

01082

1



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO
DOCTORADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

EL DISCURSO INDIO EN AMÉRICA LATINA

297958

TESIS

QUE PRESENTA

GLORIA ALICIA CAUDILLO FÉLIX

PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

TUTOR:

DR. RICARDO MELGAR BAO

CONSULTORES:

DRA. LILIANA WEINBERG

DR. ANTONIO GARCÍA DE LEÓN

MÉXICO, DICIEMBRE DE 2001



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

El tesoro más grande
que tengo en la vida
es la capacidad de soñar.
En los momentos más difíciles
en las situaciones más duras y complejas
he sido capaz de soñar
con un futuro más hermoso.

Rigoberta Menchú

AGRADECIMIENTOS

Antes que nada deseo agradecer la permanente asesoría y el acompañamiento que me ofreció en estos años del Doctorado Ricardo Melgar Bao, así como las observaciones puntuales y los préstamos de valiosos materiales que contribuyeron a potenciar mi pasión por el tema trabajado. Agradezco también el apoyo de Ricardo para participar en eventos y publicar avances de mi tesis, así como sus exigencias y motivaciones para seguir adelante en este arduo proceso de descubrimiento.

A Liliana Weinberg agradezco de corazón su sensibilidad y su ternura, así como los lúcidos comentarios que de manera constante hizo sobre cada capítulo de mi trabajo, a pesar de las grandes responsabilidades que como mujer plena y entregada, asumió en la Universidad.

A Antonio García de León, que en los momentos necesarios, a pesar de sus múltiples ocupaciones, confió en mi trabajo.

Con mucho cariño agradezco a mi querido maestro de licenciatura y maestría y asesor de tesis de licenciatura, Mario Miranda Pacheco, por haber despertado en mí el interés por el área andina y por haber revisado cuidadosamente mi trabajo con la entrega y pasión que lo caracteriza.

A José Alejos agradezco enormemente sus agudas y detalladas observaciones, así como la responsabilidad y profesionalismo que asumió en la revisión de mi trabajo.

A Hernán Taboada por sus atentos comentarios que me hicieron reflexionar sobre el polémico tema indígena. También agradezco a Rafael Pérez Taylor por su paciencia en estos meses a pesar de su gran actividad académica. He intentado responder a todos los comentarios, aunque la responsabilidad de la tesis la asumo personalmente.

Un reconocimiento especial al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el apoyo económico brindado para cursar mi doctorado.

No puedo dejar de lado tampoco el apoyo de la Universidad de Guadalajara y específicamente del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos para la realización de esta investigación.

Esta tesis la dedico con cariño a mis hijos Santiago, Esteban y Gonzalo por haber aguantado mis angustias y por haberme acompañado en mis arranques emotivos cada vez que descubría algo nuevo en mi trabajo. Santiago: espero que descanses un rato de mi trajinar académico, porque desde chiquito recuerdo tu voz diciéndome: ¿Cuándo terminas tesis?. Y ya van tres. También Servando tiene mucho que ver y le agradezco su paciencia.

Tampoco puede faltar mi agradecimiento a Adalberto, Fela y Lidia por su amistad incondicional y a Eria y Rafael por su cariñosa hospitalidad y afecto.

Finalmente agradezco a la vida por permitirme existir, descubrir sus olores, imágenes, sonidos y sabores y más que nada a los indios que me permitieron recordar que en medio del dolor, todavía hay una luz de esperanza.

EL DISCURSO INDIO EN AMERICA LATINA

Gloria Alicia Caudillo Félix

Doctorado en Estudios Latinoamericanos. UNAM

Las celebraciones del Quinto Centenario del descubrimiento de América detonaron la conciencia indígena y potenciaron la interacción de distintos movimientos latinoamericanos, que desde ámbitos locales y nacionales irrumpieron en espacios supranacionales para lanzar contrapropuestas y demandas a las sociedades nacionales y a la comunidad internacional.

El objetivo de mi investigación fue analizar el discurso de los intelectuales indios, con la finalidad de penetrar en su racionalidad cultural y en su visión política, ubicar la manera en la que construyen sus argumentaciones en su papel de intermediarios culturales y detectar las principales propuestas que ofrecen a nuestras sociedades.

Para el análisis, escogí textos de intelectuales de Chile, Guatemala y México, así como documentos elaborados en encuentros indígenas latinoamericanos. El estudio lo hice desde una perspectiva interdisciplinaria que tomó en cuenta el análisis del discurso y de la cultura y el análisis histórico, con la intención de detectar los principales elementos simbólico culturales y dilucidar la dinámica interna y la relación del texto con el entorno cultural.

En los documentos analizados pude observar similitudes en la manera de elaborar el discurso, en las categorías y símbolos que proyectan los autores y en el papel de intermediarios que asumen. Ellos buscan mostrar que son portadores de valores ancestrales, pero también recuperan conceptos de la cultura dominante y plantean demandas para buscar un lugar equitativo para sus pueblos en las sociedades nacionales.

THE INDIAN DISCOURSE IN AMERICA LATINA

Gloria Alicia Caudillo Félix

Doctorado en Estudios Latinoamericanos. UNAM

The "Quinto Centenario" celebrations of the discovery of America detonated the indigenous conscience and potentiated some interaction of Latin America movements, that from local and national ambits, burst in supranational spaces to launch demands and counterproposals to the national society and the international community.

It was the objective of my investigation to analyze the intellectual Indians discourse, with the purpose of penetrate their cultural rationalism and their political view, to find the constructive way of their argumentations on their cultural intermediary role and detect the main proposals that they offer to our societies.

For the analysis, I choose texts of intellectuals from Chile, Guatemala y México, as soon as documents elaborated in Latin American Indian encounters. I made the study since a interdisciplinary perspective that took the discourse and culture analysis and the historical analysis, with the intention of detect the main cultural symbolisms and to elucidate the internal dynamic and the relation of the texts with the cultural environment.

On the analyzed documents I could watch equalities between the way of fabricate the discourse, the category and symbols that the authors projected and the role as mediators that they assume. They are looking to show that they are the carriers of ancestral values, but they recover too, concepts from the dominant culture and plant demands to find an equal place for their people on their national society.

ÍNDICE

Introducción	1
Aproximación al tema	
Metodología	
Organización del trabajo	
Capítulo I	
Marco histórico conceptual	14
Un breve recuento histórico	
Los intelectuales indios	
Capítulo II	
La Declaración de Quito y el encuentro de los pueblos indios	36
Introducción	
Análisis del texto	
Conclusiones	
Capítulo III	
El discurso de los líderes espirituales de Abya Yala	67
Introducción	
Análisis del texto	
Conclusiones	
Capítulo IV	
Discurso indio y resistencia cultural. La Primera Cumbre de Pueblos Indígenas	109
Introducción	
Análisis del texto	
Conclusiones	

Capítulo V		
Aproximación al discurso de Rigoberta Menchú		134
	Introducción	
	Análisis del texto	
	Conclusiones	
Capítulo VI		
Aucán Wilkamán y el pueblo mapuche		162
	Introducción	
	Análisis del texto	
	Conclusiones	
Capítulo VII		
Natalio Hernández y el rostro de Amerindia en el nuevo milenio		191
	Introducción	
	Análisis del texto	
	Conclusiones	
Conclusiones generales		220
Documentos		231
Bibliografía		258

INTRODUCCION

Aproximación al tema

Mi interés por estudiar el discurso indio latinoamericano, y específicamente el de los intelectuales o pensadores que actúan en espacios internacionales, pero que han emergido en torno a movimientos indígenas locales y nacionales, surge de haberme aproximado en investigaciones previas, primero al proceso organizativo del campesinado boliviano, más tarde a las manifestaciones simbólico-culturales expresadas en el discurso y la acción política de Sendero Luminoso en el Perú y por último al discurso de varios ensayistas mexicanos que a lo largo del siglo XX reflexionaron sobre la realidad indígena.

Los acercamientos constantes al tema, también se plasmaron en estudios comparativos entre Perú y Bolivia o entre Perú y México, así como en el análisis del discurso de Hernando Alvarado Tezozómoc en la época colonial e Ignacio Manuel Altamirano en el México independiente.

La intención principal de esas investigaciones ha sido entender históricamente el efecto que la colonización y la continuidad de un sistema de dominación han tenido sobre los pueblos indios, así como los mecanismos de resistencia que les han permitido mantener su identidad. Mi interés también se ha centrado en mostrar la potencialidad y los valores que sustentan los pueblos indios y sobre todo la capacidad que tienen de reconstruir su memoria colectiva desde las necesidades del presente y ofrecernos alternativas plurales de sociedad a partir de su propia cosmovisión.

El objetivo principal de esta investigación fue analizar el discurso de los intelectuales indios, con la finalidad de penetrar en su racionalidad cultural y en su visión política, ubicar la manera específica en la que construyen sus argumentaciones al desplazarse de un mundo a otro en su papel de intermediarios culturales y detectar las principales propuestas que ofrecen a nuestras sociedades nacionales. Originalmente la

intención era aproximarme únicamente a documentos escritos por líderes de organizaciones o intelectuales profesionistas o “modernos”, que hubieran tenido acceso a las universidades o a cierto grado de educación formal. Pero a lo largo de mi investigación decidí incorporar la lectura de un documento escrito por líderes espirituales, ya que me da cuenta que los intelectuales “tradicionales” también habían irrumpido en las sociedades nacionales como intermediarios culturales y asumían en algunos casos un rol político y que desde la defensa y reivindicación de su religiosidad, incorporaban las necesidades de sus pueblos, cuestionaban a la sociedad dominante y elaboraban una serie de demandas comunes a la de otros líderes de organizaciones indígenas.

