



Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (México)  
ISSN: 0185-1284  
[rlee@ibero.mx](mailto:rlee@ibero.mx)  
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México  
México

Malaga-Villegas, Sergio Gerardo  
**Lo indígena en las Declaraciones de Barbados:  
construcción simbólica e imaginario político de igualdad**  
Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (México),  
vol. XLIX, núm. 2, 2019, Julio-Diciembre, pp. 35-58  
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México  
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27059273007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

# Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad

## The Indigenous in the Declarations of Barbados: Symbolic Construction and Political Imagination of Equality

Sergio Gerardo Malaga-Villegas

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO EDUCATIVO  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA, MÉXICO  
smalaga@uabc.edu.mx

### RESUMEN

Las tres declaraciones de Barbados –promulgadas entre 1970 y 1990– articularon un conjunto de demandas por el reconocimiento y la inclusión de las poblaciones indígenas de América Latina. Su promulgación trajo consigo al menos dos implicaciones. Por un lado, urgió la reconfiguración política de los Estados nación latinoamericanos; y por el otro, les permitió desarrollar perspectivas (Pérez-Ruiz, 2009), modelos y enfoques diferenciados de Educación Intercultural (Dietz y Mateos, 2013) para atender tales demandas. En este artículo analizo la configuración discursiva de las tres declaraciones de Barbados poniendo énfasis en la construcción simbólica de lo indígena y en el imaginario político de igualdad. Para lograr lo anterior, primero me apoyé en el análisis enunciativo de Benveniste (1997) y, segundo, en la revitalización de tres categorías analíticas posestructuralistas. Según mis hallazgos, en las tres declaraciones de Barbados existe una relación antagónica entre lo indígena (los defendibles, sectores poblacionales que encarnaron la lucha por el derecho de todos) y lo no indígena (lugar de plenitud enviable, al que se aspira llevar a los sectores indígenas). Sin embargo, tal imaginario político de igualdad no ha sido exitoso porque persiste la idea de que lo indígena es un sector abyecto respecto de lo no indígena.

Fecha de ingreso: 20 de abril de 2019. Fecha de aceptación: 11 de junio de 2019

### ABSTRACT

The three declarations of Barbados –enacted between 1970 and 1990– articulated a set of demands for the recognition and inclusion of the indigenous populations of Latin America. Their promulgation included at least two implications: on one hand, the urgent need for the political reconfiguration of Latin American nation-states, and on the other hand, the differentiated perspectives (Pérez-Ruiz, 2009), models, and approaches of intercultural education developed to meet these demands (Dietz y Mateos, 2013). This article analyzes the discursive configuration of the three declarations of Barbados, emphasizing the symbolic construction of the indigenous in the political imaginary of equality. To achieve this end, I first use Benveniste's (1997) enunciating analysis, and then the revitalization of three categories of analysis. According to my findings, the three declarations of Barbados contain an antagonistic relation between the indigenous (the defensible; sectors of the population that embodied the struggle for universal rights) and the non-indigenous (place of enviable plenitude, which the aspirational would wish to take to the indigenous sectors). This political imaginary of equality, however, has not been successful because of the persistent idea that the indigenous sector is abject with respect to the non-indigenous.

Palabras clave: América Latina, Declaraciones de Barbados, indígena, educación intercultural, análisis del discurso

Keywords: Latin America, Declarations of Barbados, indigenous, intercultural education, discourse analysis

## INTRODUCCIÓN

La región latinoamericana ha experimentado diversas disputas sobre la visibilización y defensa de las poblaciones indígenas.<sup>1</sup> Particularmente, el siglo pasado, los Estados nación de América Latina desarrollaron perspectivas –bicultural o intercultural– (Pérez-Ruiz, 2009), modelos –asimilacionista, compensatorio, pluralista, bicultural, para tolerar, para la cooperación, etcétera– y enfoques diferenciados –indígena bilingüe bicultural, intercultural y bilingüe, intercultural para todos– de educación intercultural (Dietz y Mateos, 2013) con la finalidad de fomentar el aprecio, el reconocimiento y la inclusión de estas poblaciones a “la vida nacional”.<sup>2</sup>

El presente artículo es de corte teórico.<sup>3</sup> Su objetivo es analizar la construcción simbólica y el imaginario político de igualdad de lo indígena,<sup>4</sup> propiedades discursivas que fueron asignadas a las poblaciones indígenas latinoamericanas durante el siglo XX.

El referente empírico que seleccioné para este análisis está compuesto por las tres declaraciones de Barbados, documentos de circulación regional y con carácter vinculante, patrocinados entre 1970 y 1990 por académicos, actores de la sociedad civil –dirigentes indios, misioneros y agencias indigenistas oficiales– (Bonfil, Mosonyi, Aguirre, Arizpe y Gómez, 1977) y por organismos intergubernamentales (UNESCO, OIT, etcétera).

La elección de estos documentos responde a dos criterios. El primero de ellos es que su promulgación articuló las principales demandas sobre el reconocimiento de dichas poblaciones; el segundo es que resultaron nodales para comprender la configuración de la educación intercultural, la cual continúa vigente en México y en distintos países de la región, con sus particulares matices.

<sup>1</sup> Referirme a ellas en plural responde a que “las clasificaciones indígenas no son solamente metódicas y están fundadas en un saber teórico sólidamente armado. Llega a ocurrir que sean comparables, desde un punto de vista formal, con las que la zoología y la botánica siguen utilizando” (Lévi-Strauss, 1964, p. 72).

<sup>2</sup> Las perspectivas, los modelos y los enfoques de la educación intercultural no son motivo de escrutinio en este artículo. Sin embargo, su emergencia (Foucault, 1968) está marcada por las condiciones de producción de lo indígena (construcción simbólica e imaginario político) en las declaraciones de Barbados, en el caso que aquí analizo.

<sup>3</sup> Para su hechura recuperé algunos hallazgos de la tesis doctoral “El significante interculturalidad en las políticas de educación básica en México (1994-2006)”, la cual realicé en el DIE-Cinvestav con apoyo de una beca del CONACYT de 2014 a 2017.

<sup>4</sup> La noción “lo indígena” no es propia de “una” población indígena. Para el análisis que compete a este artículo, la acuñé como articuladora de la carga simbólica que las Declaraciones de Barbados asignan a las poblaciones indígenas latinoamericanas. Esta noción fija las marcas y la diferencia, sin desconocer el “entre-medio” (Bhabha, 1994).

