. Disponible en:
<http://revista.saap.org.ar/contenido/revista-saap-v3-n1/RamonMaiz.pdf>
- Máiz Suárez, Ramón. 2007. Indianismo y nacionalismo en Bolivia: estructura de oportunidad política, movilización y discurso. *Revista SAAP* 3/1: 11-54. Disponible en:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5704309>
- McAdam, Doug; McCarthy, John; Zald, Mayer, comps. 1999. *Movimientos sociales: perspectiva comparada*. Madrid: Itsmo.
- Morales, Evo. 2017. Discurso completo en la ONU. 20 de septiembre. Disponible en:
<https://www.youtube.com/watch?v=n7HMDJBL32A>
- ONU. 1948. *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Disponible en:
https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf
- Ramonet, Ignacio. 1998. *Geopolítica do caos*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Riechmann, Jorge; Fernández Buey, Francisco. 1999. *Redes que dan libertad*. Barcelona: Paidós.
- Sánchez, Consuelo. 1994. *La conformación étnico-nacional en Nicaragua*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sazarrín, Juan Pablo. 2008. La “espiritualización” de los discursos neoindigenistas en Colombia. *Trace: Travaux et recherches dans les Amériques du Centre* 54: 77-91. Disponible en: <http://journals.openedition.org/trace/470>
- Sousa Santos, Boaventura de. 2006. Una nueva cultura política emancipatoria. En B. De Sousa Santos. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Agosto 2006. CLACSO, pp. 43-70. Disponible en:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20II.pdf>
- Subcomandante Marcos. 2001. *Nuestra arma es nuestra palabra. Escritos selectos*. Nueva York: Seven Stories Press.

- Stavenhagen, Rodolfo. 1996. *Ethnic conflicts and the Nation-State*. Nueva York: UNRISD.
- Stavenhagen, Rodolfo. 2001. *La cuestión étnica*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Tangermann, Claus, comp. 1995. *Ilusiones y dilemas. La democracia en Centroamérica*. Costa Rica: FLACSO.
- Tarrow, Sidney. 1997. *El poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política*. Madrid: Alianza.
- Taylor, Charles. 1993. *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México: FCE.
- Toledo, Víctor; Garrido, David; Barrera-Basols, Narciso. 2014. Conflictos socioambientales, resistencias ciudadanas y violencia neoliberal en México. *Ecología política. Cuadernos de debate internacional* 46: 115-124. Disponible en:
http://www.ecologiapolitica.info/novaweb2/wp-content/uploads/2015/11/046_Toledoetal_2014.pdf
- Van Cott, Donna Lee. 2003. Cambio institucional. Partidos étnicos en Sudamérica. *Análisis Político* (48): 26-51. Disponible en:
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/colombia/assets/own/analisis48.pdf>
- Van Cott, Donna Lee. 2007. De los movimientos a los partidos: retos para los movimientos de los pueblos indígenas. En S. Martí i Puig, ed. *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios de Siglo XXI*. Barcelona: CIBOD, pp. 103-127.
- van de Fliert, Lydia. 1997. *Guía para los pueblos indígenas*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- VVAA. 2018. *Mapeando las injusticias ambientales en México*. Ciudad de México: UNAM. UCCS. Disponible en:
<https://www.uccs.mx/prensa/comunicados/mapeando-las-injusticias-ambientales-en-mexico>

Notas

¹ Las movilizaciones populares en Bolivia que han conseguido alzar como presidente al líder indígena Evo Morales durante tres mandatos, el alzamiento indígena en Ecuador que precipitó la dimisión del presidente del país, el movimiento indígena zapatista de México y las consiguientes reformas constitucionales de 1992 y 2001, las manifestaciones indígenas en Brasil contra la Celebración del “descubrimiento” del país y las nuevas tendencias electorales en Perú demuestran que la participación ciudadana organizada de la población indígena está cambiando los sistemas políticos de cada país a través de la introducción de un nuevo “multiculturalismo constitucional” que ha provocado cambios en las constituciones de Nicaragua (1987), Brasil (1988), Colombia (1991), México (1992), Perú (1993) y Bolivia (1994) y, posteriormente, la incorporación de la plurinacionalidad en países como Bolivia, Ecuador y México (Van Cott 2007).

² Para conocer el número de organizaciones indígenas existentes en América Latina, se recomienda revisar las bases de datos ORGINDAL de la UNAM <http://www.sicetno.org/>. Como se observa, en América Latina hay numerosas organizaciones fundadas por pueblos indígenas, pero muy contados partidos políticos étnicos, tales como el Movimiento al Socialismo, de Bolivia; el Partido Pachakutik-Nuevo País, de Ecuador; el Partido Wallmapuwen (mapuche) de Chile; el Yatama de Nicaragua; y el Movimiento de Unificación y Lucha Triqui, de México, entre otros (Gutiérrez Chong *et al.* 2017).

³ Antes de los años ochenta, los pueblos originarios ya habían iniciado sus propias luchas: en las décadas de los sesenta y setenta, los indígenas luchaban al lado de los campesinos y su identidad política era fundamentalmente campesina en relación con la tierra y territorio. En la actualidad, su lucha pone la identidad étnica como un factor de identificación y reivindicación, y hace “política indígena” en torno a la identidad y autonomía, con destacados logros en relación a las reformas constitucionales de los años noventa, en las que se recoge el reconocimiento formal de los derechos de los pueblos indígenas (Gutiérrez Chong *et al.* 2015).