En cuanto al título de mi trabajo, pude observar que al incorporar el término “indio” y no el de “indígena” me he adscrito inconscientemente a las posturas más radicales del movimiento indígena, que han señalado la necesidad de liberarse utilizando el calificativo que les fue dado por los conquistadores. Por otro lado, el interés por analizar el discurso indio en América Latina, responde a mi formación latinoamericanista desde la licenciatura y a la necesidad académica, en el doctorado, de delimitar un campo de estudio especializado.

Pero al adentrarme en el análisis de los documentos descubrí en ellos una identidad múltiple que se desplaza de lo indio a lo indígena, de lo latinoamericano a lo americano y hasta a la comunidad mundial. Por otro lado, en algunos textos analizados participaron dirigentes indígenas de toda América y del mundo entero, por eso a lo largo de mi análisis los nombro indistintamente como indios o indígenas aunque ellos recurren a uno y otro término para redefinir su identidad.

Esto no significa que lo latinoamericano se diluya como una dimensión central para abordar el tema indio o indígena, pero su sentido se ha reconstruido a lo largo de mi trabajo de investigación. Porque, aunque escogí textos representativos de intelectuales indios de Chile, Guatemala y México, así como documentos elaborados en encuentros en los que predominan líderes de organizaciones indígenas latinoamericanas, los discursos rebasan límites entre países y en torno a identidades culturales se mueven desde lo local a lo global. Este constante movimiento de fronteras sin duda responde a que los pueblos

indígenas, a través de sus dirigentes, se han ido identificando entre sí desde los espacios locales hasta conformar un movimiento global que involucra a todos los pueblos originarios, aunque sin dejar de lado su pertenencia a América Latina y su identificación con otros sectores populares de nuestros países.

En ese sentido pude observar que en esta etapa de globalización que vivimos, los latinoamericanistas también nos hemos ido redefiniendo frente a los otros y sin dejar de sentirnos parte de una región a la que reivindicamos, reconstruimos nuestra identidad y nos inscribimos como parte de un escenario y una comunidad mundial. Por otra parte, desde los espacios académicos, hoy más que nunca, es pertinente escudriñar en el escenario latinoamericano para detectar las potencialidades que proyectan los discursos y prácticas de los distintos sujetos sociales para la construcción de sociedades incluyentes y verdaderamente democráticas.

Mi posición como latinoamericanista se inscribe en el debate actual sobre lo heterogéneo, lo múltiple y lo local que se expresa dentro del ambiente académico internacional y regional, pero desde la necesidad de dar cuenta de las especificidades de los discursos de actores indios en los que están presentes distintas dinámicas de resistencia cultural, que se oponen en el plano del pensamiento y los valores a los códigos culturales dominantes.

Desde esta perspectiva intenté rastrear, por un lado, la heterogeneidad cultural que se expresa en los textos y por otro, los elementos de identidad y de unidad que proyectan los autores en el plano consciente y en el no consciente, a partir de sus experiencias de lucha y del papel liminal que asumen en los discursos. La idea ha sido romper con el "metadiscurso globalizador"¹ que sigue reproduciendo asimetrías de poder y encasilla o determina a los sujetos en aras de la heterogeneidad y la diferencia. Porque, como señala Liliana Weinberg al analizar el discurso de *Los Ríos profundos* de José María Arguedas, más que hacer una "descripción objetiva" se trata de interpretar, de desentrañar el significado de esa heterogeneidad que a partir de la categorización de Antonio Cornejo Polar, "traduce la relación asimétrica de dos universos socioculturales distintos y opuestos"²

Lo mismo puedo señalar del arco temporal, ya que los documentos se seleccionaron tomando en cuenta el detonar de la conciencia y la organización indígena con la cercanía del Quinto Centenario del descubrimiento de América, pero al adentrarme en ellos, aunque sin duda se inscriben y expresan una medida de tiempo corto - los años noventa - deambulé con los autores por las distintas dimensiones del tiempo: lineal, coyuntural, largo, circular y cósmico.

La defensa de la identidad "pura" del indio me condujo en las primeras lecturas a buscar la originalidad de su discurso intelectual y lo que lo diferenciaba del otro cultural, pero poco a poco me di cuenta de que los autores de los documentos se desplazaban de un mundo a otro y que en ese ir y venir se apropiaban de la otra cultura y redimensionaban la suya. En ese sentido, los mismos textos me hicieron cambiar de rumbo y me condujeron a la necesidad de buscar la lógica discursiva y argumentativa presente en esos desplazamientos culturales, aunque sin dejar de mantener la idea que los mismos discursos me ofrecieron, de que esa movilidad se daba desde las necesidades actuales de sus pueblos y desde la pertenencia en cada caso a una matriz cultural que expresaba una determinada cosmovisión.

En el análisis de los documentos, más que remitirme a sustentar teorías acabadas y comprobar hipótesis cerradas, intenté penetrar en las manifestaciones culturales y en la identidad de los intelectuales indios, expresada en estrategias discursivas y en simbolismos generadores de poder y de acción que – desde la zona liminal en la que se sitúan- tienen como finalidad trascender las relaciones de dominación actuales y ofrecer un lugar equitativo a los pueblos indígenas en los escenarios sociales locales, nacionales e internacionales.

Es importante señalar que los textos analizados están escritos en español, por lo que los autores, en su papel de "pensadores" de sus pueblos, elaboran sus argumentaciones en estrecho diálogo y confrontación con el discurso dominante, pero al mismo tiempo son como señala Guillermo de la Peña "generadores de identidades y definidores de culturas":

...ellos (los intelectuales indios) [...] articulan el discurso étnico, delimitan grupos (vis-a-vis "los otros") rescriben su historia y formulan la "unidad" de la cultura: y esta tarea sólo puede entenderse al situarlos en el punto de contacto entre lo externo y lo

interno, entre las raíces del pasado y los vendavales del presente.”³

La utilización del español por parte de los intelectuales indios responde por un lado a que su discurso va dirigido a sensibilizar a las sociedades nacionales y a la comunidad internacional, pero también porque la mayoría de estos textos fueron elaborados en reuniones internacionales en las que participaron representantes de diferentes países que sólo se pueden comunicar en ese idioma, ya que sus lenguas originarias tienen características más bien locales y han estado subordinadas a la lengua dominante. En este sentido, en su papel de mediadores que actúan en espacios supranacionales, el español, que es el idioma común que dominan, también se convierte en vehículo de comunicación privilegiado que contribuye a potenciar su identidad hacia adentro y a redefinirse colectivamente frente a los otros, a partir de estrategias discursivas compartidas.

Todos los textos analizados fueron escritos dentro de la dinámica de celebraciones del Quinto Centenario que operaron como detonante del proceso organizativo indígena y crearon el clima propicio para que los líderes indígenas irrumpieran en espacios internacionales y pusieran en común las condiciones de dominación de sus pueblos.

Metodología

El estudio de los documentos se ha hecho desde una perspectiva interdisciplinaria que ha tomado en cuenta diferentes aproximaciones al análisis del discurso y de la cultura. La intención ha sido hacer una lectura “densa”⁴ o de significación cultural de los textos, con la finalidad de detectar los principales elementos simbólico-culturales que se expresan en el discurso del autor o los autores, tratando de dilucidar tanto su dinámica interna, como la relación que establecen con su entorno cultural. En ese sentido, hemos ido del texto al contexto, con el fin de enriquecer históricamente el análisis y no dejarlo en los marcos cerrados del discurso. Robert Darnton señala que sólo entendemos el sentido de las cosas dentro del marco que ofrece la cultura.

Por ello debería ser posible que el historiador descubriera la dimensión social del pensamiento y que entendiera el sentido de los documentos relacionándolos con el

mundo circundante de los significados, pasando del texto al contexto y regresando de nuevo a éste hasta lograr encontrar una ruta en un mundo mental extraño.⁵

Pero también hemos analizado el texto en sí mismo, con el fin de rastrear el sentido que guarda como un todo, sin encerrarlo en moldes estructuralistas, como pretende la semiótica de Greimas que se queda en los marcos cerrados del discurso, o la sociocrítica de Edmond Cross que baja a la realidad una vez que se ha hecho totalmente el análisis del texto.⁶

Se ha rastreado en los documentos la lógica argumentativa del autor o los autores, en la que se halla implícita una visión del mundo y una concepción del poder, así como propuestas de acción para transformar las relaciones de dominación. Vemos el discurso en el caso de un autor como la proyección de una individualidad, pero más que nada por su pertenencia a un sujeto colectivo que reproduce una determinada visión del mundo, sin dejar de tomar en cuenta que el discurso indígena apela más a la colectividad que al individuo. Esto no implica que el autor no proyecte su experiencia y formación individual y que su argumentación no esté teñida de un estilo personal. En ese sentido, buscamos las constantes culturales indígenas que se proyectan en el discurso, pero también la apropiación cultural que se hace a partir de necesidades conceptuales de individuos que se han erigido como intermediarios culturales de sus pueblos, frente al mundo occidental con el que interactúan.

Para encontrar el significado profundo del texto, fue necesario hacer una lectura minuciosa, por lo que separamos los párrafos por lexías o unidades de lectura⁷, pero también recurrimos a la búsqueda de los procesos discursivos y a la ubicación de las microsemióticas, entendidas como un conjunto de signos que remiten a un discurso específico,⁸ con el fin de desentrañar las posturas ideológicas y las relaciones de poder que proyecta el documento.

