
BERNARDO BERDICHEWSKY, Ph.D.

Profesor Antropología

Capitalino College, Vancouver, Canada.

La Antropología Política

INTRODUCCION

Contrariamente a la idea tradicional de la mayoría de los politólogos en cuanto a que el fenómeno político es privativo de las sociedades estatales, antropólogos que han estudiado diferentes tipos de comunidades -particularmente sociedades tribales no estatales- han encontrado también allí el proceso político. Es decir, se han topado con gente y grupos dirigiendo, organizando y usando o ganando poder. Sin embargo, es difícil definir lo político en sociedades pequeñas, no estatales, prácticamente sin gobierno o sistemas de liderazgo formal y centralizado.

Es importante constatar que sociedades tribales han existido por miles y miles de años como sistemas estables aunque relativamente aislados. Ellas han logrado solucionar sus problemas sociales fundamentales, tanto internos como externos, por cualquier medio institucional. En tanto, las sociedades estatales los han solucionado a través de su organización política. Por ejemplo, mantener sus derechos territoriales, el orden interno y la distribución de poder para tomar decisiones que afectan la acción social.

En ese sentido, podemos decir que la organización política de una sociedad, estatal o no, comprende toda clase de reglas y roles que se usan para mejorar y controlar dichos problemas, independientes de si existe un sistema formal de gobierno. Esta convicción ha sido la base el surgimiento de la moderna antropología política (Lewellen, 1983).

DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGIA POLITICA

La Antropología Política, que enfrentó ese dilema tanto como un proyecto y como una especialidad. En el primer sentido, tiende a fundar una ciencia de lo político, contemplando al hombre como *Homo Politicus* y buscando los rasgos comunes a todas las organizaciones políticas reconocidas dentro de su diversidad histórica y geográfica. En el aspecto, constituye un campo de estudio en el seno de la Antropología Social o de la Etnología. Se dedica a la descripción y el análisis de los sistemas políticos -estructuras, procesos y representaciones- propios de las sociedades tribales y arcaicas (G. Balandier, 1969). Sus objetivos principales serían: una determinación de lo político, no vincula necesariamente a las sociedades históricas estatales, análisis de los procesos de formación y transformación de los sistemas políticos y un estudio comparativo de las diferentes expresiones de la realidad política, en toda su extensión histórica y geográfica. Contribuye así a reducir el "provincialismo" de los politólogos y a construir la historia universal del pensamiento político.

La Antropología Política se definió originalmente por su consideración del exotismo político y por su análisis comparativo. Sus orígenes se remontan ya al siglo XVIII con *Montesquieu*, quien en "El Espíritu de las Leyes" (1748) presentó el primer intento serio en orden a levantar un inventario de la diversas sociedades humanas. Dado que éstas se definen según sus modos de gobierno, su aporte prepara el advenimiento de la sociología y de la antropología políticas. Además de aquello de la definición de una forma política, llamada a un éxito diferido, el "Despotismo Oriental" (Wittfolgel, 1963). Montesquieu provoca una revolución en el método y arranca de los hechos: las leyes, las costumbres y los diversos usos de los pueblos de la tierra; elabora las nociones de tipos y de leyes, propone una clasificación morfológica e histórica de las sociedades -enfocadas, sobre todo, como sociedades políticas. *Rousseau* ha sido también calificado como filósofo político, particularmente por el "Discurso sobre la Desigualdad" (1755) y el "Contrato Social" (1762). Junto con la búsqueda de los orígenes, contempla

científicamente los usos de los "pueblos primitivos" e intuye sus dimensiones históricas y culturales. Reasume por su cuenta el relativismo del "Espíritu de las Leyes" y el estudio comparativo de las sociedades. Elabora una interpretación en términos de génesis: la desigualdad y las relaciones de producción son los motores de la historia. Reconoce el carácter específico y el desequilibrio de todo sistema social, el debate permanente en "la fuerza de las cosas" y la "fuerza de la legislación". Los temas del "discurso" prefijan a veces el análisis de F. Engels (1884) "El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado" (Balandier, *Ibidem*).

Ciertas corrientes del pensamiento político del siglo XVIII vuelven a resurgir con Marx y Engels. Su obra implica el esbozo de una antropología económica con la evidencia de un "modo de producción asiático" y de una antropología política, entre otras cosas al volver a tomar en consideración el "despotismo oriental" y sus manifestaciones históricas (Krader, 1974; Hobsbawn, 1972).

Los primeros antropólogos consideraron también los fenómenos políticos, sobretudo en el aspecto de su génesis. Sir Henry Maine en su "Ley Antigua" (1861), en un estudio comparativo de las instituciones indoeuropeas plantea la transición de las sociedades basadas en el *status* a las sociedades asentadas sobre el *contrato* y el paso de las organizaciones sociales centradas en el *parentesco* a las asentadas en la *contigüidad* local, que define "el asiento de la acción política mancomunada".