Para inteligir las tres declaraciones de Barbados me apoyé en el análisis de la enunciación (Benveniste, 1997). Ésta se considera una “herramienta metodológica que permite dar cuenta de los procesos específicos en los que, mediante estrategias lingüísticas, el locutor intenta establecer un imaginario específico” (Buenfil, 1994, p. 48). Particularmente, recuperé cuatro elementos de la enunciación: a) relación locutor y audiencia, referida a la construcción discursiva del escenario entre el emisor y el receptor del mensaje. Algunos ejemplos son: relación imaginaria, individual, colectiva, excluyente, combativa, entre otras; b) temporalidad del mensaje, que señala las relaciones sincrónicas o asincrónicas en las que se desarrollan los sucesos narrados, por ejemplo: presente-pasado o pasado-futuro; c) condición de enunciación, que delimita el contexto de la narración. Destacan casos como una condición histórica, política, académica o cultural y, finalmente, d) condición de recepción, caracterizada por el sistema significativo de interrupción dentro de la narrativa, y que casi siempre suele ser de aceptación, rechazo o resistencia (De Ipola, 1982) por parte de los receptores.

El artículo está organizado en tres apartados. En primer lugar, presento el contexto histórico político que antecede a la promulgación de las tres declaraciones de Barbados. En este mismo apartado despliego el análisis enunciativo de cada una de las tres declaraciones, para tal fin recupero los cuatro elementos de la enunciación señalados previamente –relación locutor audiencia, temporalidad, condición de enunciación y condición de recepción–. En segundo lugar, muestro un ejercicio complementario de análisis de las tres declaraciones de Barbados. Aquí me valgo de tres categorías posestructuralistas: metonimia (Buenfil, 1994), cadena de equivalencia (Laclau y Mouffe, 1987) y aparatos Ideológicos del Estado (Althusser, 1988). Este ejercicio tiene un doble propósito. Por un lado, comprender la operación político-discursiva en cada Declaración y, por el otro, inteligir la construcción simbólica de lo indígena y el imaginario político de igualdad que quedaron sedimentados en dichos documentos. En tercer lugar, presento un par de reflexiones finales acerca de lo indígena (condición simbólica e imaginario político) dentro de las tres declaraciones y su implicación performativa (Butler, 1999) en el campo educativo actual.

## ANÁLISIS ENUNCIATIVO DE LAS TRES DECLARACIONES DE BARBADOS

Cada una de las tres declaraciones buscó atender una cierta demanda. Según mi lectura, en la primera declaración los antropólogos firmantes<sup>5</sup> expusieron las prácticas consecuentes de la Conquista y del dominio colonial que se ejercía sobre las poblaciones indígenas. En la segunda declaración los indígenas firmantes hicieron un llamado a la unidad al interior de dichas poblaciones, en contra de la desindianización promovida por los sectores dominantes. Por último, en la tercera declaración los antropólogos llamaron la atención a los Estados Nación de América Latina para cumplir con las demandas pendientes en las décadas pasadas.

En el cuadro 1 presento el resumen del análisis enunciativo –relación locutor audiencia, temporalidad, condición de enunciación y condición de recepción– que realicé a partir de las tres declaraciones.

En los siguientes subapartados explico de manera detallada los resultados presentados en el cuadro 1. Para ello contextualizo el momento histórico en el que cada declaración fue emitida y posteriormente, continúo con el análisis de los cuatro componentes arriba mencionados.

### **Por la liberación indígena**

Durante la segunda mitad del siglo XX –entre 1950 y 1970– distintos países de América Latina experimentaron un proceso de militarización, cuya peculiaridad fue su condición epocal (Victoriano, 2010). La principal característica de este proceso fue “la progresiva sustitución de la sociedad civil del viejo modelo democrático liberal por una en la que prevalecen los valores y las pautas militares” (Minello, 1976, p. 3), lo cual implicó la cancelación de la centralidad de las instituciones públicas que regulaban la vida política de las naciones. Algunos países que experimentaron esta militarización fueron Paraguay (1954), Brasil (1964 y 1968), Bolivia (1971), Chile y Uruguay (1973), Perú (1975) y Argentina (1976).

<sup>5</sup> La denominación “firmantes” no es despectiva. Por lo contrario, se recupera tal cual fue enunciada dentro de los tres documentos analizados.

■ Cuadro 1. Elementos enunciativos en las declaraciones de Barbados

Elementos	Primera declaración	Segunda declaración	Tercera declaración
Relación locutor audiencia	Acusativa: defensores (antropólogos) – agresores (Estados Nación)	Imperativa: defensores (intelectuales indígenas) – defendibles (poblaciones indígenas)	Imperativa: defensores (organismos internacionales) – defensor (antropólogo)
	Imperativa: defensores (antropólogo) – defendibles (poblaciones indígenas)	Acusativa: defensores (intelectuales indígena) – agresores (Estados Nación)	Imperativa: Defensor (antropólogo) defendibles (poblaciones indígenas)
Temporalidad	Presente-pasado	Presente-futuro	Presente-pasado  Presente-futuro
Condición de enunciación	Política: de autoridad y demanda.  Los antropólogos como portavoces de las poblaciones indígenas	Colectiva y unificadora.  Intelectuales indígenas realizaron un llamado a la unidad de ese pueblo	Política: emancipadora.  Antropólogos llamaron a los Estados Nación a concretar lo que estaba pendiente
Condición de recepción	No identificada en la Declaración	Interpelación exitosa: aceptación a la lucha	No identificada en la Declaración

Fuente: elaboración propia.

En cada uno de estos eventos históricos estuvo presente el ejército y sus tácticas de guerra contra la población civil. Uno de sus principales objetivos fue:

erradicar de la región no sólo el campo político y cultural de la izquierda (comunismo, el utopismo revolucionario, la conciencia crítica, la atmósfera intelectual a través de la cual se nutrieron los partidos políticos de la revolución), sino, principalmente, a los sujetos portadores de dicha cultura: su militancia, el conjunto de hombres, mujeres y niños que se insertaban en el horizonte de sentido que dicha cultura habría construido (Victoriano, 2010, p. 180).

La idea misma de Estado como “aparato” promotor exclusivo del desarrollo económico fue suplida por una estructura supranacio-

nal del capitalismo mundial que, desde entonces, funcionó a manera de articulador de las decisiones políticas y económicas en la región latinoamericana. Un rasgo de la discusión intelectual de esas décadas fue la denuncia del autoritarismo en nombre de los derechos humanos. En palabras de Victoriano (2010), los intelectuales luchaban por el derecho de la vida de todos, más que por la defensa de un proyecto político.

En este contexto, la primera declaración de Barbados<sup>6</sup> fue elaborada en 1971 por un grupo de antropólogos.<sup>7</sup> Los argumentos que presentaron los firmantes se referían a la Conquista y al dominio colonial en el que continuaban viviendo las poblaciones indígenas de América Latina.