Edmund Leach nos expresa que los signos

...no se presentan aislados; un signo es siempre miembro de un conjunto de signos contrastados que funcionan dentro de un contexto cultural específico (...) un signo sólo transmite información cuando se combina con otros signos y símbolos del mismo contexto.⁹

Leach recupera el análisis de las oposiciones binarias que hace Lévi-Strauss al señalar que tanto los signos como los símbolos adquieren significado si se combinan y se diferencian de otro signo o símbolo opuesto. Pero también el símbolo por sí mismo, a diferencia de cualquier signo, tiene su propio sentido. Por eso, en la búsqueda de significación del texto abordamos especialmente el símbolo y la metáfora, ya que según Geertz, ellos remiten de manera "densa" a una cultura específica, son depositarios de poder y cohesionadores de una identidad colectiva. Como señala Victor Turner, cada símbolo tiene su sistema de sentidos y los símbolos rituales especialmente tienen como característica la condensación. Según el mismo autor, los símbolos son fuerzas que inducen a los grupos a la acción e implican cohesión y continuidad cultural. Pero al mismo tiempo, los símbolos son polisémicos y asumen sentido en su relación u oposición con otros símbolos.

Al adentrarme en la dimensión simbólica, busqué romper con la visión lineal de los analistas del discurso, que como Barthes o Greimas se aproximan a los textos de principio a fin en su cadena de significaciones, pero no vuelven a éstos para encontrar su sentido profundo, ni redimensionan el análisis a partir de la interacción, representación y desconstrucción que los autores establecen con el contexto cultural en el que están inscritos.

La aproximación al discurso intelectual indio ha sido una búsqueda constante e inacabada en la que cada texto me fue dando pautas de cómo leerlo y lo que debía buscar y encontrar en él. Por eso, cada discurso analizado ha tenido un camino y un final específico, aunque sin dejar de mostrar algunas constantes presentes en los otros textos. Y es que, como señala Robert Darnton, "la interpretación cultural es un trabajo de traducción entre yo y el otro".¹⁰ En algunos textos me tuve que adentrar en el manejo de los colores y dialogar con autores que los recuperan en sus análisis antropológicos,¹¹ para poder encontrar el sentido simbólico y metafórico que el documento proyectaba.

La intuición, vinculada al análisis profundo del discurso, fue muy importante en mis lecturas. En algunos momentos me dejé llevar por mi visión individual y de género y en otros me mimeticé con los chamanes analizados para "visualizar" imágenes o para

transportarme entre el tiempo y el espacio como ellos y poder entenderlos. A ratos fui una con el universo, a ratos fui fragmentos y en algunas ocasiones me "iluminé" después de tercas y exhaustivas lecturas de los textos. Al abrirme a la intersubjetividad con el otro, descubrí la milpa y el rayo, la ceiba y la montaña. Fui con los indígenas raíz y corazón, pájaro multicolor, buscadora de sueños y utopías.

Comencé rastreando la originalidad y pureza cultural india y poco a poco fui descubriendo el sentido humano de todos y las coincidencias entre quienes buscamos un "mundo en paz" como los sabios mayas del Popol Vuh, un mundo de igualdad y justicia, que implica acción, lucha y movimiento.

Con el fin de entender la dinámica del discurso de los intelectuales indios recuperé el concepto de umbral o límite entre dos espacios¹² en el que ellos se sitúan para interactuar entre un mundo y otro, y el cruce de fronteras lo ubiqué en la zona sagrada o zona liminal que es el campo de la actividad ritual donde el mundo se invierte.¹³

Intenté ser puente de otros puentes, intermediaria cultural de otros intermediarios culturales, puerta de ingreso a un mundo poco conocido desde adentro. Incursioné en los símbolos como depositarios de poder, me ubiqué en el centro del cosmos al amparo de los cuatro puntos cardinales y en el punto de encuentro entre el arriba y el abajo para trastocar el orden imaginariamente.

En la búsqueda por comprender lo que me ofrecían los textos, me adentré en el origen de las culturas con Mircea Eliade¹⁴ e incursioné en la memoria con Le Goff¹⁵ para entender un mundo aparentemente ajeno pero tan cercano a nosotros. Me acerqué a lo sagrado, a la espiritualidad humana y al rito con los especialistas religiosos¹⁶ y descubrí a partir de la lectura de Le Goff sobre el occidente medieval, lo "maravilloso" de la percepción del universo en la cosmovisión indígena.¹⁷

Al navegar en esa perspectiva multidisciplinaria y circular, la aproximación a cada texto fue también para mí un maravilloso aprendizaje que me ayudó a romper fronteras y a entender la enorme dificultad que entrañaba abordar la complejidad del discurso intelectual indio desde mis limitaciones culturales y subjetivas. Pero al situarme yo también en la "zona liminal" y deambular por los dos mundos en sentido inverso,

buscando el sentido profundo de los textos a partir de la comprensión y del encuentro con el otro, también desde mis propias coincidencias y necesidades utópicas, ese discurso se fue haciendo cada vez más comprensible y cercano, hasta que mi análisis logró desentrañar y tejer el colorido especial de cada documento.

Organización del trabajo

La investigación está organizada en siete capítulos. En el primero se ofrece un marco histórico-conceptual en el que se intenta dar cuenta del contexto en que se sitúan los intelectuales indios, polemizar con posiciones de algunos autores que se aproximan al tema, e incorporar percepciones de los mismos intelectuales estudiados. Los tres siguientes capítulos analizan el discurso de documentos escritos a partir de reuniones celebradas en distintos países de América Latina entre 1990 y 1993. Se seleccionaron textos representativos de la diversidad indígena latinoamericana, en los que se proyectan también elementos culturales similares y utopías comunes. El primero de estos tres capítulos, que están sustentados en el análisis de documentos indígenas, se titula La Declaración de Quito y el encuentro de los Pueblos Indios. La lectura exhaustiva de las conclusiones del *Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios*, celebrado en Quito, Ecuador del 17 al 21 de julio de 1990, en el que participaron delegados de veinte países de América, nos permitió adentrarnos en la enorme densidad cultural del texto, en el que se observa la proyección de categorías culturales propias del mundo andino, pero también una recuperación de conceptos externos que son instrumentados en función de las necesidades de los pueblos indígenas.

El siguiente capítulo, titulado *El discurso de los líderes espirituales de Abya Yala (América)*, incursiona en el análisis del documento elaborado a partir de *El encuentro Mundial de Embajadores Religiosos*, celebrado en La Paz, Bolivia, del 19 al 23 de junio de 1992. En este interesante texto, los autores proyectan un discurso religioso que, desde la zona liminal, opone lo sagrado a lo profano, el orden al desorden y la vida a la muerte, con la finalidad de demostrar que los pueblos indígenas son portadores de armonía,

mientras los conquistadores fueron portadores de violencia, muerte y desorden y llegaron a estas tierras a profanar el espacio y el tiempo sagrado.

El capítulo cuarto, titulado "Discurso indio y resistencia cultural, La Primera Cumbre de Pueblos Indígenas", analiza el tercer documento seleccionado, que fue elaborado por líderes de organizaciones indígenas con motivo de la celebración de la *Primera Cumbre de Pueblos Indígenas*, en Chimaltenango, Guatemala, del 24 al 28 de mayo de 1993. En el texto observamos que los autores, situados en la cumbre de la montaña, símbolo central de la cultura maya, e instrumentando el tiempo y el espacio, oponen al caos planetario un proyecto de vida y paz

Los tres últimos capítulos son análisis de ensayos individuales elaborados por intelectuales indios de Chile, Guatemala y México, pertenecientes a las culturas mapuche, maya y náhuatl. La característica común de los autores, es que han surgido de movimientos indígenas locales y desde esos espacios han irrumpido en el ámbito nacional e internacional, para reivindicar los derechos colectivos de sus pueblos. El primer ensayo individual, escrito por Rigoberta Menchú, se titula "Nuestra América 500 años" y en él encontramos la elaboración de un discurso intercultural re creador del tiempo y preñado de símbolos que nos remiten a la cosmovisión maya. Sustentada en el principio de reciprocidad, Rigoberta busca tender un puente entre una cultura y otra para conjurar el desorden actual y lograr el equilibrio a partir de las necesidades de los pueblos indígenas, pero también pensando en el bien de todos.

El siguiente texto, elaborado por Aucán Wilkamán, líder mapuche, se titula "Situación actual y perspectivas de futuro de los Pueblos Indígenas". El discurso de Aucán se organiza a partir de estructuras paralelas en las que se expresa la visión dual mapuche, sustentada en relaciones de oposición y complementariedad. Pero también observamos que el discurso del autor está permeado de conceptos occidentales, ya que a partir de distintos argumentos jurídicos retomados del derecho internacional, busca mostrar la legitimidad de los pueblos indígenas y que éstos son sujetos de derechos colectivos.

El último capítulo se titula "Natalio Hernández y el rostro de Amerindia en el nuevo

milenio" y en éste se ha seleccionado el artículo "Mas allá de los 500 años" en el que nuestro autor, de origen náhuatl, analiza las implicaciones de la Conquista en los pueblos indígenas y a través del manejo de oposiciones, complementariedades y paradojas, busca trascender el ciclo adverso de los 500 años. Mediante un desplazamiento constante en el tiempo y el espacio, Natalio pretende revertir el proceso de dominación, para que las culturas indígenas afloren con toda su potencialidad en los distintos espacios sociales.

Todos los capítulos están redactados de manera uniforme en introducción, análisis del texto y conclusiones. En la introducción he pretendido dar un panorama, en el caso de documentos colectivos, del contexto del evento, así como del proceso organizativo en el que éste se inscribe y en los textos individuales retomé una somera biografía de los autores, con la finalidad de ubicar quiénes son, en que organización indígena participan y a que grupo étnico pertenecen. En las conclusiones de cada capítulo busqué recuperar el sentido del texto a partir de una recapitulación que contempló: a) Dónde y cómo se sitúan los intelectuales indios, b) La función que cumplen en la intermediación, c) El tipo de discurso que elaboran, d) Las dinámicas argumentativas que proyectan, e) las categorías y valores que recuperan en su desplazamiento tempoespacial y f) los símbolos nucleadores que erigen.

