

Identidad y cultura en los líderes indígenas latinoamericanos

GLORIA ALICIA CAUDILLO FÉLIX*

Introducción

En este trabajo me propongo recuperar mi experiencia de investigación en el análisis del discurso de intelectuales o líderes indígenas latinoamericanos, con la intención de reflexionar sobre los principales elementos identitarios, culturales y simbólicos que están presentes en los textos analizados. A partir del planteamiento de Clifford Geertz, que conceptualiza a la cultura como una urdimbre de tramas de significación que el hombre ha tejido y por lo tanto el análisis de la cultura debe ser una ciencia interpretativa en busca de significaciones¹, he tratado de desentrañar los procesos de significación que se expresan en actores involucrados en procesos de resistencia y movilización. Mi acercamiento ha sido principalmente a los discursos y prácticas de líderes de movimientos indígenas y por ello he tenido que penetrar en imaginarios y símbolos que remiten a cosmovisiones distintas a la de la cultura dominante.

Para abordar la problemática, me he acercado a los estudios culturales y poscoloniales latinoamericanos que conciben a la cultura a partir de una relación de conflictividad en donde los sujetos se ubican en distintas posiciones de poder y están marcados por relaciones culturales asimétricas. Desde esta perspectiva la cultura no es algo estático sino en construcción y movimiento, sin dejar de lado que existe una matriz cultural de larga duración que es resignificada permanentemente a partir de procesos de resistencia, apropiación y negociación, marcados por lo que Aníbal Quijano ha llamado “colonialidad del poder”. Como señalan Santiago Castro Gómez y Oscar Guardiola, desde los estudios culturales la cultura es vista como “campo de batalla” (Wallerstein), como un proceso de negociación del poder social. “Nadie “tiene” ni “recibe” cultura ni se “humaniza” a través de ella, porque ésta es un intercambio (no consensuado) de signos mediante el cual los actores “negocian” (yo añadiría “disputan”) su identidad con los poderes hegemónicos.”²

Acercándome a los sujetos

En los discursos y las prácticas de las y los líderes indígenas latinoamericanos se observa un continuum entre cultura-poder y política. En esta relación, la memoria colectiva es recuperada, repensada y resignificada desde las necesidades del presente y a partir de

* Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos, Universidad de Guadalajara, glocafe@hotmail.com

1 Véase de Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, GEDISA, 1995

2 “Geopolíticas del conocimiento o el desafío de “impensar” las ciencias sociales en América Latina” en *La reestructuración de las Ciencias Sociales en América Latina*, Bogotá, Editorial CEJA, 2000, p. xxxv

una visión de futuro sustentada en elementos utópicos que son desplegados y potenciados en una relación decir-hacer, pensar-actuar. En esa relación de continuum los dirigentes indígenas recuperan mitos y utopías de manera explícita e implícita.

Al adentrarnos en el análisis cultural y sus significaciones, expresados en los discursos de líderes de movimientos indígenas, inevitablemente surgió la problemática de la identidad y la memoria. Observamos que en el caso de los sujetos indígenas hay una permanente reafirmación de su identidad y una recuperación de la memoria colectiva, que es resignificada en el presente y proyectada hacia el futuro desde una visión cíclica de la realidad, en el que tiempo y espacio son renombrados y utilizados desde un movimiento en espiral que busca trastocar el orden actual.

Esta característica se puede constatar en el discurso de Natalio Hernández, indígena mexicano, quien en su artículo “Más allá de los 500 años”³ se desplaza del presente al futuro, al “más allá”, luego vuelve al presente para lanzarse hacia el pasado, al inicio de esos 500 años donde se da el choque cultural y retornar de nuevo al presente, con la intención de generar una espiral que trastoque la realidad y trascienda el ciclo adverso de los 500 años, a partir de una visión circular en la que los tiempos interactúan desde el presente potencial y desde donde se llama a la acción para “trascender las relaciones asimétricas”.⁴