La primera declaración de Barbados se integró por cuatro apartados. Por un lado, desarrollando argumentos de crítica hacia los gobiernos latinoamericanos, y por el otro lado, defendiendo lo indígena. En el primer apartado, “responsabilidad del Estado”, los firmantes asumieron tres principios: a) cada nación de América, directa o indirectamente, tuvo implicación en los genocidios y etnocidios de sus regiones indígenas; b) las acciones indigenistas desarrolladas por los gobiernos tendrían por característica estar construidas dentro de un marco colonizador; c) urge la construcción de entidades étnicas específicas con libre organización, que cuenten con asistencia económica, social, educacional y sanitaria, como el resto de la población.

En el segundo apartado, “responsabilidad de las misiones religiosas”, la institución religiosa fue señalada como otra responsable de la imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas. Los firmantes plantearon que las misiones religiosas debían superar los mecanismos de catequización, colonización y europeización ejercidas hacia las poblaciones indígenas; para ello, sugerían poner fin a la competencia existente entre confesiones y agencias religiosas que sólo había generado etnocidio o connivencia con el genocidio.

<sup>6</sup> La primera declaración se aprobó en Bridgetown el 30 de enero de 1971, en el marco del Simposio Fricción Interétnica del Sur No-Andina, el cual fue patrocinado por el Programa para el Racismo del Consejo Mundial de las Iglesias (CMI, Ginebra), la Universidad de Berна (Suiza) y la Universidad de las Indias Occidentales (Barbados). Esta primera declaración estuvo bajo la coordinación de Georg Grümburg. Recuperado de <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/index.html>.

<sup>7</sup> Documento firmado por Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arvelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Monsenyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo Cárdenas, Pedro Agostinho de Silva, Miguel Chase-Sardi, Scott S. Robinson, Silvio Coelho dos Santos, Stefano Várese, Carlos Moreira Neto y Georg Grümburg.

En el tercer apartado, “responsabilidad de la antropología”, los firmantes de la primera declaración manifestaron que la antropología tenía tres deudas históricas con las poblaciones indígenas: 1) liberar ideológicamente a los pueblos indígenas de América Latina; 2) denunciar los casos de genocidio, el carácter colonialista y las prácticas conducentes al etnocidio indígena; y 3) renunciar a ver a estas poblaciones como meros objetos de estudio para la propia antropología.

Finalmente, en el cuarto apartado, “el indígena como protagonista de su propio destino”, los firmantes explicaron que la liberación de las poblaciones indígenas debía estar fundada en una argumentación doble. Primero, que fuese impulsada por ellas mismas; y, segundo, que experimentaran sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa porque de no ser así, se seguiría hablando de un tipo de colonización sofisticada.

Como se expresa en el cuadro 1, en la primera declaración de Barbados identifiqué dos tipos de relación locutor audiencia “nosotros/ustedes”. El primero es acusativo y alude a los defensores antropólogos (locutor) y a los Estados Nación de América Latina, en calidad de agresores. Esta relación se teje en defensa de las regiones indígenas, de su patrimonio e identidad. Al respecto se expuso que “las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes y se emplean para la manipulación y el control de los grupos indígenas en beneficio de la consolidación de las estructuras existentes” (Primera Declaración de Barbados, PDB, 1971, p. 1). El segundo tipo de relación locutor audiencia es imperativo. Se refiere a defensores antropólogos (locutor) y a las poblaciones indígenas en calidad de defendibles (audiencia), por su no inclusión. Lo anterior es visible cuando se enuncia que estas poblaciones tienen derecho a “experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa, sin que estas experiencias tengan que adaptarse o someterse a los esquemas económicos y sociopolíticos que predominen en un determinado momento” (PDB, 1971, p. 5).

La temporalidad que prevalece en esta primera declaración es presente-pasado. Esto puede verse claramente en la cita: “los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales” (PDB, 1971, p. 1). Con

esta declaración los antropólogos afirmaban, y denunciaban, que las poblaciones indígenas han sido sometidas a un dominio histórico que persistía hasta el momento de publicación de dicha declaración lo cual, seguramente, no ha cambiado hasta ahora.

Situados en la temporalidad y en las relaciones locutor-audiencia arriba señaladas, los antropólogos colocaron a las poblaciones indígenas en una condición de defendibles contra las prácticas de sometimiento y colonización del Estado y la iglesia. De acuerdo con el planteamiento anterior, la condición de enunciación fue política en el caso de los antropólogos. Ellos se autoasignaron como portavoces de las regiones indígenas. Esa voz de lo indígena se mostró a manera de autoridad y de demanda para exigir mejores condiciones de vida de dichas regiones, posicionándose frente a los opresores (Estados Nación) para defender la consigna de la liberación simbólica, colonial, etcétera.

Conviene decir que en esta Declaración no fue posible identificar una condición de recepción (aceptación o rechazo) por parte de las regiones indígenas o de los Estados Nación.<sup>8</sup> Sin embargo, llama la atención que no se haya incluido el nombre de algún intelectual indígena dentro de la lista de firmantes.

### **Hacia la unidad de la población india**

La publicación de la segunda declaración de Barbados ocurrió en 1977,<sup>9</sup> durante el mismo periodo histórico que la anterior Declaración. En esta ocasión los firmantes fueron indígenas y antropólogos.

<sup>8</sup> Se asume que en el contenido de esta declaración no hubo alguna “recepción” por parte de las poblaciones indígenas, Estados Nación y organismos internacionales. Sin embargo, no se desconoce que su promulgación representó un parteaguas para el desarrollo del movimiento indígena internacional con el apoyo de distintos organismos no gubernamentales (Weiss, 2000). Ejemplo de lo anterior fue la Declaración de la UNESCO sobre la raza y los prejuicios raciales en 1978; la Declaración de San José de Costa Rica sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina en 1981; el Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los pueblos indígenas de la OEA en 1989; y el Convenio 169 de la OIT en 1989, entre otros.

<sup>9</sup> La segunda declaración fue el resultado de la Segunda reunión de Barbados, la cual se realizó en la Universidad de las Indias Occidentales del 18 al 28 de julio de 1977. Esta reunión se organizó desde el Centro Antropológico de Documentación de América Latina en México y fue auspiciada por el Programa para Combatir el Racismo del Consejo Mundial de las Iglesias de Ginebra. Se documenta que la asistencia a esta reunión fue de cerca de 20 organizaciones indígenas provenientes de 12 países de la región: Federación Shuar de Ecuador, la Comunidad Zapoteca de México, la Nación Amuesha del Perú y el Movimiento Indio de Guatemala (Zapata y Oliva, 2019).