En la última parte de la investigación se han escrito las conclusiones generales, en las que se tratan de marcar las similitudes y diferencias, así como las tendencias o constantes que se expresan en el discurso de los intelectuales indios latinoamericanos.

Mi deseo es que este trabajo sea útil para conocer más de cerca el imaginario indio y para aproximarnos a la densidad cultural, a las propuestas y a la forma en que, desde el idioma español y desde su papel de intermediarios entre dos mundos, los intelectuales reconstruyen su memoria colectiva en función de las necesidades del presente, guiados por la esperanza de un mejor futuro para sus pueblos.

NOTAS

- ¹ Nelly Richard, "Intersectando Latinoamérica con el latinamericanismo: discurso académico y crítica cultural" en **Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en el debate**, México, Porrúa, 1998.
- ² Liliana Weinberg, "Sobre viajes y símbolos" en **Arguedas, entre la antropología y la literatura**, México, Ediciones Taller Abierto, 2000, p. 101.
- ³ Guillermo de la Peña, "Articulación y desarticulación de las culturas" (texto para discusión s/fecha), p.23.
- ⁴ Como lo sugiere Clifford Geertz en **La interpretación de las culturas**, Barcelona, GEDISA, 1995.
5. Robert Darnton, **La gran matanza de gatos**, México, FCE, 1994, p.13.
6. A.J. Greimas, **La semiótica del texto**, Barcelona, Paidós, Comunicación, 1983 y Edmond Cross, **Literatura, ideología y sociedad**, Madrid, GREDOS, 1986.
7. Es la técnica que emplea Roland Barthes en su libro **De la S a la Z**, México, Siglo XXI, 1976.
8. Edmond Cross, "Introducción a la sociocrítica (Conferencias No.1 y 2 en **Kañina**, Revista Artes y Letras, Universidad de Costa Rica, Vol.X, pp.69-83, 1986. Es la técnica que emplea Roland Barthes en su libro **De la S a la Z**, México, Siglo XXI, 1976.
9. Edmund Leach, **Cultura y Comunicación. La lógica de la comunicación de los símbolos**, Madrid, Quinta edición, 1993, p.19.
10. Entrevista de Patricia Nettel a Robert Darnton, "De la historia de las mentalidades a la historia cultural" en **La Jornada Semanal**, No.215, 25 de julio de 1993, pp.32-36.
11. Sobre el uso de los colores se puede consultar el libro ya citado de Edmund Leach, **Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos**, y el de Víctor Turner, **La selva de los símbolos**, Madrid, segunda edición, 1990.
12. Pierre Bourdieu, **El sentido práctico**, Madrid, Taurus, 1991.
13. En el texto de Edmund Leach, **Cultura y Comunicación**, op.cit. pp.112-113.
14. Mircea Eliade, **Lo sagrado y lo profano**, Colombia, Labor, novena edición, 1994.
15. Jacques Le Goff, **El orden de la memoria. El tiempo como imaginario**, Barcelona, Paidós, 1991.
16. Sobre religiosidad y rito, además de una serie de trabajos específicos sobre culturas indígenas, consulté el texto de Jean Cazaneuve, **Sociología del rito**, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, el de

Emile Durkheim, **Las formas elementales de la vida religiosa**, México, Ediciones Coyoacán, 1995, y el clásico de Mircea Eliade, **Tratado de historia de las religiones**, México, ERA, 1972. Sobre chamanismo es imprescindible consultar el texto de Douglas Sharon, **El chamán de los cuatro vientos**, México, Siglo XXI, 1988.

¹⁷ Ver el libro de Jacques Le Goff, **Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval**, Barcelona, GEDISA, 1996.

CAPITULO I

MARCO HISTORICO CONCEPTUAL

Un breve recuento histórico

La Conquista Española implicó no sólo el sometimiento de las culturas mesoamericanas y de la civilización Inca a través de distintos mecanismos de explotación como la mita y la encomienda, sino la ruptura de la memoria histórica de estos pueblos, transmitida por medio de la tradición oral y la escritura pictográfica en Mesoamérica o a través de los kipus en la zona incaica. Las estructuras de poder fueron desmanteladas y con ello se alteró la continuidad cultural y la recuperación del pasado en el presente, reproducido y reavivado por los gobernantes y sacerdotes. La memoria de estos pueblos entró en la clandestinidad y el pasado indígena sirvió a los intereses de los conquistadores, quienes, a través de los frailes, utilizaron a los informantes indígenas para dar cuenta de la historia prehispánica representada en los códices.

La conquista eliminó al mundo indígena como sujeto de la historia e instauró un discurso histórico nuevo en casi todos los aspectos. De manera violenta y progresiva el discurso del conquistador impuso un nuevo lenguaje, le dio otro sentido al desarrollo histórico e introdujo una nueva manera de representar el pasado.¹

Para los llamados "indios" por el conquistador, la llegada de los españoles implicó una ruptura con el orden cósmico y el inicio de un ciclo desfavorable. La *Visión de los vencidos*² se transmitió a través de crónicas, cantares y códices en los que se observa el choque cultural provocado por la Conquista y el replanteamiento de su propia memoria histórica a raíz del nuevo presente. Algunos de estos textos, como *El Popol Vuh* o *Libro del Consejo*, fue rescatado por Fray Francisco Ximénez a principios del siglo XVIII y el libro *Chilam Balam*³ de Chumayel es el más conocido de los dieciocho textos, escritos por sacerdotes mayas después de la Conquista.

Los nobles indígenas sobrevivientes, también fueron transmisores de la memoria colectiva por medio de crónicas traducidas al español, pero estos testimonios, más que

responder a las necesidades de sus pueblos, tuvieron como objetivo lograr legitimidad ante los conquistadores y mostrar su origen noble y sus derechos políticos y territoriales. Ellos se convirtieron en intermediarios entre el mundo indígena y los colonizadores, para obtener un mejor lugar en las nuevas estructuras de poder.

Aunque la memoria indígena fue replanteada en función de las necesidades del presente y a partir de la aculturación emprendida por los conquistadores, los discursos indios transmitidos al español por ellos mismos, mostraban una visión del mundo en la que persistían los valores culturales prehispánicos, reinterpretados y readecuados, muchas veces de manera conflictiva, a la luz de la cultura dominante. Una lectura profunda del discurso de nobles indígenas como Guamán Poma de Ayala en el Perú con su texto *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, o la *Crónica Mexicana* de Hernando Alvarado Tezozómoc dan cuenta de la permanencia de categorías culturales propias como la visión cuatripartita del universo o el tiempo circular. Muestran también la inversión del orden que representó para los indígenas la invasión española, así como el conflicto ideológico que implicó para estos escritores la introducción de una visión del mundo que no embonaba con sus valores culturales.⁴

Al aproximarse a la “colonización de lo imaginario” en el mundo mesoamericano, Serge Gruzinski señala

Sobrevivir socialmente conciliando lo que ya no era sino un pasado en parte prohibido y la inevitable realidad colonial, tal fue, al parecer, la constante diligencia que materializan los manejos de la pintura y la escritura en estos nobles vencidos, pero eso sí, muy conscientes de ser todavía enlaces indispensables entre los colonizadores y las poblaciones autóctonas.⁵

En el Perú, los cronistas indígenas Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti escribieron sus textos mezclando el español, el quechua y el aymara e incorporando dibujos para representar el mundo y poder expresar su cosmovisión. Luis Millones señala que el texto de Guamán Poma está organizado a la manera de un kipu con una cuerda central de la que se desprenden otras con nudos de diferentes colores pues se dirige de muchas maneras a sus lectores.⁶

Al analizar la *Relación de antigüedades deste reyno del Pirú* de Santa Cruz Pachacuti, Regina Harrison destaca de su texto la referencia constante a un código

visual que se expresa de manera más clara en sus dibujos. El autor incorpora en este documento versos quechuas caracterizados por la repetición y el uso permanente de formas verbales en los que se proyecta también la cosmovisión andina. Sobre el discurso de Pachacuti, Harrison concluye que

Por medio de su manuscrito vemos el proceso de su asimilación a la cultura española, con muchas referencias a la teología cristiana y la tradición literaria europea. Sin embargo, y de mayor importancia, dentro de este mismo manuscrito, percibimos la manera en que preservaba la esencia de su herencia indígena, en su esbozo que muchas veces nos revela un mundo más amplio del que describe con sus párrafos y palabras.⁷

En México el autor de la *Crónica Mexicana*, Hernando Alvarado Tezozómoc - que analizamos en otro trabajo - aunque ya impregnado de la cultura dominante, refleja a través de su discurso la persistencia de valores culturales prehispánicos, en los que la resistencia y el deseo de reivindicación y legitimación se manifiestan soterradamente. En el texto, el trauma de la Conquista, expresado en contradicciones culturales es palpable; a través del uso de un lenguaje ajeno, emerge toda la carga cultural e ideológica de una sociedad sojuzgada y destinada a vivir bajo las sombras.⁸

Por otra parte, en las comunidades indias pervivió la tradición oral transmitida por los ancianos y las prácticas religiosas presididas por sacerdotes y chamanes, con la finalidad de mantener la cohesión cultural. Algunos de ellos se convirtieron en líderes de rebeliones mesiánico milenaristas que buscaban trastocar el orden y restaurar el equilibrio perdido con la llegada de los españoles. Al analizar los movimientos sociorreligiosos de México en los siglos XVI y XVII, Alicia Barabas observa que en estos movimientos se reactivan las prácticas tradicionales y que "...todos los movimientos tienen en común el objetivo de expulsar o exterminar a los invasores y el proyecto utópico de restaurar la antigua religión y autonomía de épocas pasadas".⁹

En la región andina, las rebeliones fueron encabezadas por nobles indígenas como Túpac Amaru y Juan Santos Atahualpa, pero estos movimientos fueron duramente reprimidos por los españoles y los líderes fueron perseguidos hasta aniquilarlos.¹⁰ De la muerte de Túpac Amarú, cuyo cuerpo fue desmembrado, se alimentará la utopía del Inka Rey o Inkarrí, sustentada en la esperanza de su reintegración y de su regreso.