Evo Morales también nos proyecta la imagen de la espiral cuando en el discurso de toma de protesta al ganar la Presidencia por primera vez, cuestiona la persecución política que tuvo por parte del Parlamento boliviano “Recuerdan algunos compañeros que Evo es asesino, Evo es narcotraficante, Evo es terrorista. Yo dije en ese momento me estarán expulsando, pero voy a volver con 30, 40 parlamentarios, si es posible 70, 80. Lo que dije un día en el 2002 se ha cumplido”⁵ Como señalo en el análisis que hago de su discurso, estas frases proféticas de Evo proyectan la visión cíclica del tiempo andino y se percibe un movimiento circular que genera la imagen de

una espiral en el que se regresa con más fuerza cada vez y en el momento adecuado y potencial, y que es similar a la frase atribuida a Túpac Katari, líder aymara, quien al momento de morir sentenció: “yo muero, pero volveré y seré millones”⁶.

Por otra parte, Luis Macas señala que: “uno de los valores fundamentales de nuestros pueblos...es la identidad”⁷ y para este intelectual indígena ecuatoriano, doctor en antropología y fundador de la Confederación Nacional de Comunidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, la lucha por la identidad es lucha política, ya que es una manera de resistir al poder y a sus distintas expresiones y también de confrontar la cultura homogeneizadora dominante.

Y desde esa identidad los pueblos indígenas también ofrecen sus valores de reciprocidad, solidaridad y comunitarismo para construir un mundo más justo y equitativo. Ubican la lucha cultural e identitaria como lucha ideológica-política y epistémica en la que hay una disputa de construcción de sentidos pero también un esfuerzo por generar formas de pensamiento plurales. Y desde esa lucha, en el área andina proponen la construcción de Estados Plurinacionales y de sociedades interculturales en el que se pueda expresar la diversidad cultural de los pueblos latinoamericanos en igualdad de condiciones. Su propuesta ha sido estampada en las Constituciones de Bolivia y Ecuador, que han sido producto de Asambleas Constituyentes. La puesta en práctica de estas Constituciones no están exentas de dificultades ya que perviven en la sociedad viejos esquemas culturales marcados por la discriminación, el racismo y la intolerancia, así como grupos de poder que defienden sus intereses en alianza con monopolios extranjeros.

En el análisis del discurso he podido comprobar, en el caso andino, que sus líderes despliegan y potencian la memoria insurreccional en la que está presente el mito del Inkarrí (el Rey Inca que regresará a liberarlos) y la utopía del pachakuti (mundo- vuelco) que trastocará el desorden vigente provocado por los colonizadores, entendida la utopía como voluntad de construir un futuro alternativo, como señala Fernando Ainsa, y que en el caso andino se alimenta del pasado⁸. Incluso en la práctica política

3 Véase el libro de Natalio Hernández, *In tlahtoli, in ohtli. La palabra y el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas*, México, Plaza y Valdés, 1988

4 Véase el análisis del texto de Natalio Hernández en el capítulo “Natalio Hernández y el rostro de Amerindia en el Nuevo Milenio” de mi libro *El discurso indio en América Latina*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, 2005

5 Evo Morales, *Discursos*, 31 de enero de 2006. Disponible en <http://www.aporrea.org>. Acceso 12 de marzo 2006

6 Véase mi artículo titulado “De la resistencia a la toma del poder: el discurso de Evo Morales ante el Congreso”, en *Revista Perspectivas*, V32, jul-dic, 2007, Sao Paulo. UNESP,

7 En su artículo: “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales” en Pablo Dávalos (Coordinador), *Pueblos indígenas, Estado y Democracia*, Buenos Aires, CLACSO 2005

8 Véase el artículo sobre el concepto de utopía de Fernando Ainsa “El

de los movimientos indígenas se expresa esa utopía, al dar ese nombre a organizaciones tanto de Bolivia (Felipe Quispe-Movimiento Pachakuti) como de Ecuador (CONAIE-Movimiento político Pachacuti).