Ellos hicieron notar que las poblaciones indígenas se encontraban bajo un esquema de dominación física y cultural. Entendían por dominación física (local, nacional o internacional) el despojo de tierra y de recursos naturales; los bajos precios en que les compraban sus cosechas o artesanías; los salarios precarios que se les pagaba por realizar alguna actividad laboral para el “no indio”; y, en general, a la violencia física.

Por su parte, según se expresa en esta Declaración, la dominación cultural quedaba consumada cuando en la mente del indígena se establecía que la cultura propia debía superarse, y la cultura del dominador era el nivel más alto de desarrollo.

Con respecto al asunto de dominación, los firmantes propusieron el siguiente objetivo:

Conseguir la unidad de la población india, considerando que para alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en relación con las estructuras sociales y el régimen de los estados nacionales, en tanto se está participando total o parcialmente en estas estructuras. A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización (Segunda Declaración de Barbados, SDB, 1977, p. 13).

Siguiendo la cita anterior, los firmantes llamaron a la unidad regional para que, a través de distintos mecanismos, se erradicara la colonización. Además, asumieron que la consumación de dicho objetivo implicaba la implementación de cuatro estrategias y dos instrumentos. Las cuatro estrategias fueron: 1) adopción de una organización política propia y una ideología en común; 2) definición de un elemento aglutinador para la movilización de la población; 3) reforzamiento de las formas de comunicación interna, y 4) educación de la población en sus idiomas propios, sin descuidar la búsqueda de un idioma común para tener comunicación con otros pueblos. Por su parte, los dos instrumentos fueron: 1) análisis histórico como método de trabajo, al que reconocieron también como un soporte común que permitiera explicar la situación de dominación, y 2) reconocimiento de la cultura propia como condición de unidad.

En cuanto al análisis de la enunciación identifiqué lo siguiente. La condición de enunciación se presentó de manera colectiva uni-

ficadora, a través de un llamado a las poblaciones indígenas para exigir sus derechos. En mi lectura, la “unidad” no es contingente, sino histórica. Representó una forma de pertenencia al grupo étnico y al pueblo indoamericano en general, así como a su aglutinamiento para analizar la situación de exclusión a la que habían sido sometidos por años. Además, se torna interesante que los firmantes indígenas se reconozcan como parte de las estructuras nacionales en la medida en que han sido absorbidos por ese “lugar de plenitud” de lo no indígena.

En la segunda declaración de Barbados la relación locutor audiencia se dio a través de un “nosotros”, caracterizado por defensores de lo indígena (intelectuales indígenas y antropólogos) y unos defendibles (poblaciones indígenas). Esta relación se mostró de dos tipos: imperativa y acusativa. La de tipo imperativa se exemplifica con la siguiente cita: “Hermanos indios: en América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural” (SDB, 1977, p. 1). En la de tipo acusativa, los firmantes argumentaron lo siguiente: “con la tierra se nos han arrebatado también los recursos naturales. La tierra que nos queda ha sido dividida y se han creado fronteras internas e internacionales” (SDB, 1977, p. 1). A pesar de que en esta segunda declaración se identificó a dos sectores dentro del contexto del locutor (intelectuales indígenas y antropólogos), es posible percibirse de que prevalece una emocionalidad empática con la inclusión, la cual está encarnada en las poblaciones indígenas.

Con las citas anteriores asumo que la temporalidad que prevalece es “presente-futuro”. Ésta se explica a partir de las condiciones en las que continuaban viviendo las poblaciones indígenas (dominación física y cultural) y el lugar aspiracional al que se pretendía llegar, lo que incluyó la valoración y respeto a sus condiciones de vida.

Finalmente, esta segunda declaración fue la consumación de la condición de recepción por parte de las poblaciones indígenas. Se reconoció una condición de aceptación de la lucha, de suma a las demandas que se habían vertido en contra de los Estados Nación. En otras palabras, dicha condición de recepción se presentó como un proceso exitoso en la operación de interpellación del sujeto indígena, quien aceptó libremente su sujeción al sistema (Althusser,

1988) y buscó, a la vez, su emancipación para transitar a un lugar de mejora y de desarrollo pleno, el cual ha sido ofrecido desde el *locus* de enunciación dispuesto por el Estado (educación, economía, salud, etcétera).

### Nuevas formas de dominación y explotación

Hacia el final del siglo XX –entre 1980 y 1990– la región latinoamericana enfrentó una aguda situación de crisis, pobreza y marginalidad. Por un lado, esta situación se tradujo en luchas clasistas, y, por el otro, en embates nacional-liberadores por la defensa de grupos oprimidos y marginados.

Un claro ejemplo de lo anterior fue la conocida Teología de la Liberación. Su lucha fue en favor de los sectores oprimidos (minorías indígenas, negros, afroamericanos, mujeres, culturas, religiones, etc.) y perfiló su atención en los excluidos del sistema, quienes se encontraban en condiciones sociales vulnerables (pobres, explotados, víctimas, etcétera). Su marca (Restrepo, 2007) resultó ser una condición de marginalidad económica, social y cultural. La Teología de la Liberación puso el acento en dos vertientes de la pobreza: desarrollista y aspiracional. La primera estaba relacionada con la integración de los pobres a la sociedad moderna, y la segunda, a un lugar privilegiado al que se esperaba “que *llegaran [sic]* a ser sujetos colectivos de una transformación radical de la sociedad actual” (Silva, 2009, p. 105).

Silva (2009) reconoce cuatro dimensiones relacionadas con los orígenes de la Teología de la Liberación: a) teológica, b) eclesial, c) social y d) política. Para efectos de este análisis recuperó únicamente las dos últimas. La dimensión social de la Teología de la liberación estuvo impulsada por la pobreza de América Latina, la cual se concebía como algo intolerable en un contexto de cristianismo y catolicismo, y como una situación superable por parte de los pueblos. Se trataba de un modo de “sentir” la realidad de la pobreza (propia de la fe y de la modernidad). La dimensión política adquirió una perspectiva de independencia, pretendía superar la pobreza y opresión a la que eran sometidos los pueblos indígenas. De acuerdo con Silva (2009, p. 95), “la teoría de la independencia se presentaba, además, como un *plus*: era una teoría social elaborada principal-

mente por científicos sociales de América Latina, en diálogo con las ciencias sociales críticas de orientación marxista”.

La tercera declaración de Barbados (TDB)<sup>10</sup> se promulgó, en 1993, bajo un contexto internacional de la Teología de la Liberación. Los antropólogos firmantes explicaron que, en las décadas anteriores, hubo una voluntad de resistencia de los pueblos indios frente al proyecto de globalización y, al mismo tiempo, se notó la persistencia de diversificadas formas de dominación, explotación y colonización.