En el Perú hubo también fuertes movimientos religiosos como el *Taki Onqoy* o “enfermedad del baile” que a través de sus dirigentes o *Takiongos*, pregona la formación de una alianza de dioses incas que derrotarían al dios cristiano y acabarían con los españoles. El *Taki Onqoy*, según Steve J Stern

Expresaba la dolorosa verdad que iban advirtiendo las sociedades indígenas: que el conflicto entre los elementos andinos y los europeos de la sociedad colonial, era al mismo tiempo ineludible, irreconciliable y decisivo.¹¹

Para el caso de Chiapas, donde se concentra una parte de la población maya, Antonio García de León señala que, aunque después de la Conquista la religión de los sacerdotes indígenas fue perseguida y desarticulada, la religiosidad popular prehispánica siguió viva y hubo una reinterpretación del catolicismo en las comunidades. Los antiguos héroes culturales se amalgamaron con los santos católicos y las sacerdotisas hablaron a través de las imágenes de las vírgenes. Y aún después de años de persecución y de clandestinidad, nos dice el autor de *Resistencia y utopía*

Siguieron siendo los sacerdotes -llamados desde entonces hechiceros y nagualistas- los animadores de esta memoria tenaz que resistía el desmoronamiento cataclísmico del Cosmos: una memoria que apeló siempre a la rebelión, desgarrada como estaba entre los espacios estrechos de una solidaridad mantenida en secreto, o reproducida bajo los nuevos disfraces de un catolicismo mal digerido.¹²

La instauración de la República en la mayoría de los países latinoamericanos no implicó un mejoramiento en las condiciones de vida de los pueblos indígenas y más bien se intentó hacerlos desaparecer como indios diluyéndolos en el término de ciudadanos. El liberalismo se encargó de negar la existencia del indio a través de leyes que, en aras de la igualdad, la propiedad privada y la garantía de derechos a todos los ciudadanos, negaban la diversidad. Para el caso de México señala Henri Favre:

A partir de 1822, la ley destierra el término “indio” del vocabulario oficial y proscribió toda referencia étnica en los actos públicos y privados. Las medidas agrarias adoptadas por las entidades federativas desde fines de la década de 1820 -antes que la ley federal de 1865 aboliera los fondos comunitarios- intentan transformar a los miembros de las comunidades indígenas en pequeños agricultores independientes, con el fin de permitirles ejercer plenamente sus derechos ciudadanos.¹³

No obstante, persistió la terca resistencia indígena y las rebeliones indias se sucedieron a lo largo del siglo XIX sustentadas en la tradición oral y en mecanismos

ancestrales de supervivencia, aunque no faltó el indio que al salir de su comunidad e incorporarse a la sociedad nacional diluyó su origen étnico y se incorporó a las filas del liberalismo. En México es de destacar el caso del indio oaxaqueño Benito Juárez, quien al llegar a la presidencia del país fue el más firme defensor de las leyes liberales. Otro caso importante es el de Ignacio Manuel Altamirano, quien a través de sus novelas y escritos políticos logró destacarse como uno de los más grandes intelectuales del siglo XIX. Pero, aunque la historia y el análisis literario lo ubican como un escritor romántico y liberal, una lectura profunda o densa de sus textos da cuenta de la carga cultural indígena presente en ellos. Al analizar su novela *Clemencia*, nos dimos cuenta que, aunque es considerada típicamente romántica por la crítica literaria, el autor muestra su origen indígena tanto en la forma de describir el paisaje como en la manera en que organiza, relaciona y enfrenta a los personajes principales. Expresa además la utopía de la inversión del orden presente en las rebeliones indias, sustentada en la visión cuatripartita del universo en el que hay un mundo de arriba y un mundo de abajo que es necesario invertir para lograr el equilibrio.

La utopía de Altamirano, proyectada en su texto, aunque no está manifestada de manera explícita, expresa la necesidad de la alianza mestizo-indígena para lograr un Estado realmente representativo de las necesidades populares. Debido a su situación como intelectual formado en la cultura occidental y separado y desarraigado de su comunidad de origen, Altamirano no pudo defender los valores culturales indios ni convertirse en representante de su pueblo, pues su lucha hubiera sido aislada y él mismo estaba convencido de la capacidad intelectual indígena, pero pensaba que era necesario insertarse adecuadamente en la sociedad, lo que implicaba diluir su cultura en la cultura hegemónica y en ese sentido reproducía la ideología dominante de la época.¹⁴ Y es que -como señala León Portilla - los gobiernos postindependentistas trataron de unificar cultural y lingüísticamente a sus poblaciones, por lo que las lenguas indígenas quedaron reducidas a los espacios comunales.¹⁵

Ya en el siglo XX, la política indigenista, implementada en varios países y desarrollada con más vigor en México a partir de la Revolución Mexicana, usurpó la voz

y el discurso indígena ante la sociedad nacional y seleccionó desde fuera los elementos culturales que consideraba podían ser valiosos para que la sociedad dominante se los apropiara. El indigenismo, surgido de las filas de intelectuales de la sociedad dominante, respondió y alimentó la política de homogeneización del Estado, y aunque su intención de redimir al indio fue legítima, no fue capaz de mejorar las condiciones de vida del indio, que siguió formando parte de la población más marginada de las sociedades latinoamericanas.

La política paternalista en torno al indio y sus condiciones de opresión, coartó la posibilidad de que éste se incorporara al desarrollo nacional a partir de su propia visión cultural y de sus necesidades concretas. Por eso fracasaron uno tras otro los distintos programas que pretendieron integrarlo y que tuvieron como objetivo principal la aculturación y por lo tanto su negación como cultura diferenciada.¹⁶

La ideología del mestizaje, que encontró su punto culminante en ensayos como el de *La Raza Cósmica*, de José Vasconcelos, pretendía asimilar al indio hasta hacerlo desaparecer culturalmente, pero la terca permanencia de más de cuatrocientos pueblos indios que hablan su propia lengua y constituyen la mitad de la población en países como Bolivia, Perú, Ecuador y Guatemala o que persisten a través de 56 etnias como en México, expresan su resistencia y por lo tanto su continuidad cultural.

Esta resistencia fue evidente también a lo largo del siglo XX, a través de rebeliones indias que desde los espacios locales buscaban transformar el orden imperante y eran constantemente reprimidas. Pero desde fines de los años sesenta y principios de los setenta, las luchas comienzan a adquirir un carácter nacional e incluso internacional a través de movimientos encabezados por líderes indígenas que en distintas reuniones y congresos elaboran documentos en los que comienzan a plantear sus demandas a las sociedades nacionales.

El primer documento que difundió las demandas indígenas fue la *Declaración de Barbados*, elaborada por antropólogos latinoamericanos que, como señala Guillermo Bonfil Batalla: "...sintetizó muchas demandas que ya estaban siendo enarboladas por las nuevas organizaciones políticas indias..."¹⁷ Esa Declaración tuvo como cualidad

interpretar de manera adecuada la conciencia india de esos momentos, pero siguió sustituyendo su discurso y actuando de manera paternalista.

Un primer libro, escrito por Fausto Reinaga, titulado *La Revolución India* (1970), reivindica el término "indio" como factor de identidad de los distintos grupos étnicos y resalta la superioridad de la civilización india sobre la occidental. Hay por primera vez un discurso indio que utiliza el lenguaje del otro con el fin de rescatar los valores culturales propios y resistirse a la integración cultural.

Más adelante, comienzan a elaborarse textos y documentos escritos por los propios indios que tienen como rasgos distintivos la enunciación de una serie de demandas que son comunes a sus pueblos, la conciencia compartida de pertenecer a culturas en resistencia contra la colonización y el enfrentamiento con la cultura dominante. En otras palabras, se observa en esos discursos de los setenta una actitud contestataria y de reafirmación hacia adentro que tiene como interés principal el reconocerse a sí mismos como indios y defenderse de los embates de los grupos hegemónicos.

Podemos decir que en sus discursos se observa una primera construcción identitaria de los pueblos indios, que comienzan a reconocerse entre sí mismos y frente al otro cultural. Pero las luchas entabladas en los espacios nacionales y las permanentes reuniones indias han ido modificando esa identidad que se ha vuelto cada vez más propositiva y abierta, sin dejar de fortalecerse al interior de sus culturas. Y aunque en los documentos colectivos o individuales escritos por los propios indios, observamos diferentes posiciones ideológicas en función de las distintas experiencias históricas y de sus relaciones con las sociedades nacionales, en todos ellos se observa que está presente - al hacer una lectura minuciosa y profunda- una visión del mundo que proyecta una determinada vinculación hombre-naturaleza y relaciones sociales sustentadas en la reciprocidad y en la búsqueda de equilibrio para mantener el orden cósmico.