En el movimiento zapatista se expresa también la utopía del cambio con la recuperación que hace el subcomandante Marcos del mito “El sureste en dos vientos: una tormenta y una profecía”⁹ en el que se manifiesta la esperanza maya de construir un mundo mejor a partir de una tormenta que le de su lugar al viento de abajo que sólo sopla en cañadas y que es proyectada también en el “Mito de la Guacamaya” o “La Historia de los Colores”, en el que se señala que en un principio el mundo puro gris era pero los dioses se pusieron de acuerdo y estamparon los colores en el mundo y para que no se perdieran los pusieron en la guacamaya que en un principio era gris y rabona, para recordarnos que todos los colores deben de tener su lugar.¹⁰ En el análisis de los mitos indígenas podemos observar un diálogo con el pasado desde las necesidades del presente para construir el futuro. Por eso, al igual que la memoria, los mitos están en permanente movimiento y son resignificados en función de las necesidades colectivas y del diálogo que establecen desde un presente potencial.

En el análisis de los discursos de líderes indígenas pude observar el desplazamiento que hacen entre una cultura y otra, con la intención de resignificar y legitimar la suya, en un permanente diálogo con el otro cultural y al mismo tiempo buscando legitimar y visibilizar la propia. Para detectar con mayor claridad los elementos simbólicos y de significado que emitían estos sujetos, recuperé el concepto de umbral o límite entre dos espacios (en este caso entre dos culturas) en el que ellos se sitúan para interactuar entre un mundo y otro y ese cruce de fronteras lo ubiqué en la zona sagrada o liminal que es el campo de la actividad ritual donde el mundo se invierte, como señala Edmund Leach.¹¹

También observé que tanto su identidad como su cultura se potenciaban con la instrumentación de un símbolo nuclear o “denso” (Geertz,Turner)¹² que buscaba generar

destino de la utopía como alternativa” en **América Latina: democracia, pensamiento y acción**, México, UNAM-CCYDEL-PYV, 2003, p.24

9 En el Suplemento *Perfi* de *La Jornada*, 27 de enero de 1994

10 Sobre la “Historia de los Colores” puede consultarse la página: <http://www.cedoz.org>, 27 de diciembre de 1994

11 En el libro **Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos**, Madrid, Siglo XXI, 1993, p.19

12 De Víctor Turner veáse el libro **La Selva de los Símbolos**, Madrid, Si-

poder para disputar al otro cultural las significaciones desde una postura ideológico-política, reivindicadora de propuestas y demandas. En este sentido, la cultura en el caso de estos sujetos es un instrumento de lucha que es reproducida pero también resignificada y movilizada en la relación decir-hacer, teoría-práctica. La lengua dominante cumple también esta función, ya que al utilizarla se comunican con la cultura occidental pero también entre ellos, ya que como señala Rigoberta Menchú, sus lenguas fueron fragmentadas por la colonización y no se pueden comunicar, ni siquiera en el caso en el que hay una misma matriz cultural como con los mayas.

Situados en la zona liminal, las y los líderes indígenas se desplazan de una cultura a otra para establecer un puente de comunicación y reordenar el mundo desde las necesidades de los pueblos indígenas, pero en el caso de líderes espirituales observamos un discurso más marcado por lo religioso, que se manifiesta en la oposición sagrado-profano y en la reivindicación de su propia espiritualidad. En todos los casos se recurre a las mismas estrategias discursivas mediadas por el ritual y se asumen como profesionales de la palabra, ya que en el mundo indígena la palabra tiene un gran valor, como en el Popol Vuh, libro sagrado de los mayas.

Para incursionar en los discursos de los líderes indígenas, tuve que desplegar una estrategia interdisciplinaria en el que rebasé fronteras con el fin de aproximarme lo más densamente posible a sus culturas. En ese sentido fue imprescindible recuperar elementos de análisis de la antropología, la sociología, la historia de las mentalidades y la historia cultural, los estudios culturales y postcoloniales, la literatura, el análisis del discurso y sobre todo a la producción de conocimientos que los propios sujetos me ofrecían, buscando superar la visión fragmentaria y entender sus concepciones metafóricas y de continuum en el que naturaleza-cultura-mundo sobrenatural están estrechamente articulados, lo mismo que el tiempo y el espacio.