En la parte introductoria de la tercera declaración los firmantes explicaron que la globalización generó uniformidad y hegemonización mundial que, hasta en los países dominantes, sólo produjo asimetrías políticas, económicas y sociales. Las consecuencias que reconocieron los firmantes fueron: 1) la diversificación de prácticas de sometimiento; por ejemplo, que los conocimientos vernáculos eran considerados incapaces de resolver distintos problemas respecto de los conocimientos científicos; 2) la privatización de la biodiversidad y las reservas naturales regionales; 3) las pérdidas irreparables de las culturas destruidas por la existencia del racismo y los procesos de desindianización, y 4) un fallido marco jurídico de la vida social de ese momento en América Latina, lo cual desembocó en el incremento del narcotráfico, la pobreza y la delincuencia; los desplazamientos de la población, las matanzas y las epidemias.

En la segunda parte de esta tercera Declaración los firmantes identificaron que las democracias latinoamericanas no lograron generar espacios políticos y jurídico-administrativos idóneos para la valoración y el respeto de los excluidos. De acuerdo con sus reclamos, esta ausencia de certeza impediría la construcción de un mejor futuro para los pueblos indígenas.

Los firmantes partían del supuesto de que la democracia, como filosofía de un sistema social occidental, “se centra en el individuo y excluye a las colectividades como es el caso de los pueblos indígenas.

<sup>10</sup> La tercera declaración se firmó en el marco de la tercera reunión del grupo de Barbados en Río de Janeiro, el 10 de diciembre de 1993. El auspicio de esta reunión estuvo a cargo de la UNESCO (Díez, 2015). Los antropólogos firmantes fueron: Nelly Arvelo de Jiménez, Alicia Barabas, Miguel Alberto Bartolomé, Darcy Ribeiro, Mercio Gomes, Silvio Coelho dos Santos, Carlos de Araujo Moreira Neto, Joao Pacheco de Oliveira, Stefano Várese, Víctor Daniel Bonilla, Esteban Emilio Monsenyi, Salomón Nahmad, Georg Grümburg, Alberto Chirif, Leo Gabriel, Pedro Agostinho de Silva y Rubén Thomaz de Almeida.

De esta manera se ha negado la pluralidad objetivamente vigente en los niveles lingüísticos, sociales, económicos y culturales” (TDB, 1993, p. 2). También reconocieron que algunos organismos internacionales a través de sus lineamientos, informes y convenios<sup>11</sup> habían defendido a los pueblos indígenas del continente y del mundo. En esta materia hicieron un llamado al Banco Mundial, al Banco Interamericano de Desarrollo y al Fondo Monetario Internacional para que sus políticas no afectaran los derechos de los pueblos indígenas.

Por último, los firmantes realizaron un balance entre esta Declaración y las dos anteriores. Condenaron las prácticas etnocidas de las iglesias protestantes, y señalaron que la iglesia católica debía reformular sus prácticas eclesiásticas, como una forma de respeto a las regiones indígenas. Destacaron que hubo avances en la formulación de políticas educativas bilingües e interculturales, pero señalaron que éstas no se habían concretado del todo. Sobre esto último, los firmantes enfatizaron que, independientemente de que los idiomas maternos se tomaban en cuenta para la enseñanza preescolar y la primaria, se convertían en muletas para la adquisición de la lengua dominante, que, al aprenderla, era utilizada para insertarse en una carrera escolar “deculturante”.

La tercera declaración fue firmada únicamente por antropólogos. En el análisis de esta declaración identifiqué una condición de enunciación política emancipadora, a través de la cual los antropólogos llamaron a concretar las deudas en materia de atención a las poblaciones indígenas.

Asimismo, ubique una relación locutor audiencia en la que se involucra un “nosotros” (defensores-defensor) y un “ustedes” (defensor-defendibles). Esta relación es de tipo imperativo, porque llama al cumplimiento de las políticas destinadas a las poblaciones en cuestión. Sobre el primer caso, tanto antropólogos como organismos internacionales jugaron del lado de los “defensores”; los primeros son los denunciantes y los segundos los invitados a continuar en el sendero de la causa defensora. Los firmantes explicaron que “los organismos internacionales debían [sic] estimular a los jefes de los estados latinoamericanos para que ratifiquen y cumplan con las conven-

<sup>11</sup> Algunos convenios fueron: Convenio 169 sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes de la OIT (DOF, 1991) y el Reconocimiento y fortalecimiento del papel de las poblaciones indígenas y sus comunidades.

ciones internacionales de los pueblos indígenas” (TDB, 1993, p. 3). Referente al segundo caso, los defensores (antropólogos) se posicionan del lado de “nosotros” y los defendibles (poblaciones indígenas) del lado del “ustedes”. Los firmantes argumentaron que “los pueblos indígenas tienen derecho innegable a su historia y herencia cultural. Es obligación del Estado y la sociedad civil promover un proceso efectivo y ordenado de devolución de los conocimientos que se han acumulado sobre dichos pueblos” (TDB, 1993, p. 5).

En esta relación identifiqué una temporalidad doble: presente-pasado y presente-futuro. El ejemplo del primer tipo de temporalidad (presente-pasado) es el siguiente:

A más de dos décadas de nuestra primera declaración (1971), los miembros del Grupo de Barbados, reunidos en Río de Janeiro Brasil, para reflexionar sobre la situación de los pueblos indígenas de América Latina, constatamos la persistencia de seculares formas de dominación y explotación que los afectan (TDB, 1993, p. 1).

Comparando lo sucedido en la primera declaración, los firmantes hicieron patente que la dominación y explotación no se erradicaron. La cita anterior fortalece los argumentos señalados en la mencionada Declaración, indicando las ausencias vigentes en materia de atención de las poblaciones indígenas. A su vez, indica la presencia de nuevas maneras de colonización en las que continúan sometidas las poblaciones indígenas.

El ejemplo de la segunda temporalidad (presente-futuro) se expresa en la cita “una construcción democrática de futuro supone el incremento de la presencia y representación de las comunidades culturalmente diferenciadas, y el respeto a sus lógicas políticas, lo que contribuirá a la conformación de sociedades plurales, solidarias y complementariamente articuladas” (TDB, 1993, p. 2). Con esta temporalidad, los informantes plantearon una promesa de plenitud, donde la autonomía y las sociedades solidarias y complementarias se pensaron como la mayor expresión social en la que se esperaba que vivieran las poblaciones indígenas.

Como sucedió en la primera Declaración, en esta tercera Declaración no fue fácil identificar una condición de recepción por parte de las poblaciones indígenas. Lo que se evidencia es una apelación al derecho, una posición moral y un imperativo al Estado.