El conflicto generado en las comunidades indígenas a partir de la Conquista, producto de la dominación de una cultura sobre otra y reproducido a lo largo de la historia, ha intentado ser conceptualizado de diferentes maneras por los estudiosos de la realidad latinoamericana. Un concepto acuñado por Antonio Cornejo Polar, desde la perspectiva

de la literatura, es el de *heterogeneidad* que como el mismo autor señala, busca

Dar razón de situaciones socioculturales y de discursos en los que las dinámicas de entrecruzamientos múltiples no operan en función sincrética sino, al revés, enfatizan conflictos y alteridades.¹⁸

Esta heterogeneidad cultural, Aníbal Quijano la ubica también como una heterogeneidad histórico-estructural que expresa una realidad fragmentada a partir de las relaciones de dominación colonial, sustentadas en la idea de raza con la intención de legitimar las relaciones de explotación entre dominados y dominadores. El patrón colonial que comenzó en América, a decir del autor, se manifiesta en nuestros tiempos en tres elementos centrales que afectan a toda la población mundial: La colonialidad del poder, el capitalismo y el eurocentrismo.

En América Latina, la historia del poder colonial según Quijano

Tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia. Todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores (...) el patrón de poder fundado en la colonialidad implicaba también un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento dentro de la cual, lo no europeo era el pasado y de ese modo inferior, siempre primitivo.¹⁹

En la actualidad, la "occidentalización del mundo", como señala Maurice Godelier, se expresa en la expansión continua del mercado, en la monetarización de la economía, en la introducción a gran escala de técnicas y productos importados de países capitalistas, en la extensión de regímenes parlamentarios y en la referencia a la Declaración de los Derechos Humanos como norma universal, que en algunos casos sustituye y en otras complementa al cristianismo. Pero esta occidentalización también se expresa

...en la existencia de formas y actos múltiples de resistencia contra Occidente. Son pocos los que no entienden estos actos de resistencia y este anhelo por conservar o recuperar la identidad cultural, Los más comprometidos nos recuerdan constantemente que la humanidad sólo puede alcanzar su desarrollo a través del reconocimiento de sus diferencias y que la homogeneización de patrones de comportamiento y pensamiento dentro de un marco único, sólo lograría poner en riesgo el futuro. Sin embargo, no podríamos negar el hecho de que prácticamente no hay sociedad del mundo contemporáneo que pueda desarrollarse si no incorpora algo de Occidente.²⁰

Los intelectuales indios

El discurso lanzado a las sociedades nacionales a través de textos y documentos ha sido elaborado por intelectuales indios, en su mayoría jóvenes que han tenido acceso a las universidades o se han forjado en las luchas nacionales de sus respectivos países.

Algunos de estos líderes indios se pueden clasificar como intelectuales orgánicos en el sentido gramsciano, pues han surgido representando a un grupo sociocultural determinado y son portadores de demandas colectivas.

Gramsci señala que "la escuela es el instrumento para la elaboración de los intelectuales de los diversos grados".²¹ En el caso de los intelectuales indios, el acceso a la escolaridad media y superior en los países latinoamericanos, fue un elemento determinante para su surgimiento. En una evaluación del proceso organizativo de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) se señala como elemento determinante para el avance de la organización, el aumento de indígenas escolarizados en el campo:

La educación incidió de dos maneras en nuestro proceso organizativo, por un lado nos proveyó de conocimientos y de un espacio para cuestionar la situación socio económica y política del país, y por otro, creó expectativas de trabajo y ascenso social que no fueron satisfechos por la sociedad, dada la poca oferta de empleos como por el hecho de seguir discriminados; esto indujo a reflexionar y cuestionar el sistema.²²

Pero la escuela también funcionó en muchos casos como un instrumento de dominación cultural que llevó a algunos profesionistas indios a negar su origen e insertarse de lleno en la sociedad nacional, olvidando lealtades comunitarias y rompiendo el lazo orgánico que los unía con ellas. Nos dice Pierre Bourdieu que la escuela más que como fuerza liberadora, funciona como conservadora "...para perpetuar el patrón social existente" y para alimentar las desigualdades²³, pero también puede generar resistencia de los grupos étnicos excluidos y detonar su identidad.

El surgimiento de esta intelectualidad india no ha estado exenta de contradicciones, como lo señala Cardoso de Oliveira al referirse a las relaciones

interétnicas establecidas en una dinámica de relaciones de dominación entre la sociedad mestiza y los indios purépechas de Michoacán, México. Oliveira retoma un estudio de la antropóloga María Eugenia Vargas, en el que la autora se refiere a la acción indigenista del Estado mexicano, que forma promotores para que funjan como intermediarios con sus comunidades de origen. Desde su punto de vista, la política estatal genera contradicciones entre los promotores y los profesionistas que han tenido acceso a la universidad y a las campañas internacionales por los derechos de los pueblos indios. Mientras los primeros son absorbidos ideológicamente por el Estado, los profesionistas independientes reafirman su identidad indígena y buscan mejorar las condiciones de vida de sus comunidades de origen, generando y encabezando movimientos políticos reivindicativos que rebasan el ámbito local.

En el caso de los promotores formados dentro de la ideología indigenista del Estado mexicano, a juicio de Oliveira, se priorizan los valores de la sociedad dominante.

El promotor purépecha, en tanto indio, legitima la acción junto a su pueblo, al mismo tiempo que procura persuadirlos de los valores de la sociedad mestiza, para guiarlos a las metas del Estado; ejerce su identidad indígena para comprometerlos, en un segundo momento, en su práctica de enseñanza.²⁴

Los intelectuales indios escolarizados se diferencian de los intelectuales tradicionales de las comunidades indígenas (chamanes y consejos de ancianos) en las funciones que cumplen en sus comunidades, pero mientras que en la sociedad capitalista, los intelectuales tradicionales ligados a la aristocracia feudal (como los clérigos) fueron desplazados por los nuevos intelectuales como nos señala Gramsci, en el caso de las culturas indias predomina la tendencia a la complementariedad entre las funciones de unos y otros. Los chamanes y los consejos de ancianos, siguen siendo los poseedores del conocimiento tradicional y de la memoria étnica al interior de las comunidades, mientras los jóvenes intelectuales funcionan como intermediarios entre la comunidad o etnia y la sociedad nacional y desarrollan elementos conceptuales en función de las necesidades de sus pueblos. Señala la CONAIE al analizar su proceso organizativo:

Todos nuestros líderes son indígenas pero no siempre corresponden a los tradicionales ya que las cualidades del liderazgo ha cambiado acorde a las

necesidades de interacción con el resto de la sociedad y a los objetivos de la organización. Hemos logrado una mayor organicidad tanto a nivel local como regional y nacional, lo que supera de una vez por todas el localismo de la lucha.²⁵

Esto no significa que en algunos casos haya más tendencia a la oposición que a la complementariedad, pues mientras los jóvenes intelectuales de algunas etnias como los huicholes de Jalisco en México reivindican abiertamente el papel de los chamanes y los ancianos y recuperan los conocimientos tradicionales a través de la escritura, en otras se tiende a minimizar el papel cohesionador que éstos juegan en sus comunidades y se le da prioridad a la relación con el exterior.

Lo cierto es que la emergencia de este tipo de intelectuales tiende a desestructurar el orden interno comunal y por tanto significa un reacomodo, en algunos casos conflictivo, de estas nuevas relaciones que se tejen entre los pueblos indios y las sociedades nacionales, insertas en una dinámica de globalización mundial. Pero estos nuevos intelectuales surgen también de la necesidad que tienen los indios de mejorar sus condiciones de vida, de potenciar su cultura y tener acceso al poder y a la política nacional y por tanto se articulan orgánicamente con las bases. También se presenta el caso de que el intelectual tradicional de la comunidad se vincule con lo nacional y actúe políticamente sin dejar de cumplir funciones en su comunidad de origen. Es el caso especial del chamán-médico (Yachag) Alberto Taxzo, quien escribe acerca del movimiento indígena ecuatoriano y actúa como líder político con el fin de lograr la conformación de un estado plurinacional en el Ecuador.²⁶ Igualmente, han emergido chamanes o líderes espirituales, que han salido de sus espacios locales e irrumpido no sólo en el ámbito nacional, sino que se han desplazado al escenario internacional para demandar respeto a su religiosidad y para exigir mejores condiciones para sus pueblos.