⁴ Las “leyes internacionales” que amparan los derechos de los pueblos indígenas, tienen sus antecedentes en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948. La *Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial* fue adoptada por la Asamblea General en 1965. El Fondo de Contribuciones Voluntarias para las Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas (ONU) fue establecido en 1985 con el objetivo de elaborar el Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas. En 1989, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) revisó el artículo 107 sobre “Poblaciones Indígenas y Tribales” del año 1957, y en 1989 introdujo el Convenio 169: “Convenio sobre los Pueblos Indígenas y Tribales”. La celebración del “Año Internacional de los Pueblos Indígenas” (1993), –donde se establece el derecho de consulta previa, libre e informada de los pueblos indígenas ante proyectos de desarrollo–, y la Década Internacional de los Pueblos Indígenas de la ONU (1995-2004) han sido una muestra más del interés por proteger a estos pueblos. La Cumbre Iberoamericana de Jefes de estado de 1992 creó el “Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe”. El Banco Interamericano de Desarrollo (BID) institucionaliza en 1990 un control de calidad en cuanto a los posibles impactos sobre poblaciones indígenas. El Banco Mundial emprendió, en 1991, el diseño de la *Directriz Operativa sobre Pueblos Indígenas*, donde se potencia la participación y beneficio de los indígenas en sus proyectos. En 1995, la Unión Europea aprobó una estrategia de ayuda pública al desarrollo destinada a los pueblos indígenas. En América Latina existen entidades autónomas destinadas a la protección de los derechos de los pueblos indígenas: el Parlamento Amazónico, el Parlamento Andino y el Parlamento Indígena de América (Martínez y Gómez 2017, Bello 2004, Gómez 2003, van de Fliert 1997, Stavenagen 2001).

⁵ Los movimientos indígenas, además del uso de los repertorios de protesta tradicionales, ejercen el activismo cibernético y tejen redes de comunicación y solidaridad fuera de sus territorios. Con este mecanismo han logrado posicionar a sus organizaciones. En este sentido, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) es el actor indígena pionero en la comunicación global con su lema “No más un México sin nosotros” (Gómez *et al.* 2004).

⁶ Pese a la proliferación de organizaciones indígenas de mujeres y pese al triunfo de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia (Bartolina Sisa, las bartolinas) y otros colectivos feministas al introducir la perspectiva de género en la Constitución Boliviana del 2009, tildada de “descolonizadora y despatriarcalizadora”, este objetivo en torno a la “solidaridad, reciprocidad e igualdad entre el hombre y la mujer”, nombrado en aymara como *chacha-warmi* o *panipacha*, aún no se ha convertido en parte del ideario común de las organizaciones sociopolíticas indígenas latinoamericanas en su conjunto.

⁷ Con este levantamiento, que se inició como armado y que rápidamente se convirtió en un movimiento social, con gran resonancia a nivel nacional e internacional, se pusieron en la mesa de discusión aspectos cruciales para los pueblos indios, como la autonomía, el respeto a su cultura y a sus usos y costumbres (Gómez *et al.* 2004).

⁸ México ha suscrito tempranamente las normas internacionales fundamentales sobre derechos de los pueblos indígenas, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) donde se establece el

derecho de consulta previa, libre e informada de los pueblos indígenas ante proyectos de desarrollo, lo que ha generado el boqueo de alguno de estos megaproyectos (como en el caso de la implantación de parques eólicos en el Istmo de Tehuantepec) debido al incumplimiento de estas consultas (Martínez y Gómez 2017). En este país ha habido 99 ambientalistas asesinados entre 2000 y 2015, y 350 dirigentes y líderes presos injustamente (Toledo *et al.* 2014, VVAA 2018).

⁹ Berta Isabel Cáceres Flores fue una feminista y ambientalista indígena lenca, asesinada en Honduras el 2 de marzo de 2016, en su casa. Su asesinato fue ampliamente condenado a nivel internacional en toda América y parte de Europa. Cofundó el COPINH para luchar por los derechos de los lenca y ganó el Premio Medioambiental Goldman, el máximo reconocimiento mundial para activistas de medio ambiente.

¹⁰ Esta visión global en torno a la tierra y sus elementos se expandió a raíz de la emergencia de la llamada “Hipótesis Gaia”, popularizada por James Lovelock en 1986, y que se relaciona con la primera imagen que se toma del total de la tierra en el año 1968, por los ocupantes del Apolo VIII (Dobson 1997: 37, Dryzek 1997: 5).

¹¹ Esto se refleja en los análisis del denominado “paquete fundamentalista” descrito por Klaus Eder para caracterizar los movimientos ecologistas en Europa (1992: 18), también en los trabajos sobre la ideología ecologista radical, analizados por Dobson (1997: 28, 115) y por supuesto, en los estudios en torno al “radicalismo verde” en su versión romántica, definida por Dryzek (1997: 155-159).

¹² En un cuento, así lo narra el Subcomandante Marcos: “[...] y se subieron (los dioses) al copete de La Ceiba y desde ahí empezaron a aventar los colores así nomás y el azul se quedó parte en el agua y parte en el cielo [...] y el café que era más pesado, se cayó en la tierra, y el amarillo que era una risa de niño, voló hasta pintar el sol, y el rojo llegó a la boca de los hombres y de los animales y lo comieron y se pintaron de rojo por dentro [...] ni se fijaban donde llegaba el color que avientan y algunos colores salpicaron a los hombres y por eso hay hombres de distintos colores y distintos pensamientos” (EZLN 2001).

¹³ Este concepto, acuñado por Ronald Inglehart, ha generado fuertes polémicas en el ámbito de las ciencias sociales. Se considera que el modelo que propone este autor resulta impreciso en varios aspectos: los resultados de la investigación de campo en torno a los valores dominantes en la población europea no son fiables y generalizables y la unidireccional del paso de valores materialistas a postmaterialistas en sociedades tardomodernas no es adecuada, pues se ha constatado la existencia de estos valores en sociedades y grupos sociales pobres (Inglehart 1991, Riechmann y Fernández Buey 1999: 31).