Observé también el gran valor que le dan al tiempo que es instrumentado de distintas maneras para generar poder y aunque en todos los casos responde principalmente a una concepción cíclica, cada sujeto lo recrea y manipula de distintas maneras, articulando el tiempo largo y corto, el tiempo del origen, el tiempo de la colonización, el tiempo lineal de las luchas y el tiempo cósmico que engloba todo desde el presente, que todo lo permea por-

glo XXI, 1990 y de Clifford Geertz el libro ya citado, **La Interpretación de las Culturas**.

que es sagrado.¹³

Igualmente, a partir del análisis de la cultura, la identidad y la memoria he tratado de ver la heterogeneidad que se expresa en el interior de los propios movimientos en el que es muy diferente la experiencia de las mujeres indígenas que se sienten invisibilizadas y que han comenzado a construir un discurso propio y a valorar su identidad. Ellas interpelan y cuestionan los elementos culturales que las afectan, pero también recuperan y resignifican su memoria.

Otro elemento importante es que al movilizarse, las mujeres andinas retoman prácticas de larga duración al ponerse adelante y encabezar las movilizaciones, ya que detonan en ellas la memoria guerrera prehispánica, cuando las mujeres dirigían grupos de cientos de hombres al hacer la guerra. Esta práctica la pude observar también en el movimiento de Sendero Luminoso, donde las mujeres reproducían la parte más radical del liderazgo femenino andino.¹⁴

La visión cíclica de la cosmovisión indígena es traducida por las mujeres en la recuperación de la tradición oral y escrita (como el Popol Vuh) en la utilización de símbolos y metáforas que remiten a lo femenino y a la sabiduría ancestral, en el cuestionamiento a la masculinización del lenguaje político en sus movimientos y en la crítica a la falta de congruencia masculina en la visión de complementariedad hombre-mujer (chacha-warmi). Un mensaje quechua recuperado por las líderes es “con las dos manos se amasa el pan”, otro es Qhari sapa ma’atinmanchu, que significa “los hombres no pueden solos” y “No caminos enfrente mío, no te retrases, caminemos juntos” de Mauricia Castro, indígena xicaque de Honduras.¹⁵

En todos los análisis de documentos escritos por intelectuales indígenas se observa el uso de categorías propias, que remiten a una cosmovisión particular pero también que muestra la gran similitud cultural que hay entre mapuches, quechuas, aymaras, o mayas, así como una memoria similar de resistencia de larga duración marcada

por la colonización y la búsqueda de descolonización en todos los planos de la realidad. También se observan diferencias en función de los distintos contextos históricos en el que se enmarcan discursos y prácticas.

Así, constatamos las diferencias entre el movimiento ecuatoriano y el zapatista, las especificidades en el caso boliviano que tiene a su vez elementos en común con los ecuatorianos, la radicalidad en el caso del movimiento senderista peruano, el despliegue de estrategias discursivas y las prácticas de resistencia de los líderes mapuches. También a nivel continental podemos ver las diferencias en las posturas político ideológicas y en las estrategias de poder entre los distintos movimientos indígenas, que tienen que ver con contextos específicos y con las experiencias acumuladas en cada país, pero también las similitudes en sus demandas y propuestas y en la recuperación de la memoria colectiva continental, así como en la necesidad de renombrar a América desde el origen. (Abya Yala, Nuestra América, La Otra América, Wallmapu)

El buen vivir o el vivir bien

Actualmente ha emergido desde el área andina (Ecuador y Bolivia) el Buen Vivir (Sumak Kawsay en quichua ecuatoriano) o Vivir Bien (Sumaq Qamaña en aymara boliviano), con el que se han identificado la mayoría de los pueblos indígenas latinoamericanos, ya que es una propuesta alternativa de civilización que desde la cosmovisión indígena ofrece una respuesta a la crisis del capitalismo, expresada en la depredación de la naturaleza, la injusticia, la desigualdad, el individualismo y las asimetrías culturales. En un estrecho diálogo con intelectuales y organizaciones occidentales, como el movimiento altermundista y los ecologistas, los líderes indígenas buscan trastocar las condiciones de dominación, legitimar sus culturas y ofrecer la posibilidad de un mundo en equilibrio.