Pero es la "Sociedad Antigua" de L.H. Morgan (1877), inspirador de F. Engels y uno de los padres de la antropología moderna, que establece la base de la antropología política. Él reconoce dos tipos de gobierno fundamentalmente distintos. El primero, fundado sobre las personas y las relaciones puramente personales, puede considerarse como una sociedad; el segundo, se asienta sobre el territorio y sobre la propiedad y puede considerarse como un Estado. La sociedad política está organizada sobre estructuras territoriales, tiene en cuenta las relaciones de propiedad así como las relaciones que el territorio

establece entre las personas.

Este modo de interpretación llevó, sin embargo, a privar del rasgo político a un vasto conjunto de sociedades, las sociedades tribales. En cierta medida, Morgan reafirmó la idea de Hegel de la división entre sociedad civil y sociedad política o estatal, que llevó a la ciencia política a desconocer la existencia de lo político en las sociedades tribales no estatales.

La Antropología Política moderna, como un campo de especialización de la Antropología Social relativamente nuevo, se inició formalmente en los 1940s, rechazando dicha posición. En este período de poco más de medio siglo se establece claramente la existencia del fenómeno político en las sociedades tribales. La obra básica que inició este campo fue la de *Fortes y Evans-Pritchard* sobre "Los Sistemas Políticos Africanos" (1940). Numerosos estudios se han realizado en este campo, en lo que se refiere a instituciones y poder políticos en dichas sociedades. Éstos se han basado, no sólo en investigaciones etnográficas, sino también arqueológicas y etnohistóricas. Igualmente, se desarrollaron estudios referentes al origen, evolución y carácter del Estado temprano o incipiente y de las civilizaciones arcaicas.

Otro campo en el que desarrolló la antropología política fue en relación a los movimientos campesinos e indígenas y sus corrientes ideológicas, especialmente en el Tercer Mundo. También, naturalmente, las relaciones de aquéllos en la lucha por el poder de esos estados periféricos y la transformación de éstos en sociedades modernas. La antropología política se preocupa, por lo tanto, no sólo de los movimientos políticos y sus ideologías en los distintos tipos de sociedades que estudia, sino también de la naturaleza misma del poder y de la autoridad y la legitimación de las instituciones y liderazgos políticos.

El ordenamiento de estos aspectos diferentes, aunque relacionados, en que se desarrolla la antropología política —comunidades tribales, estados iniciales y movimientos campesinos e indígenas— demuestra la importancia y amplio horizonte tem-

poral y espacial de la antropología política. Igualmente, marca su potencial contribución para un mejor entendimiento del proceso político que afecta las llamadas poblaciones “tradicionales”, nativas y marginales en el mundo de hoy.

EL PODER POLITICO

La esfera política se refiere tradicionalmente al Poder institucionalizado a través de los múltiples aspectos o “tentáculos” del Estado. Es en la sociedad política, como sociedad estatal, en la que se nota una diferenciación –sin dejar de estar íntimamente conectadas– entre Sociedad Civil y Estado o Sociedad Política. El análisis del poder trata en ella con el concepto mismo de poder y su naturaleza, como así también con sus distintos aspectos y tipos, y con las propias estructuras de poder.

Concebido en un sentido amplio, poder significa la capacidad de individuos o grupos de influenciar a otros seres humanos. Es la habilidad para actuar, producir resultados o simplemente manifestación de fuerza. En política representa la habilidad para afectar la acción de otros o producir alteración en su comportamiento social. El poder político se ha definido en términos de una institución que lo centraliza, como ser, formas de Gobierno o, por antonomasia, el Estado. De aquí que en las sociedades tribales simples, pre-estatales, que presentan alguna forma de Gobierno (Jefaturas, por ejemplo) también se hablaba del fenómeno político, aunque obviamente diferente a aquél de las sociedades estatales.

Uno de los más importantes tipos de poder es la Autoridad, la que se concibe, ya sea como poder compulsivo en sí mismo o como basado en cierta forma de legitimación. El poder político se distingue generalmente de otras formas de poder que existen en la sociedad civil, como ser, el económico, social, religioso, personal, etc. El poder político se diferencia de aquellas formas y se define más bien como poder para la ubicación y distribución de poder, es decir, poder sobre el poder.

Poder podría definirse entonces como una relación, en la cual el comportamiento de una o más personas es alterado por el de otra u otras. El poder político se construirá como poder sobre la ubicación y distribución de poder en unidades sociales específicas, como ser la nación, la ciudad, la organización, etc. Cualquier relación de poder envuelve, por lo menos, a dos actores. Pero, generalmente son varios, junto con sus intermediarios, que ligan al influenciador original y al último influenciado a través de una cadena de poder.