## Construcción simbólica de lo indígena e imaginario político de igualdad

En el marco del análisis enunciativo anterior me resultó revelador que las declaraciones estuvieran escritas en castellano. Esto podría parecer contradictorio respecto de la lucha por la liberación; sin embargo, es entendible la ausencia de traducción alguna (evidencia documental) debido a la pluralidad lingüística y, en muchos casos, a su inviabilidad, la cual estaba dada por la diversidad de lenguas. No obstante, puede suponerse que hubo algún mecanismo para comunicar estas resoluciones a los sectores monolingües de las poblaciones indígenas. El problema sería que esta diseminación a las bases indígenas no hubiese ocurrido, porque entonces daría la impresión de un tipo de dominación secular que era criticada por los antropólogos firmantes.

Tomando en cuenta el análisis enunciativo, identifiqué tres operaciones político-discursivas, una en cada Declaración. En la primera Declaración, la operación político-discursiva es de inclusión y de autoasignación (voz de los indígenas). Dicha operación se teje en función de la acusación, la denuncia o el rechazo de un proceso de desvalorización histórico, discriminación y exclusión de lo indígena. En la segunda Declaración, la operación es de inclusión. Con ella los intelectuales indígenas lucharon por la autonomía, defender lo propio y visibilizar a las poblaciones indígenas ante un tipo de desvalorización social a la que estaban sometidas. Finalmente, en la tercera Declaración la operación política fue de inclusión y valoración de lo diferente. Aquí se incorporó la palabra (legítima) de los organismos internacionales como una manera de fortalecer esos reclamos.

Esta reiteración se desprende de los reclamos previos en materia de atención a las poblaciones indígenas. En las anteriores declaraciones se hizo notar el descontento por la exclusión y la discriminación hacia dichas poblaciones. La crítica a la inclusión y no desdeño de lo indígena, dejó de manifiesto la pregunta barthesiana “¿por qué la crítica proclama periódicamente su impotencia o su incomprendión?” (Barthes, 1999, p. 22). Conviene recordar que los antropólogos, en la primera y en la tercera declaración, fueron contundentes al afirmar que la antropología debía renunciar a ver a las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio. Convendría indagar si actualmente se ha avanzado en materia de no cosificación de lo indígena como objeto de estudio antropológico.

En las tres declaraciones de Barbados, antropólogos e intelectuales indígenas se agruparon para evidenciar las faltas que se habían cometido contra estas poblaciones. Dicho lo anterior, y partiendo de que el acto de la enunciación encierra una multiplicidad de significaciones, observé que en las tres declaraciones se recurre constantemente a la metonimia. Entiendo por ella la “operación por la cual un término puede ser reemplazado por otro sin modificar sustancialmente el significado inicial, dado que se establece una relación de contigüidad entre los términos” (Buenfil, 1994, p. 46).

Enseguida muestro una cita de cada Declaración, en la que identifiqué la metonimia.

Los antropólogos tienen la obligación de aprovechar todas las coyunturas que se presenten dentro del actual sistema para actuar a favor de las comunidades indígenas. Cumple al antropólogo denunciar por todos los medios los casos de genocidio y las prácticas conducentes al etnocidio, así como volverse hacia la realidad local para teorizar a partir de ella, a fin de superar la condición subalterna de simples ejemplificadores de teorías ajenas (PDB, 1971, p. 4).

Es necesario conservar y reforzar las formas de comunicación interna, los idiomas propios, y crear a la vez un medio de información entre los pueblos de diferente idioma, así como mantener los esquemas culturales básicos especialmente relacionados con la educación del propio grupo (SDB, 1977, p. 3).

En este sentido, el concepto de pueblo corresponde a poblaciones humanas socialmente organizadas, étnicamente definidas, culturalmente distintas y dotadas de una dimensión espacial que es su territorio (TDB, 1993, p. 6).

En los testimonios anteriores identifiqué a la metonimia a través del reemplazo de dos paquetes de nociones. El primer paquete en términos de colectividad. Es posible sustituir la noción “comunidades indígenas” por “propio grupo”, o por “pueblo” sin que se vea afectado el sentido mismo del enunciado. El segundo paquete, en términos de configuración, en la que es posible cambiar la noción “esquemas culturales básicos” por “realidad local”. Ambos casos

están ligados con la manera en que las poblaciones indígenas son vistas y subjetivadas desde un afuera (antropólogos, no indígenas, indígenas intelectuales, etc.), aunque sería ingenuo pensar que con el reemplazo de nociones es posible comprender la totalidad de la enunciación, o al menos la construcción simbólica de lo indígena y su condición política de igualdad.

En estas condiciones, la metonimia advierte la presencia de cadenas de equivalencia que aportan significaciones respecto de la construcción simbólica en la que me concentro. Así, “dos o más términos, para ser equivalentes, deben ser diferentes (de lo contrario se trataría de una simple identidad) pues la equivalencia sólo existe en el acto de subvertir el carácter diferencial de esos términos” (Laclau y Mouffe, 1987, p. 218).

Un primer ejemplo de cadena equivalencial está conformado por los términos “comunidades indígenas”, “condición subalterna”, “comunicación interna”, “pueblos de diferente idioma”, “propio grupo”, y “pueblo”. Éstos no pueden reemplazarse de manera estricta, pero pertenecen a un mismo campo simbólico de constitución enunciativa. Al interior guardan una relación de contigüidad acerca de lo que se está defendiendo, en este caso, las posibilidades de los pueblos indígenas para desarrollarse como sujetos políticos libres.

En otros ejemplos que no son citados en este artículo por su extensión, pero que son fácilmente identificables en las tres Declaraciones, encontré dos cadenas de equivalencia más. La primera, sobre las poblaciones indígenas: “poblaciones tribales”, “poblaciones aborígenes”, “explotados”, “sociedades indígenas”, “culturas aborígenes”, “grupos indígenas”, “etnia”, “conocimientos vernáculos”, “indio”, “entidades étnicas”, “hermanos indios”, “población india”, “nosotros”, “nuestro pueblo”, “idiomas”, “pueblos indoamericanos”, “dominados”, etcétera. La segunda cadena de equivalencia señaló a los opresores, en términos antagónicos. A estos sujetos se les reclamó y señaló por ser promotores de la violencia hacia las poblaciones indígenas. Las nociones identificadorias son: “sociedades nacionales”, “metrópolis imperialistas”, “explotadores”, “minoría oligárquica”, “Estado”, “genocidas”, “no indio”, “blanco”, “minoría blanca”, “criollos”, “neoliberales”, “colonizadores”, etcétera.

En ambas cadenas de equivalencia –poblaciones indígenas y opresores– hay una pretendida perpetuidad de un discurso vertical,

de unos que están abajo (poblaciones indígenas) y otros que mantienen, a los anteriores, en un yugo político y social (los no indígenas). En esta lucha, ese yugo es motivo de quebrantamiento sólo por los sectores que están “abajo” y sus defensores.