Muchos jóvenes indígenas, luego de adquirir una formación profesional y de enfrentarse a un medio hostil, retoman la problemática de sus comunidades de origen y se convierten en líderes políticos potenciadores de su proceso organizativo. Otros jóvenes toman el camino inverso, comienzan luchando por reivindicaciones concretas y se ven en la necesidad de aprender el español y de adquirir conocimientos de la cultura dominante, como Rigoberta Menchú. Es el caso también de los líderes indígenas ecuatorianos, cuyo

propio proceso organizativo y la necesidad de irrumpir en espacios nacionales, hicieron necesario que se formaran profesionalmente para potenciar al movimiento. Luis Macas, dirigente de la CONAIE, señala que las exigencias de debatir las condiciones de los pueblos indígenas en el nivel nacional, han requerido que los dirigentes tengan cierta escolaridad

...entonces yo creo que estas exigencias del debate, de la discusión del tema, no solamente territorial, sino que ya en el contexto mucho más amplio de la identidad de los pueblos indígenas, yo diría, ha obligado a que los dirigentes no simplemente seamos líderes de la comunidad, sino también conocer el otro mundo, el mundo occidental diríamos, porque quiera o no nos toca desenvolvemos dentro de este mundo y dentro de él nos toca defendernos, batallar ante todas esas adversidades.²⁷

Al analizar el papel que juegan estos dirigentes indígenas en sus comunidades, Adolfo Colombres ubica a lo que él llama un líder "moderno o progresista" como

...todo aquél que orienta ideológicamente a su comunidad, haciéndola tomar conciencia de su situación, para que así pueda proyectar debidamente el curso evolutivo o revolucionario que habrá de seguir. No es un simple conductor de mensajes generados en el exterior, sino un intérprete que evalúa las posibilidades de la cultura a la que pertenece a la luz de los aportes o préstamos ofrecidos por otra cultura a la que tuvo acceso.²⁸

Estos líderes o intelectuales indios surgidos en espacios comunales, se convierten en potenciadores del proceso organizativo y en detonadores de la identidad étnica, sin afectar el poder comunitario e incluso defendiéndolo como parte vital de esa identidad. Más bien, la organización indígena crece sustentada en la articulación de comunidades normadas por el parentesco y las lealtades étnicas. Jaime Martínez Luna, indígena zapoteca de Oaxaca, señala como prioritario defender la autonomía de los espacios comunales, pues los valores indígenas están plasmados en la comunalidad y por lo tanto un proyecto de organización regional debe sustentarse en ella. Por ello: "Un verdadero representante regional debería salir de la entraña misma de la comunidad y en un segundo nivel de una organización regional".²⁹

Colombres señala también que entre los líderes indígenas hay "falsos líderes" que responden más a intereses externos que a los de su pueblo o que responden a un grupo de interés dentro de la comunidad y no al cambio social común. Asegura que

Rara vez un falso líder se fabrica sólo, aprovechando la crisis de la estructura de poder comunal o regional. Por lo general, en cuanto el opresor externo comprende

que alguna persona puede resultar útil a sus designios los llama a sus filas, los capacita de ser necesario, y luego lo lanza, lo promociona como intermediario.³⁰

Para Colombres pueden ser "falsos" tanto los líderes tradicionales como los modernos y en este sentido ejercen un "falso poder" cuando responden a un grupo externo, o a una clase social étnica en emergencia, el "auténtico poder" sería el que conduce al pueblo a su liberación.

Colombres señala que es necesario tomar en cuenta que las comunidades indígenas no son inmutables sino que se van readecuando a las nuevas realidades y acepta la necesidad de que las organizaciones políticas que trascienden lo comunal implican una reestructuración del poder indígena que puede complementar y fortalecer el poder comunitario. Pero al contraponer "falsos líderes" a "auténticos" o verdaderos, corre el riesgo de caer en el maniqueísmo, en el moralismo o paternalismo y dejar de lado el análisis de las contradicciones etnia-sociedad nacional o en el interior de las mismas comunidades. Más bien, podríamos decir que las contradicciones de liderazgo se presentan en un momento histórico en el que las comunidades replantean su relación con la sociedad nacional y surgen diferentes alternativas dentro de un sistema de dominación.

Si vemos el papel de los promotores indios formados por el Estado, observamos que además de estar sometidos a un proceso de aculturación desde la perspectiva indigenista, reciben prebendas y asumen funciones que los llevan a permanecer como intermediarios desde el Estado, por lo que corren más riesgos de ser absorbidos por la sociedad dominante. En cambio los universitarios que se forman en ambientes académicos más radicales y se enfrentan a una sociedad que los discrimina y margina, toman conciencia de su ubicación étnica en un contexto nacional y buscan mejorar las condiciones de vida de sus pueblos.

Cardoso de Oliveira sitúa la disyunción entre "élite intelectual" formada por el Estado, e "Intelligentsia" formada mayoritariamente por universitarios, dentro de relaciones de dominación étnica y clasista y de imposición de la ideología dominante que en el caso de la "élite intelectual", aliena su conciencia étnica, mientras la Intelligentsia "afirma con vehemencia su identidad indígena y busca rescatarla en su dignidad

original".³¹

Las oposiciones tan tajantes que hacen, tanto Colombres como Cardoso de Oliveira, desde mi punto de vista impiden ver la compleja realidad de esta intelectualidad indígena. Porque tanto un intelectual formado por el Estado, como uno que ha estudiado en la Universidad de manera autónoma o representando los intereses de su comunidad, corren el riesgo, sobre todo en el caso del México, donde la política indigenista ha sido tan fuerte, de ser cooptados por el poder dominante y olvidarse de su origen.

Luis Macas señala que al penetrar en el "vientre" del sistema

...hay el altísimo riesgo de que terminemos absorbidos por el sistema, pero yo creo que al menos hasta ahora, yo digo, las propias fuerzas del movimiento indígena hacen que esto quizás no suceda porque hay un control social, hay un control desde nuestras organizaciones.³²

Si nos adentramos en el proceso organizativo indígena mexicano, podemos observar que muchos promotores indígenas, aunque surgieron en estrecho vínculo con el Estado desde el gobierno de Luis Echeverría, comenzaron a adquirir autonomía bajo la cobertura de los encuentros nacionales promovidos institucionalmente. Como señala Natalio Hernández:

Con el nacimiento de las organizaciones indígenas, los "nuevos intelectuales indios" tomaron la palabra; ya no más intermediarios, sean éstos investigadores, políticos o funcionarios del Estado. Desean ser ellos mismos los gestores y los protagonistas de su propio proceso histórico. Lo hacen a través de sus organizaciones o en los diferentes espacios de expresión que encuentran; ya no están dispuestos a negar su origen, ni a reprimir su lengua; más bien han decidido convertir estos elementos distintivos en instrumentos de luchas en la construcción de un nuevo proyecto histórico para el desarrollo de los pueblos.³³

Una visión distinta nos presenta Eckart Boege, quien al analizar a los mazatecos de Oaxaca, México, sitúa el papel de los intelectuales indios a partir de los aparatos de hegemonía del Estado que forma su cadena de intelectuales para unificar las regiones con el poder central

Dentro de la tensión etnia-nación surgen intelectuales locales que pueden establecer el puente entre el grupo étnico y el Estado. Una condición para que estos intelectuales se desarrollen es que dominen el idioma y la cultura étnicas y a la vez el idioma y la cultura nacionales. Bajo esta premisa los ancianos que hablan únicamente el idioma mazateco nada tienen que decir.³⁴

Boege sitúa a estos nuevos intelectuales como desestructuradores del equilibrio comunal y portadores orgánicos del proyecto dominante, que rompen con el equilibrio logrado por el consejo de ancianos y los hombres de conocimiento a través de la "unidad simbólica entre alianzas, poder, territorio y lo sagrado..."³⁵

Para Boege, el intelectual indio sólo es externo a su etnia, y aunque habla del papel revolucionario de algunos maestros mazatecos, no los ubica como líderes orgánicos de su grupo étnico, ni ve posibilidades como Colombres de que pueda haber complementariedad entre intelectuales tradicionales y modernos al interior de las comunidades. Los ubica más bien dentro de un proyecto popular global donde lo étnico corre el riesgo de diluirse en lo clasista.

Pero mientras Boege se esfuerza por demostrar que el intelectual tradicional de las comunidades indígenas es el auténtico y pretende mantenerlo intocado y hacia adentro, observamos que en México y en América Latina, sobre todo en países de alta densidad indígena como en Perú, Bolivia y Guatemala, el chamán tradicional desborda en muchos casos la frontera comunal e irrumpe en las sociedades nacionales para ofrecer alternativas a nuestro mundo moderno y desgarrado de fin de siglo. La influencia religiosa indígena se deja sentir también en la proliferación de chamanes mestizos que ofrecen alternativas de curación a través de un manejo ritual sincrético que busca conjurar la enfermedad y lograr el equilibrio cósmico.

Podemos señalar que los grupos étnicos no sólo han generado líderes políticos que responden a sus necesidades y demandas, sino que asistimos también a una diversificación de la actividad intelectual en el interior de las culturas indias. En los últimos años se ha extendido el número de escritores indígenas de distintas etnias - principalmente en México, pero también en Bolivia, Perú, Ecuador y Guatemala - que buscan rescatar y potenciar su patrimonio cultural a través de la difusión de su producción poética, de las leyendas recuperadas a través de la tradición oral y de la elaboración de cuentos, escritos en sus lenguas originales y traducidas al español. Este rescate cultural tiene una doble función: por un lado recuperar los valores de sus pueblos y comunidades desde las necesidades del presente y por otro difundir y dar a conocer ante las

sociedades nacionales su riqueza cultural, con la finalidad de ser escuchados.

El escritor indio muestra un compromiso directo con la cultura de la que forma parte e intenta rescatarse no sólo a sí mismo, sino a toda una colectividad de la que forma parte. Además su trabajo intelectual no está desligado de las responsabilidades cotidianas, en las que sigue participando, pues acata las normas que rigen sus comunidades de origen. Natalio Hernández, poeta y líder náhuatl, nos expone su experiencia personal como escritor:

Mi deseo de escribir surge como una necesidad de dar a conocer el mundo de opresión y discriminación en que se encuentran inmersos los pueblos indígenas en general. También para expresar que los indios contamos con sentimientos, valores, expectativas de vida y una visión particular sobre el mundo. Mi vida de escritor de oficio (no de formación profesional) se produce en un momento de crisis de identidad y de choque cultural consciente, en el que tuve que optar por reafirmarme en mi propia cultura, o negarme y olvidarme de ella. Este es a mi juicio el momento crítico en el que muchos de nuestros intelectuales indios se han perdido y han pasado a formar parte del anonimato o a engrosar las filas del sector no indígena que niega y discrimina a los pueblos indios.³⁶

En el plano político, observamos que a partir de 1970 se desarrolla en América Latina todo un proceso organizativo en el nivel nacional y más tarde regional, dirigido por estos "intermediarios culturales" o intelectuales indios que buscan potenciar sus culturas e insertarlas de manera adecuada y justa en la sociedad nacional. Stefano Varese señala que

...de este sector han salido históricamente algunos de los dirigentes de las rebeliones indígenas más importantes del continente y está saliendo en la actualidad la dirigencia de muchos movimientos políticos (...) de estos sectores intermedios (...) se han originado y se siguen originando fenómenos de inconformidad y, por lo tanto, un nivel de conciencia social y étnica que en muchos casos se revierte sobre la población étnica de base desatándose así una dialéctica de movilización política³⁷

Muchos de estos intelectuales -como señalábamos antes- fueron capacitados y formados para fungir como intermediarios entre el Estado y sus comunidades con el fin de aculturarlos a través de políticas indigenistas, pero al enfrentarse a la sociedad nacional y darse cuenta de la marginación y discriminación étnica, se convierten en catalizadores de demandas de sus pueblos de origen. Otros de ellos son cooptados totalmente y terminan negando su origen étnico e incorporándose a los cuadros políticos del Estado.