El aspecto político de una sociedad compleja se relaciona al nivel estatal, separado sólo relativamente pero, interrelacionado con el aspecto social manifestado al nivel de la sociedad civil.

El estado es una categoría y forma histórica de la organización política de la sociedad, que surge con el apareamiento de la propiedad privada o de grupo sobre los medios de producción y la división de la sociedad en clases sociales antagónicas.

Constituyendo una forma de dominio de la clase dominante, el estado ejerce poder coercitivo con la ayuda de las fuerzas armadas e instituciones coercivas, como el poder judicial, sistemas de prisiones, organismos policiales, etc.

El sistema comunal tribal, en cambio, antigua y milenaria formación económica social en la historia humana de una época pre-estatal y pre-clasista, se caracteriza por la propiedad colectiva de los medios de producción y por la ausencia de división clasista. Se distingue también por el bajo nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas. Aquí el poder político asume un carácter totalmente diferente al de sociedades estatales complejas.

ANALISIS DEL FENOMENO POLITICO

Lo político, como se entiende ahora, denota un tipo de actividad asociada con gobierno, aunque las ideas difieren con respecto al límite de esta actividad. Un enfoque es distinguir la forma política de gobierno de la forma legal y a pesar de que ambas comprenden la imposición de la ley y del control social, la primera se distingue por su intención de ganar consenso hacia ella, por medio de la representatividad y de la conciliación. Otro enfoque, que sigue a Aristóteles, ve la política como el arte de controlar y reconciliar los diversos intereses dentro de un estado, idea que en la actualidad tiene amplio apoyo.

La cuestión de las obligaciones políticas –de los ciudadanos hacia el estado o de los sujetos hacia el soberano y/o viceversa –tanto lo que son y cómo se justifican, constituye uno de los aspectos centrales de la política. Ellas se convirtieron en uno de los temas básicos de la Filosofía Política, desarrollándose diversas teorías al respecto desde Platón hasta los pensadores políticos modernos. Las principales serían las de contrato social, de consenso, de obligaciones no-consensuales, y las enmarcadas en términos condicionales de legitimidad, o de carácter negativo, que argumentan que el concepto de legitimación es condicional.

Estas teorías y otras, conjuntamente con las ideas, pensamientos y valores que sirven de fundamento para las políticas y el comportamiento político, constituyen lo que se conoce por Pensamiento Político. En cambio, el estudio más exacto de los modelos de instituciones políticas –el estado, la ley, la representación, la elección- es lo que se considera la Teoría Política, la que es comparativa y explicativa.

La Filosofía Política, a su vez, busca las respuestas a las cuestiones más generales de método y de justificación planteadas por los conceptos y teorías empleadas en el pensamiento y en la teoría política. Se preocupa también de los fines y objetivos de la política y de la manera en que la sociedad política debería organizarse para realizar dichos fines.

La Ciencia Política, por el contrario, es una disciplina académica que incluye la teoría política y la filosofía política, que está íntimamente relacionada con la economía política y la sociología. Es probablemente muy amplia y ambiciosa para constituir un sujeto independiente con método propio. Se la entiende generalmente como incluyendo el estudio sistemático de los procesos y formas de gobierno a través del uso del método científico de análisis.

La Antropología Política es también una disciplina de las ciencias sociales; pero, más que una ciencia independiente, es una especialidad autónoma de la Antropología Social. A diferencia de la tradicional Ciencia Política o Politología, lleva su estudio y análisis del fenómeno político y de la cuestión del poder más allá de la sociedad compleja estatal, incluyendo también a la sociedad tribal simple. Su método de análisis es comparativo y universal, tanto sincrónico como diacrónico, o sea, en su extensión espacial y temporal de la sociedad humana. Está muy ligada, por lo menos, con otras dos especialidades de la Antropología Social, a saber, la Antropología Económica y la Antropología del Desarrollo.

Esta disciplina se ha especializado en el estudio de las relaciones políticas y de poder en las sociedades tribales simples, tanto en la que presentan alguna forma de gobierno —como las Jefaturas o Cacicazgos— como en aquéllas sin sistema alguno. Igualmente en el estudio del paso de la sociedad tribal simple a la sociedad compleja y estatal incipiente, como también los pueblos indígenas y/o sociedades campesinas pre o proto-industriales. Otro estudio específico de la Antropología Política es el de las relaciones políticas con las no políticas, especialmente en esas sociedades pre o no industriales, en particular, con los sistemas de creencias y sistemas de parentesco.