Acerca de la configuración de lo indígena, reconocí que en las tres declaraciones de Barbados hay una recurrente alusión a tres Aparatos Ideológicos del Estado (AIE): escuela, religión y medios de comunicación.<sup>12</sup> Por Aparatos Ideológicos del Estado se entenderá “un cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas” (Althusser, 1988, p. 14).<sup>13</sup>

En las tres declaraciones estos AIE tienen la finalidad de reproducir relaciones de explotación, sometimiento y dominación de los sujetos a través de distintos canales, instrumentos de control y agentes de la ideología (Althusser, 1988). De acuerdo con los planteamientos althusserianos, estos aparatos existen para asegurar una lucha de clases, principalmente entre la burguesía y el proletariado. En función del análisis a las tres Declaraciones, ubiqué la lucha de clases en un espacio de interacción de los Estados Nación latinoamericanos y las poblaciones indígenas.

En los párrafos subsecuentes ejemplifico la manera en que funcionan estos tres AIE –escuela, religión y medios de comunicación–. Para ello me valgo de otros recortes enunciativos, recuperados en las tres Declaraciones. En el caso de la escuela identifiqué dos hallazgos, uno en la segunda y otro en la tercera Declaración, respectivamente.

El sistema educativo formal que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad de nosotros, preparándonos así para ser más fácilmente explotados (SDB, 1977, p. 1).

Si bien hasta ahora la educación oficial ha sido instrumentada por el Estado y entidades privadas y religiosas para determinar la descaracterización étnica, la escuela puede llegar a convertirse en un

<sup>12</sup> Recurrir a los Aparatos Ideológicos del Estado, no implica desconocer las críticas al reproducciónismo althusseriano de dichos aparatos.

<sup>13</sup> De acuerdo con Althusser (1988), otros Aparatos Ideológicos del Estado son: familiar, jurídico, político, sindical, de información y cultural. Sin embargo, éstos no son analizados en este artículo debido a que en la evidencia empírica no se mencionaron.

factor de producción cultural, en la medida en que los indígenas se apropien efectivamente de ella para sus propios intereses históricos (TDB, 1993, p. 5).

En estas citas se señaló a la escuela como un espacio de reproducción ideológica del Estado. En función a ello, los maestros bilingües jugaban el rol de agentes de la ideología para descaracterizar la condición étnica y cumplir con los objetivos de la educación de ese siglo.

Según el primer relato en la escuela se reproduce, igualmente, una cierta superioridad a través de los contenidos que se privilegian para la enseñanza. El segundo relato destaca la necesidad de que la escuela emane de los pueblos indígenas y, por tanto, sea considerada como una aliada en la reproducción cultural de dichos pueblos. En este caso es importante destacar que se abre una posibilidad de interpellación y se deja a libre elección de las poblaciones indígenas para “educarse”, en todo caso, en el esquema de escolarización oficial de los países latinoamericanos.

El segundo aparato ideológico que se identificó en las declaraciones es la religión. El ejemplo que recuperé corresponde a la segunda declaración de Barbados.

La obra evangelizadora de las misiones religiosas en la América Latina corresponde a una situación colonial imperante. La presencia misionera ha significado una imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las poblaciones aborígenes (SDB, 1977, p. 2).

En términos althusserianos, los agentes de la ideología fueron misioneros y sacerdotes. Al tratarse de una obra evangelizadora estos agentes, además de cumplir con “la transformación de las almas”, continuaron abundando en la situación colonial del indígena desde la esfera religiosa.

El tercer aparato ideológico que hallé fue medios de comunicación, particularmente lo ubiqué en la segunda declaración de Barbados. “Los medios masivos de comunicación sirven como instrumen-

tos para la difusión de las más importantes formas de desinterpretar la resistencia que oponen los pueblos indios a su dominación cultural” (SDB, 1977, p. 1). Conforme a lo dicho, y en función a los planteamientos de Althusser (1988), es posible señalar la existencia de pequeños burgueses, quienes serían los encargados de asegurar que los medios de comunicación dieran cumplimiento al mandato gubernamental. Además, estos medios fungieron como una suerte de enaltecedores de la cultura dominante frente a las poblaciones indígenas, lo que continúa presentándose hasta ahora en todo el mundo.

En la segunda declaración se mencionó que la desindianización también era llevada a cabo por la acción de las políticas indigenistas, las cuales generaban “procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales o internacionales, misiones religiosas, etcétera” (SDB, 1977, p. 1). Sin embargo, en este caso y recurriendo nuevamente a Althusser (1988), la política indigenista no podría considerarse un Aparato Ideológico del Estado. Más bien se trató de un instrumento que vigilarían tanto los funcionarios y empleados (cargos medios) como los administradores y políticos (agentes de la represión), con la finalidad de dar legitimidad y cumplimiento a dicha política indigenista.

Sobre las tres declaraciones puedo plantear tres consideraciones más. La primera consideración alude a que en la primera y la tercera Declaración los antropólogos enlistaron una serie de estrategias, mecanismos e instrumentos que, según ellos, les permitiría a las sociedades indígenas asegurar su bienestar social, político, económico, etc. Al respecto, ¿acaso asumir lo que es mejor para otros (desprotegidos, excluidos, minorizados) no es referirse a un tipo de violencia simbólica? Según los planteamientos de Zizek (2008), este tipo de violencia, que se presentó por parte de los defensores hacia los defendibles, se corporalizó en el lenguaje y en sus distintas formas de expresión –algunas enunciativas y otras institucionales–, en la imposición de un cierto universo de significación entre el cómo deberían vivir, ser y desenvolverse las poblaciones indígenas, y lo que los Estados Nación y organismos internacionales debían hacer para mantener el bienestar social de dichas poblaciones.

La segunda consideración es que, si bien en la primera y la tercera Declaración se hacen visibles los nombres de los antropólo-

gos, también es cierto que en el caso de la segunda Declaración los nombres de los firmantes no se expusieron. El único señalamiento al respecto fue: “participaron alrededor de 20 indígenas y 15 antropólogos”. Lo anterior podría considerarse una ingenua obviedad o, en otro sentido, quizá se trate de una extremista tolerancia liberal. Me refiero a esto último, en alcance a los planteamientos de Zizek (2008), a una manera contundente de defender a las poblaciones indígenas, planteando una suerte de distancia, de tolerancia “de lejos”, al no incluir el nombre de los participantes indígenas al momento de firmar. En estricto sentido, las poblaciones indígenas, cuya construcción simbólica fue de defendibles, quedaron sumidos en una nueva relación de opresión en la medida que su voz resultó intrusiva a la voz de los antropólogos. La ausencia de los nombres de los indígenas, en la segunda declaración de Barbados, destacó un tipo de inocente invisibilización.