Ese movimiento o desplazamiento en la zona liminar, desde la que los intelectuales indios retoman valores de su cultura y se la ofrecen al mundo y al mismo tiempo recuperan valores occidentales que respondan a las necesidades de sus pueblos, con el Buen Vivir o Vivir Bien, asume una propuesta integral a partir de la resignificación y actualización de sus culturas en función de las necesidades del presente, desde la recuperación de valores del pasado para ofrecer un futuro armónico para todos. Igualmente se potencia un liderazgo latinoamericano en el que los dirigentes de distintos pueblos y países se reúnen para poner en común la concepción que cada cultura tiene de ese Buen Vivir o Vivir Bien con el fin de enriquecerlo y lanzar una propuesta al mundo y a sus propias colectividades a fin de que sean congruentes con esos valores ancestrales recuperados a través de la tradi-

13 Las reflexiones anteriores surgieron en mi tesis de doctorado **El discurso indio en América Latina**, que fue publicada el 2005 por la Universidad de Guadalajara

14 En mi libro **Perú: etnia, política y violencia**, México, Universidad de Guadalajara, 1994

15 Véase mi artículo “El discurso de las mujeres en los movimientos indígenas”, en el libro **Portadores de utopías: actores y resistencias en la globalización**, Gloria Caudillo (Coordinadora), México, Universidad de Guadalajara, 2007

ción oral y desde la práctica cotidiana.

El Buen Vivir no es un concepto solamente sino que desde las características culturales indígenas implica decir y hacer. Por eso cada reflexión y propuesta que hacen, la recuperan de la propia experiencia y buscan volver a ella para actualizarla y mejorarla. Aceptan que hay mucho por hacer tanto en el interior de sus comunidades como en las sociedades nacionales, porque el Buen Vivir implica lucha político-cultural para acabar con la desigualdad, las asimetrías y las injusticias y trabajar día con día para construir un mundo en el que quepan todos los mundos como señalan los zapatistas.

¿Y qué dicen las mujeres indígenas del Buen Vivir? En el III Foro Social Américas realizado en la ciudad de Guatemala del 7 al 12 de octubre se organizó la mesa de mujeres indígenas mayas: “Hacia el Buen Vivir, hacia vivir en armonía” y en ella la compañera Hermelinda señalaba:

*Estamos luchando junto a la madre naturaleza, pues hemos sido excluidas, invisibilizadas por un Estado racista, autoritario y machista. Nos hemos juntado con pensamientos y sentimientos, hacia un nuevo amanecer, construyendo el **Buen vivir** que es vida digna, hacer muchas cosas, cambio de actitudes, de comportamiento, transformación del Estado, redistribución equitativa de bienes de nuestro país. Es vivir en armonía y equilibrio. Es el respeto a todos los elementos. Nos arrebataron hasta el tiempo: tiempo para pensar, para platicar, para dedicarnos a la escritura, tiempo para indagar los movimientos del cosmos.¹⁶*

Cómo podemos observar, para las mujeres mayas, el Buen Vivir es integral, e implica no sólo armonía con la naturaleza, con quien se sienten identificadas pues la ven como un ser vivo y como dadora de vida igual que ellas, sino cambios y demandas que pasan por la transformación y descolonización del Estado, de la sociedad y de ellas mismas como indígenas. Al señalar que “nos hemos juntado con pensamientos y sentimientos, hacia un nuevo amanecer” hay una recuperación del Popol Vuh, libro sagrado de los mayas y está presente la utopía del construir un nuevo orden en el que esté presente el Buen Vivir como principio rector. La recuperación del tiempo que - manifiesta Hermelinda - les ha sido arrebatado y es muy importante en la cultura maya, es un elemento fundamental para su desarrollo cultural desde la vida cotidiana.¹⁷