La visión de lo político que ha ido desarrollando la Antropología Política en el último medio siglo comienza a ser aceptada finalmente por la Ciencia Política oficial. Es interesante, en este sentido, citar al politólogo A. Leftwich. Éste afirma que lo político consiste en todas las actividades, tanto de cooperación

como de conflicto, dentro y entre sociedades, en pro de la obtención, uso, producción y distribución de recursos, en el curso de la producción y reproducción de su vida social y biológica. Dichas actividades no están aisladas de otros aspectos de la vida social, sino que, constantemente influyen y son influenciadas por la distribución de poder para tomar decisiones, por los sistemas de organización social, la cultura y la ideología en cada sociedad. Igualmente, por sus relaciones con el ambiente natural y con otras sociedades. La política es, por lo tanto, una característica definitoria de todos los grupos humanos y siempre lo ha sido (Leftwich, 1983:11).

Si se trata de analizar la política de una sociedad es crucial que se considere la estructura de las relaciones entre sus diferentes aspectos y sistemas como el foco o centro del análisis. Por ejemplo, separa la cuestión del uso, producción y distribución de recursos, de la cuestión del uso y distribución de poder es vaciar la política de su contenido real. Para entender la política de una sociedad se requiere siempre captar claramente las relaciones entre su pasado y su presente, entre los factores internos y externos, entre su historia y su estructura (Ibidem, 1983:21).

EL PODER EN LAS SOCIEDADES TRIBALES

La Antropología ya ha probado y verificado científicamente la existencia del fenómeno político en las sociedades tribales no estatales. Vale decir, en dichas sociedades existe y se ejerce también el poder político. El problema a investigar por la moderna Antropología Política es, no tanto la existencia de dicho poder, sino su forma y carácter. El poder existe en dichas sociedades pero, normalmente separado de la violencia y de cualquier jerarquía. Este poder es real, aunque se exprese en múltiples voces o se muestre paradójicamente como un poder sin fuerza.

Se puede afirmar, en realidad, que el Poder es universal, parte íntima de la realidad social pero, se manifiesta en dos formas básicas y diferentes. La forma típica del Poder en la sociedad

compleja, estatal, histórica es la del "poder coercivo". En cambio, la forma que se expresa en la sociedad tribal, no estatal es la del "poder no-coercivo" (P. Clastres, 1974:14). Este poder produce y se ejercita en prestigio y autoridad moral y no en fuerza coerciva. Con el origen de la sociedad estatal política y la aparición del poder coercivo se inicia también la limitación y/o pérdida de derechos humanos.

El poder coercivo que priva de ciertos derechos a una parte de la población constituye una de las principales formas de alienación humana. Fue el joven Marx en sus famosos "Manuscritos Económico-Filosóficos de París" (1844) quien analizó a fondo el problema de la alienación humana, enfatizando el caso de la alienación del trabajo. Es decir, con la aparición de la economía capitalista el productor del objeto-mercancía es enajenado del propio producto de su trabajo. Éste se realiza en el mercado, como mercancía abstracta y su exceso produce la plusvalía del Capital como alienación del trabajo (Ollman, 1978).

Aunque Marx no las analizó en su clásico escrito juvenil, la alienación del trabajo implicaba también otras formas de la alienación humana. De éstas hay dos de gran importancia: la separación y enajenación de la naturaleza y la alienación de la sociedad política, que enajena al Estado de la sociedad civil, creando el poder coercivo de aquél. Esas tres formas de alienación humana aparecen como producto de la transformación de la sociedad tribal comunal en la sociedad clasista estatal y de mercado en el origen de la civilización urbana, alrededor de seis mil años atrás (Berdichewski, 1995 a).

En las sociedades tribales, la débil expresión de autoridad como un "Poder sin Poder" se manifiesta en los Jefes tribales y, por extensión, en sus grupos de parentesco. Generalmente, dicho Jefe se distingue por cuatro características: primero, por ser un pacificador profesional; después, por ser generoso y un buen orador o comunicador y finalmente, la poligamia (poliginia) es su prerrogativa. La función moderadora del Jefe es una típica expresión de práctica política y aunque modesta en su al-

cance, está siempre controlada por la opinión pública en forma democrática directa. Esta fragilidad del Poder, constantemente disputado, da la tonalidad al ejercicio de ese puesto (Clastres, *Ibidem*: 27).