La tercera consideración es que, el análisis sobre la condición simbólica y el imaginario político de igualdad de lo indígena, identificó que las poblaciones indígenas se concibieron como sectores “en falta”, a quienes se les pretendía dotar de un bienestar enviable. Esto último puede notarse en los testimonios siguientes:

La estructura interna de nuestros países dependientes los lleva a actuar en forma colonialista en su relación con las poblaciones indígenas, lo que coloca a las sociedades nacionales en la doble calidad de explotados y explotadores. Esto genera una falsa imagen de las sociedades indígenas y de su perspectiva histórica, así como una autoconciencia deformada de la sociedad nacional (PDB, 1971, p. 1).

La dominación cultural puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse ... La dominación cultural se realiza por medio de la política indigenista, en la que se incluyen procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales o internacionales, misiones religiosas, etcétera (SDB, 1977, p. 1).

Así como durante siglos se le exigió a cada etnia integrarse e incorporarse a las inefables bondades de una vida nacional muy mal definida (TDB, 1993, p. 1).

Uno de los principales medios para lograr ese estadio de plenitud fue la escolarización. “El sistema educativo formal que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad de nosotros, preparándonos así para ser más fácilmente explotados” (SDB, 1977, p. 1). En tal caso, la condición indígena fue construida en términos relacionales y antagónicos con lo no indígena. Lo anterior quedó ejemplificado a través de distintas cadenas de equivalencia que presenté en párrafos anteriores, pues “lo que está fuera de la norma, de la ley, del fallo, es lo que moviliza la atención” (Miller, 2011, p. 56).

## A MANERA DE CIERRE

El análisis enunciativo de las tres declaraciones de Barbados me permite plantear reflexiones finales. Lo indígena funcionó como el sector defendible; este lugar articula el resultado de las luchas por el derecho de la vida de todos (derechos humanos) en aras de lograr que las poblaciones indígenas gestionaran su propio desarrollo y el bienestar social, es decir, emanciparse de su condición de oprimidos, excluidos, colonizados e invisibilizados.

A partir del análisis enunciativo puedo decir que la construcción simbólica, aún vigente en nuestros días, clasifica y cosifica a ciertas poblaciones por su marcaje histórico, cultural y social. Su acción ha sido aporética (Derrida, 1998), es decir, pone al descubierto las diferentes formas de exclusión desde una posición ingenua de inclusión.

Por su parte, el imaginario político de igualdad quedó resuelto en la medida en que la configuración de lo indígena como sectores “defendibles”, y como sujetos políticos de resignificación, “estructuran (y penetran) el imaginario colectivo” (Buenfil, 1994, p. 55) hasta hacerlo ley, de manera performativa. El cuestionamiento que de esto resulta es el siguiente ¿De qué manera esa huella histórica en las tres declaraciones de Barbados –condición simbólica e imaginario político– opera en las actuales políticas educativas (multi, inter o transculturales) de América Latina?

En conclusión, la construcción simbólica de lo indígena y el imaginario político de igualdad, en las tres declaraciones de Barbados, están construidas de manera vertical para plantear un tipo de relación simétrica, a la que quizá las poblaciones indígenas no querían llegar, o tal vez, no de esa forma. En otras palabras, no hay “indígena” y “no indígena”. Hay personas que enuncian y que son enunciadas; que, al aceptar la interpellación, se someten discursivamente y excluyen políticamente. Hay autoasignación y proliferación de sentidos de un discurso que continúa vigente en distintos países de América Latina.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Barthes, R. (1999). *Mitologías*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Benveniste, E. (1997). *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI.
- Bhabha, H. (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bonfil, G., Mosonyi, E., Aguirre, G., Arizpe, L., y Gómez, S. (1977). La declaración de Barbados II y comentarios. *Nueva Antropología*, II(7), 109-125.
- Buenfil, R. (1994). *Cardenismo: Argumentación y antagonismo en educación*. México: DIE-Cinvestav-IPN/CONACYT.
- Butler, J. (1999). *El género en disputa*. Nueva York: Routledge.
- De Ipola, E. (1982). *Ideología y discurso populista*. México: Folio Ediciones.
- Derrida, J. (1998). *Aporías*. Barcelona: Paidós.
- Díez, A. (2015). *Etnocidio y alta vulnerabilidad en las tierras bajas de Bolivia (para entender las desigualdades extremas)*. Bolivia: Fobomade.
- Dietz, G., y Mateos, L. (2013). *Interculturalidad y educación intercultural en México. Un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. México: SEP/CGEIB.
- DOF (1991). Convenio No. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. México: OIT.
- Foucault, M. (1968). Hablar. En *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (pp. 83-125). México: Siglo XXI.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: FCE.

- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. Ciudad de México: FCE.
- Miller, J. (2011). *Cuando el Otro es malo...* Buenos Aires: Instituto Clínico de Buenos Aires/Paidós.
- Minello, N. (1976). La militarización del Estado en América Latina: un análisis de Uruguay. En *La militarización del Estado en América Latina* (pp. 3-41). México: El Colegio de México,
- Pérez-Ruiz, M. (2009). ¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones. En L. Valladares, M. Pérez-Ruiz y N. Zárate (coords.), *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia* (pp. 251-288). México: Juan Pablos.
- Primera Declaración de Barbados (PDB) (30 de enero de 1971). Recuperado de [http://servindi.org/pdf/Dec\\_Barbados\\_1.pdf](http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf).
- Restrepo, E. (2007). Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio. *Jangwa pana*, (5), 24-35.
- Segunda Declaración de Barbados (SDB) (28 de julio de 1977). Recuperado de [\(s/a\)](http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_2.pdf) (1993).
- Silva, S. (2009). La teología de la liberación. *Teología y vida*, L(1-2), 93-116.
- Tercera Declaración de Barbados (TDB) (10 de diciembre de 1993). Recuperado de [http://servindi.org/pdf/Dec\\_Barbados\\_3.pdf](http://servindi.org/pdf/Dec_Barbados_3.pdf)
- Victoriano, F. (2010). Estado, golpes de estado y militarización en América Latina: una reflexión histórico política. *Argumentos*, 23(64), 75-193.
- Weiss, W. (2000). América Latina en tiempos de globalización II: cultura y transformaciones sociales. En D. Mato, X. Agudo e I. García (coords.), *Tiempos de globalización y nuevas alianzas políticas* (pp. 151-174). Caracas: CIPOST/Universidad Central de Venezuela.
- Zapata, C., y Oliva, E. (2019). La segunda reunión de Barbados y el Primer congreso de la cultura negra de las Américas: Horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina. *Revista de Humanidades*, 39, 319-347.
- Zizek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.