La mirada de las mujeres sobre el Buen Vivir o Vivir Bien nos lleva a problematizarlo desde su densidad y en torno a los elementos en los que se identifican con los hombres, pero también a partir de las aportaciones que ellas hacen situadas en un lugar asimétrico tanto en el interior de sus comunidades y movimientos, como en la relación con las sociedades nacionales. Y al ser una propuesta de larga duración pero en construcción y movimiento, se le resignifica y reinventa en función de las necesidades del presente, pero retomando el pasado para potenciar el futuro de sus pueblos.¹⁸

Una mirada colectiva del Buen Vivir, la podemos ver en el texto coordinado por Fernando Huanacuni Mamani titulado: **Buen Vivir/Vivir Bien Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas**, y publicado por la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), en el que recupera las reflexiones de varios líderes indígenas. En el documento se define el Vivir Bien o Buen Vivir desde la perspectiva de distintos pueblos y se le asocia con la identidad y los valores indígenas dentro del tiempo largo de resistencia pero también desde la vida cotidiana de las comunidades. Vivir Bien se articula con las demandas y utopías indígenas y se diferencia del “vivir mejor” como nos señala Huanacuni:

*El Vivir Bien no es lo mismo que el **vivir mejor**, el **vivir mejor** es a costa del otro. **Vivir mejor** es egoísmo, desinterés por los demás, individualismo, sólo pensar en el lucro. Porque para **vivir mejor** al prójimo se hace necesario explotar, se produce una profunda competencia, se concentra la riqueza en pocas manos...El Vivir Bien está reñido con el lujo, la opulencia y el derroche; está reñido con el consumismo. No trabajar, mentir, robar, someter y explotar al prójimo y atentar contra la naturaleza posiblemente nos permita **vivir mejor**, pero eso no es Vivir Bien, no es una vida armónica entre el hombre y la naturaleza.¹⁹*

Observamos en estos párrafos que el Vivir Bien se afirma frente al *vivir mejor*, que además se escribe con minúsculas para destacar su negatividad y su falta de valores frente a la propuesta indígena de armonía con la naturaleza y entre los seres humanos, escrita con mayúsculas. Está implícita también la crítica al capitalismo, a través de pa-

buen vivir” en Revista Electrónica: **Contextualizaciones Latinoamericanas**, Año 1 Número 2, enero-junio 2010

16 Las citas fueron retomadas de mi cuaderno de notas en la mesa de trabajo de las mujeres indígenas en las que estuve presente y la que comenzó con una ceremonia espiritual maya.

17 Véase mi artículo: “Pueblos Indígenas y Naturaleza: La alternativa del

18 Estas reflexiones las hago en mi ponencia escrita para el Congreso SOLAR realizado en Costa Rica del 2 al 5 de noviembre de 2010 titulada: “Reflexiones sobre el Buen Vivir o Vivir Bien: Sumak Kawsay, Sumaq Qamaña, Balu Wala”

19 Véase el libro en la página: <http://www.minkaandina.org>, p.9

labras como explotar, riqueza, competencia, consumismo, individualismo, confrontada con la recuperación de los valores andinos: ama sua, ama quilla, ama llulla (no robar, no mentir, no ser ocioso) que, según la perspectiva de Huanucani no son cumplidos por parte de esta concepción capitalista del *vivir mejor*.

Algunas reflexiones finales

Desde la articulación entre cultura-política y poder, y en un proceso de resistencia, apropiación y en casos como el de Bolivia de toma del poder, los líderes indígenas *disputan* al sistema capitalista valores, símbolos, utopías y proyectos, con la finalidad de revertir el proceso de dominación y colonización iniciado con la conquista y mantenido durante más de quinientos años. Y con la propuesta del Buen Vivir (Sumak Kawsay) o Vivir Bien (Sumaq Qamaña) se busca ofrecer una respuesta integral que trastoque las estructuras de dominación para construir un mundo mejor para todos a través de la lucha cotidiana y desde los espacios comunitarios, nacionales y globales.