En esas sociedades tribales, como por ejemplo, las tradicionales comunidades indígenas sudamericanas, la institución matrimonial de la poliginia está muy ligada a la institución política del poder. Aunque la poliginia se extiende en principio a todos los hombres de la tribu, algunos grupos la reconocen más bien como el privilegio de los mejores cazadores pero, sobre todo, de los Jefes. La poliginia tribal, lejos de ser igualitaria, siempre favorece al Jefe actual del Clan o de la Tribu. En este sentido, se comprueba la íntima ligazón que existe entre la esfera política y las relaciones de parentesco en la sociedad tribal. La conexión de lo político, por otro lado, con los sistemas de creencias mágico-religiosos y mitológicos se da en la sociedad tribal, especialmente a través del fenómeno de la "mistificación". Esta expresión en el pequeño mundo tribal se manifiesta característicamente en tratar de definir las realidades terrenales, mundanas en términos cósmicos (Keesing, 1981: 296). Todo esto es posible, porque el mundo espiritual tribal, no está compartimentalizado como en las civilizaciones de sociedades complejas. Todos los niveles de la cultura se intercalan e interpenetran y permiten así mantener el control social, sin la necesidad de que exista una institución de poder externa a la sociedad civil, que mantenga el control social, como lo es el Estado en las sociedades complejas, con su poder coercivo.

PUEBLOS ABORIGENES ACTUALES

Las poblaciones aborígenes en la actualidad, distribuidas en todos los continentes del globo, agrupan a más de 300 millones de almas. Están constituidas en diferentes tipos de pueblos indígenas. En primer lugar, las antiguas sociedades tribales –tanto Bandas Cazadoras-Recolectoras, Simples Tribus Aldeanas Hortícolas y Pastores Semi-Nómades o las Confederaciones Tribales Agrícolas, con Jefaturas o Cacicazgos como siste-

mas de gobierno —existen desperdigadas, marginales a las sociedades complejas. En segundo lugar, están los pueblos nativos como parte tanto de naciones industriales desarrolladas, como de las en desarrollo del llamado Tercer Mundo. Por último, se dan algunas viejas civilizaciones con monarquías de estados primordiales, como Etiopía en África y Tíbet o Nepal en Asia Central. Naturalmente, todos esos pueblos son estudiados por las ciencias antropológicas, incluyendo la antropología política, preocupada de sus procesos y sistemas políticos.

En todo el mundo donde existen estos antiguos pueblos aborígenes se enfrentan a repetidos asaltos por privarlos de sus tierras y de su cultura, tratando de asimilarlos. En ese sentido, son sometidos a etnocidio e incluso a genocidio, o en el mejor de los casos son simplemente ignorados. Sin embargo, en las últimas décadas se ha notado un fuerte renacer, tanto cultural como político de dichos pueblos, que demandan ser reconocidos y restituidos en sus derechos humanos fundamentales. No solamente en sus derechos individuales y cívicos sino, también en sus derechos colectivos como pueblos, particularmente su derecho fundamental a la auto-determinación y auto-gobierno.

Los pueblos aborígenes se hicieron presentes en la importante reunión de la Cumbre Mundial en Río de Janeiro en 1992, no pudiendo ser esta vez ignorados. Se han organizado en federaciones locales, regionales y aún mundiales, como el importante Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, reconocido como Organización No-Gubernamental por las Naciones Unidas. Su reconocimiento mundial cristalizó en 1993 con el establecimiento en esa fecha del Año Mundial de Pueblos Indígenas, por parte de las Naciones Unidas.

En este proceso, los pueblos aborígenes han ido desarrollando una modernizada, pero antigua ideología, acompañada de su correspondiente plataforma política en pro de su autodeterminación. Obviamente, éste ha sido un tipo importante de estudio de la antropología política. Como una muestra solamente de este proceso ideológico, presentaremos breve-

mente el caso de la ideología de la indianidad en la región andina, en base a las propias investigaciones del autor (Berdichewsky, 1995b).

LA IDEOLOGIA DE LA INDIANIDAD

En las últimas décadas ha empezado a gestarse lo que podríamos llamar, propiamente, una ideología india. No se trata ya del *indigenismo*, que obviamente también es una ideología, pero una que aparece en la sociedad mayor no-indígena. Se trata ahora de la ideología de la *indianidad* o *indianismo*, que surge como producto de las propias comunidades indígenas en las Américas. Naturalmente, existe una correlación entre ambas ideologías, más aún, una continuación y sucesión de una con respecto a la otra –la indianidad que suplanta el indigenismo. En el plano de la evolución de las ideas, en el Nuevo Mundo, la indianidad constituye, de hecho, una negación dialéctica del indigenismo, una superación de él que surge de su propio desarrollo y contradicciones.

Dicha expresión ideológica se ha ido gestando casi en todas las grandes regiones americanas: Anglo-América, Meso-América, la Cuenca Amazónica, el Cono Sur. Sin embargo, es tal vez, en Andino-América, donde adquiere una expresión más plena y genuina. Esto se debe, probablemente, al rico pasado cultural que la sustenta, el que sumerge y bebe en las profundidades de la civilización andina y particularmente en su forma más desarrollada, la sociedad incaica. Naturalmente que la indianidad, como expresión ideológica, o es una creación caprichosa o artificial sino, por el contrario, una expresión intelectual, producto de profundas transformaciones estructurales, que han afectado tanto a las comunidades indígenas del continente, como a sus sociedades mayores nacionales (Berdichewsky, 1987:26).

La ideología de la indianidad es lo que podríamos llamar comunitaria, en cuanto no considera en el centro de su análisis al individuo –en relación a la naturaleza y la sociedad –como lo hace el liberalismo. Tampoco a la clase social o la nación, como

lo hace el marxismo sino, realmente a la comunidad. En otras palabras, el ser humano se relaciona con la naturaleza y/o con la sociedad a través de su comunidad. Es ésta la unidad social fundamental, lo fue en el pasado indígena, lo es en el presente de la situación real de los pueblos aborígenes americanos y lo será en el futuro, cualquiera sea la solución del problema indígena (Pueblo Indio, 1982).

La indianidad, aunque una ideología típica y exclusiva de los indios americanos, obviamente con variaciones regionales, no es única en el mundo, ni en la historia de las ideas. En cierta medida, se extiende también a otros pueblos aborígenes y se asemeja a diversas ideologías surgidas en Europa, todavía en el siglo pasado, que podrían agruparse bajo el nombre común de socialismo comunitario o colectivismo. Así pueden considerarse algunos movimientos campesinos religiosos en Rusia o intelectuales tolstoyanos o populistas. Igualmente, los anarquistas europeos o los socialistas comunitarios alemanes de comienzos de siglo o el movimiento Kibutziano israelí o aun las comunas religiosas de Hutteritas y Djukhabors en Norteamérica. También, podría agregarse el socialismo comunitario o tribalismo africano (Buber, 1955).

La indianidad no rechaza los conflictos y contradicciones sociales y, por lo tanto, no es ajena ni está en contra de una dialéctica social. Sin embargo, debido a su raigambre comunitaria y a su pasado cultural y aun actual, en la sociedad tribal pre-clasista o no-clasista, no acepta la dialéctica en la naturaleza o, en el mejor de los casos, la ve como una dialéctica de contradicciones no antagónicas. La indianidad mira el cosmos como orgánicamente relacionado y ordenado, existe un "orden cósmico".

"El hombre en el desarrollo de la cultura es la máxima expresión de la evolución de las especies vivas. Es la obra de arte más avanzada de la naturaleza, en cumplimiento de sus propias leyes y objetivos más elevados. El hombre debe su existencia y condición a la Madre Naturaleza quien es, al mismo tiempo, un reflejo de ella misma. En esta convivencia recípro-

ca el hombre agradecido vuelve sus ojos a la madre tierra creadora, en actitud de veneración y reverencia, personificando y diferenciando las fuerzas benéficas en cada uno de sus elementos. Todo el cosmos (y sus leyes) influye en la vida y es razón de su existencia. Toda la fuerza vital cósmica es padre y madre del hombre y de todos los seres vivos" (CISA, 1983:6-13).

La indianidad ve el cosmos y la sociedad desde el punto de vista de un naturalismo o materialismo armónico y una dialéctica de contradicciones no antagónicas y con un religiosidad cósmica. La religión "es la vida diaria en franco respeto y armónica convivencia e interrelación con los demás seres que habitan en nuestra Pacha Mama y el cosmos"(CISA, *Ibidem*).

La finalidad política de esta ideología es la obtención de la autodeterminación indígena y la creación de una sociedad sin clases basada en una organización horizontal y no vertical, colectivista y comunitaria, integrada y armónica con la naturaleza. La economía sería también colectivista y comunitaria y no monetaria y la comunidad será la base de la administración misma de la sociedad. Obviamente, aunque no se especifica, se desprende de esto que se propone alguna forma de abolición del Estado. El desarrollo de la ciencia y la tecnología se ve sólo en cuanto establece un equilibrio armónico con la naturaleza y, en ningún caso, en cuanto la destruye o distorsiona su equilibrio ecológico, como lo hace el desarrollismo de la sociedad industrial (Palomino, 1986).

La indianidad, como una ideología étnica, busca sus raíces históricas en su propia cultura y en este caso, Andinoamérica, con su rico pasado cultural, ha producido un amplio bagaje. Especialmente, elementos importantes de la compleja civilización y cultura incaica se han incorporado, pero también, las tradiciones de las simples comunidades tribales o campesinas indígenas que han subsistido por milenios. Aquí, cultura e ideología se identifican casi completamente, debido a la ausencia de una clara estratificación social indígena, faltando así –por ahora la menos- la lucha hegemónica por dominar la cultura a través de la ideología y viceversa, como sucede en la sociedad

clasista industrial (Berdichewsky, 1985).

Tratando de caracterizar la sociedad incaica, en una lectura no sólo diferente a la de la antropología tradicional, sino que prácticamente en contradicción con ella, la nueva intelectualidad india afirma: "los indios hemos de dejar de hablar de la Cultura Inca y del Imperio Inca. Para nosotros sólo existió el TAWANTINSUYU, un organismo confederado plurinacional y pluricultural -de cientos y cientos de pueblos sudamericanos concertados entre sí. INCA o INQA, en nuestro lenguaje, sólo significa autoridad mayor o principal, sea regional o nacional y en nuestro concepto filosófico-religioso, lo profundo, lo sagrado. El TAWANTINSUYU, como su mismo nombre lo indica, es la conjunción territorial de cuatro SUYUS o regiones y es un modelo real de organización social-política de pueblos colectivos o comunitarios, entrelazados en alianzas para conformar un estado mayor. Los cuatro horizontes confluyen en un centro de administración político-religioso, el Cuzco o Qosqo, concebido simbólicamente como el centro u ombligo del universo Tawantinsuyano".

"Estamos convencidos que el TAWANTINSUYU, como modelo de organización de una sociedad humana justa nos sirvió en el ayer y nos servirá en los futuros siglos. Los pueblos y el indio sudamericano, en su esencia y ser, es trascendencia de la armonía cósmica universal y por eso ha devenido en colectivista y comunitario -por ser respetuoso observador de las leyes naturales- y el TAWANTINSUYU es su forma natural de organización social, que resguarda ésa su esencia colectiva y comunitaria" (Dávila, 1986).

Esta revitalización ideológica de la estructura y valores de la sociedad incaica va unida a la revalorización de ciertas categorías políticas fundamentales. Los ejemplos más notorios serían los de "Indígena/Indio" y "Tribu/Nación". No se trata de una dicotomía o una sinonimia, sino realmente de una contradicción dialéctica en que indio se opone a indígena y nación se opone a tribu y ambos se reemplazan mutuamente.

En las culturas europoides y americanas, el concepto de "indio" adquirió un carácter peyorativo, de inferioridad, y el de "tribu" asumió una connotación de primitivismo. La reacción de los indios, en su proceso de conscientización, fue la de transformar el carácter del primero en su contrario. Fue como un símbolo de identidad y orgullo étnico y una bandera de lucha, reemplazando así el concepto paternalista de indígena, implantado por los indigenistas. En lo que se refiere a tribu, su reemplazo por nación lo convertía también en su contrario. Despojaba así a la comunidad indígena del pretendido primitivismo que se atribuía, poniéndola en sus luchas liberadoras, a la par de las naciones de la época moderna que luchan por su independencia. En el discurso político de los noveles dirigentes indianistas estas categorías son usadas ampliamente.

Recordemos de nuevo a Asunción Ontiveros Yulquila, Coordinador General de CISA, en la década de 1980. "El Movimiento indio que nosotros llamamos Movimiento de la Indianidad o Movimiento Indianista o Movimiento de los Pueblos Indios del Mundo, tiene una alternativa que ofrecer al mundo, una alternativa ideológica y política. El Movimiento Indio vela por la naturaleza, se siente parte de la tierra. Consideramos que el Sol y la Luna son fundamentales para todos los seres humanos. Estamos en contra de las guerras ideológicas y vemos el mundo que vive un clima de guerra entre dos corrientes ideológicas, ambas tienen armas mortíferas, las armas nucleares".

"Por otra parte, la expectativa grande es que vamos a lograr conciencia que nosotros como pueblos no podemos esperar nada de la demagogia, ni tampoco de la beneficencia, ni del romanticismo. Vamos a tomar conciencia que si nosotros como pueblos e individuos no nos organizamos, no trabajamos, no nos educamos, nadie va a librarnos de la opresión en que nos encontramos" (Dávila, *Ibidem*).

La aparición de la ideología de la indianidad es sólo el comienzo y no el fin del proceso. Las comunidades indígenas tienen ahora, con la indianidad, un arma poderosa para luchar por

sus derechos y reivindicaciones tanto sociales, como étnicas y culturales y aún nacionales y anticoloniales. Si en esta lucha su ideología se mantendrá y crecerá sólidamente unificada o se debilitará o dividirá, sólo el futuro podrá decirlo. En todo caso, está claro que la etapa de las culturas indígenas como "culturas de resistencia" ha caducado, iniciándose una nueva etapa, ahora de revitalización cultural, de orgullo étnico y despertar indígena y, sobre todo, de lucha política militante por sus sentidas aspiraciones, bajo el manto creciente de la ideología de la indianidad o indianismo (Berdichewsky 1987:39).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- 1.- BALANDIER, GEORGES, 1969. *Antropología Política*. (Traducido del francés por M. Bustamante), Ediciones Península, Barcelona.
2. BERDICHEWSKY, BERNARDO, 1985. "El Surgimiento de una Ideología Índica en Andina América", *Pueblo Indio* IV (7): 41-47, Lima.
3. BERDICHEWSKY, BERNARDO, 1987. "Del Indigenismo a la Indianidad y el Surgimiento de una Ideología Indígena en Andinoamérica", *NS Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, XII (24) 25-44, Toronto and Montreal.
4. *Cultural Relativism, Human Rights and Multiculturalism* (A position Paper). The Law Society of British Columbia, Vancouver.
5. BERDICHEWSKY, BERNARDO, 1995 b. "Indigenismo/ Indianidad: Conceptos Contradictorios", *PENTUKUN* (3): 77-82, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.
6. BUBER, MARTIN, 1995. *Caminos de Utopía*, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México.

7. CISA, 1983. "Comisión de Filosofía e Ideología de la Indianidad", en *Conclusiones y Documetnos del II Congreso de Pueblos y Organizaciones Indias de Sudamérica*, Consejo Indio de Sudamérica (CISA), La Paz.
8. CLASTRES, PIERRE, 1974. *Society against the State. The Leader as Servant and the Humane Uses of Power Among the Indians of the Americas*. (Translated from the French by Robert Urley), Mole Editions, Urizen Books, New York.
9. DÁVILA, CARLOS H. 1986. "Hacia el Desarrollo Ideológico y Político de la Indianidad; Entrevista a Asunción Ontiveros Y." *Pueblo Indio*, V (8), Lima.
10. ENGELS, FEDERICO, (1884) 1973. *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Translated from the German), Introduction and Notes by Eleanor B. Leacock, International Publishers, New York. (Existen varias traducciones al español).
11. FORTES, MEYER, and E.E. Evans-Pritchard (eds.), 1940. *African Political Systems*, Oxford University Press, Oxford.
12. HOBBSAWM, ERICH J. (Editor), 1972. *Karl Marx: Formaciones Económicas Pre-Capitalistas* (con Introducción de E. Hobsbawn), Cuadernos de Pasado y Presente N°20, Córdoba.
13. KEESING, ROGER M. 1981. *Cultural Anthropology*, 2nd. Edition, Holt Rinehart & Winston, New York.
14. KRADER, LAWRENCE, 1974. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, 2nd. Edition, Holt Rinehart & Winston, New York.
15. LEFTWICH, ADRIAN, 1983. *Redefining Politics: People, Resources and Power*, Methuen, London and New York.

16. LEWELLEN, TED C. 1983. *Political Anthropology*, Bergin & Carven Publishers, Inc. Massachusetts.
17. MAINE, SIR HENRY, (1861) 1887. *Ancient Law*, London: J. Murray.
18. MARX, KARL, (1844) 1977 "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844". (translated from the German by T. B. Bottomore) in Erich Fomm, *Marx's Concept of Man*, New York: Frederick Ungar Publishing Co. (Hay traducciones al español).
19. MONTESQUIEU, CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, BARON DE, (1748), 1988. *El Espíritu de las Leyes* (traducido del francés) Santiago: ERCILLA.
20. MORGAN, LEWIS HENRY. 1877. *Ancient Society*, New York: Henry Holt (Hay traducción castellana por la Universidad de la Plata, editado por Lautaro, como *La Sociedad Primitiva*, Buenos Aires, 1946).
21. OLLMAN, BERTELL, 1978. *Alienation*, 2 nd Edition, Cambridge University Press, Cambridge.
22. PALOMINO, SALVADOR, 1986. "Del Indigenismo a la Indianidad: Conversación con el Dr. Bernardo Berdichewsky", *Pueblo Indio* V (8): 52-58, Lima.
23. Pueblo Indio (CISA), 1982. *Ideología, Filosofía y Política de la Indianidad*, Suplemento Ideo-Político, 1er Seminario, Lima:CISA.
24. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, (1755) 1970. *Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres* (traducción del francés por M. Bustamante), Editorial Península, Barcelona.

25. ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, (1762) 1965. *El Contrato Social*, (traducción del francés por Antonio Rodríguez) Aguilar, Madrid-Buenos Aires.
26. WITTFOGEL, KARL A., 1963. *Oriental Despotism*, Yale University Press. New Haven. (Existe una traducción al español por Ediciones Guadarrama, Madrid, 1966).