El intelectual indio al irrumpir en el escenario nacional, redimensiona su identidad y

se convierte en vehículo de reivindicaciones étnicas.

La paradoja es total, puesto que sólo pasando a una situación social en la cual lo étnico deja de ser una prisión y puede ser mirado con cierto distanciamiento, la conciencia étnica se agudiza y refina y, por lo mismo, la lucha política puede incorporar lo étnico como parte esencial de su estrategia y su proyecto.³⁸

Estos intelectuales indios se han articulado entre sí a través de reuniones regionales, nacionales e internacionales, y se han convertido en vehículos de las necesidades de sus pueblos. Elaboran documentos en los que enarbolan sus demandas colectivas y escriben textos políticos de manera individual, replanteando conceptos a partir de su racionalidad cultural y de la necesidad de insertarse adecuadamente en las sociedades nacionales. Señala Ricardo Melgar Bao que actualmente estos intelectuales indios

...comienzan a desarrollar la criticidad y viabilidad de las racionalidades sumergidas de sus propias culturas. Además debe subrayarse que las redes de solidaridad creciente de los pueblos indios, borran las fronteras entre las dos Américas y entre las minorías oprimidas del sur, como parece refrendarlo la convergencia de acciones y demandas frente a la ONU.³⁹

Desde mediados de los ochenta, presenciamos que gran parte de las organizaciones políticas indias comienzan a manifestar a través del discurso de sus intelectuales, una mayor madurez política que se expresa a través de una mayor coincidencia de propuestas y demandas colectivas, pero también de una mayor apertura a la alianza con otros sectores sociales o grupos étnicos, que como los negros, coinciden en la situación de explotación y opresión centenaria. Un ejemplo es la organización de la *Campaña 500 años de resistencia indígena, negra y popular*, que ha organizado encuentros continentales con la intención de "generar y fortalecer procesos unitarios de los pueblos indios, negros y los sectores populares del continente." Un objetivo fundamental de estos encuentros es

...convertir a los actuales estados nacionales en entidades pluriculturales, multiétnicas y de relación democrática e igualitaria entre las culturas; lo que es en resumen el régimen de autonomía para los pueblos indios, naciones originarias y nativas, nacionalidades, comunidades étnicas y los pueblos afroamericanos allí donde estuvieran constituidos como tales.⁴⁰

El enfrentamiento abierto con Occidente, manifestado en el discurso indio de los

setenta y principios de los ochenta, se ha transformado en una mayor comprensión del otro cultural a partir de la necesidad de apropiarse selectivamente de los elementos externos que actualicen y potencien las culturas indias y les permitan competir y aportar en espacios multiculturales.

En la intelectualidad india de los últimos años, predomina una actitud más abierta que la lleva a adentrarse en su propia cultura y entregárnosla para que la conozcamos y veamos su riqueza milenaria. Esta conciencia no es uniforme, pues la mayor apertura se da entre las culturas maya y náhuatl, mientras que en el mundo andino se manifiesta una mayor resistencia cultural. Esta tensión ideológica se ha manifestado en reuniones y cumbres indígenas en las que han aflorado las distintas posiciones, pero a lo largo del proceso organizativo ha predominado la posición más abierta e intercultural.

La serie de comunicados elaborados por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI) del Ejército Zapatista de Liberación Nacional son otra expresión de las nuevas formas de conciencia política india, sustentada en la búsqueda de una mayor y mejor interacción entre los pueblos indios y de éstos con la sociedad civil nacional e internacional. A través de su discurso nos transmiten toda la riqueza cultural maya y al mismo tiempo se apropian de nuestros conceptos para redimensionarlos. En la *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, el CCRI hace un llamado a la sociedad civil para luchar contra el autoritarismo en México

Hablen la palabra de los otros mexicanos, encuentren del corazón el oído de aquéllos por los que luchamos. Invítenlos a caminar los pasos dignos de los que no tienen rostro. Llamen a todos a resistir, que nadie reciba nada de los que mandan mandando.⁴¹

Conocer la racionalidad india a través de su discurso es imprescindible en países donde su presencia es innegable, pues nos permite penetrar en su imaginario y utopías y entender sus necesidades e inquietudes. Igualmente nos ayuda a detectar sus formas de conciencia política, que han ido evolucionando y articulándose cada vez más con las necesidades de la sociedad nacional, sin dejar de lado su propia identidad étnica.

El intento de festejo del V Centenario por España detonó la conciencia indígena y abrió las puertas a la solidaridad internacional, que a través de organismos no

gubernamentales posibilitó el encuentro de líderes indígenas en reuniones, congresos y cumbres.

Actualmente muchos de estos intelectuales rebasan lo comunal, lo étnico y lo nacional, para convertirse en transmisores de las expectativas indígenas en el plano mundial. Las dos Cumbres de pueblos indígenas y la Iniciativa por la Paz coordinadas por Rigoberta Menchú, con la participación de líderes indígenas de todo el mundo, es una muestra de la acción dirigente e intelectual indígena en el ámbito internacional. Otro caso a destacar es el de Aucán Huilcamán, vocero mapuche del Consejo de Todas las Tierras desde hace años, quien es un abogado experto en derecho internacional que reivindica desde organismos como la ONU y la OEA, el derecho territorial de las comunidades indígenas. Los chamanes o líderes espirituales de América Latina no han estado al margen de este proceso y desde espacios comunales han irrumpido en el plano internacional para buscar convergencias entre ellos, reivindicar su religiosidad y coadyuvar desde ese plano a mejorar las condiciones de los pueblos originarios y lograr la armonía mundial.

Como podemos observar, las formas de lucha de los líderes indígenas son variadas y van desde el plano local hasta el plano internacional. La complejidad del discurso indio latinoamericano y de sus prácticas políticas obliga a delimitar y a acotar tiempo, espacio y lectura. En este trabajo por tanto hemos limitado el análisis a textos y documentos escritos en los noventa por algunos intelectuales y dirigentes indios, que en su papel de intermediarios culturales, interactúan y construyen su discurso en espacios internacionales, aunque sin dejar de lado las dimensiones locales y nacionales.

El contexto histórico que hemos presentado en este primer capítulo tiene como finalidad ubicar cómo surgen y quiénes son estos intelectuales indios que elaboran discursos en español, pero que en su escritura proyectan la pertenencia a una matriz cultural y por tanto a una cosmovisión. La idea principal, como señalamos en la introducción, ha sido penetrar en la densidad cultural estos líderes, en la forma que construyen su discurso y en la manera en que se desplazan de un mundo cultural a otro para buscar mejores condiciones para sus pueblos.

NOTAS

1. Enrique Florescano. *Memoria Mexicana*, México, FCE, segunda edición, 1994, p.261.
2. Miguel León Portilla y Angel María Garibay recopilaron textos indígenas posteriores a la Conquista en su libro **Visión de los vencidos**, publicado por la UNAM en 1959.
3. Hay varias publicaciones del **Popol Vuh**, y del **Chilam Balam de Chumayel**, una de ellas en PROMEXA titulado **Literaturas Indígenas**, y publicado en 1985, también está la versión del FCE.
4. Sobre Guamán Poma de Ayala se puede consultar el excelente trabajo de Rolena Adorno titulado **Guamán Poma. Literatura de resistencia en el Perú Colonial**, México, Siglo XXI, 1991 y de Hernando Alvarado Tezozómoc un trabajo reciente titulado "Aculturación y resistencia en Hernando Alvarado Tezozómoc" de mi texto **Cultura india y sociedad nacional: México, Bolivia y Perú**, publicado por la Universidad de Guadalajara en Cuadernos del CUCSH, 1996.
- ⁵Serge Gruzinski, **La colonización del imaginario**, México, FCE, 1991, p.69.
- ⁶ Luis Millones, "El texto andino: las muchas lecturas en **Cuadernos Americanos** 33, Nueva Epoca, México, UNAM, mayo-junio, 1992, p.87.
- ⁷ Regina Harrison, "Escribir y dibujar. Semiótica del conocimiento en la *Relación* de Santacruz Pachacuti Yamqui, en **Signos, cantos y memoria en los Andes**, Quito Ecuador, Abya Yala, 1994, p.110.
- ⁸ Gloria Alicia Caudillo, "Aculturación y resistencia en Hernando Alvarado Tezozómoc", en el texto **Cultura India y Sociedad Nacional**, op.cit. p.67.
- ⁹ Alicia Barabas, **Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México**, México, Grijalbo, 1989, p.164.
10. Sobre rebeliones indias en la época de La Colonia hay muchos textos interesantes. Se puede consultar el libro **Utopías Indias**, de Alicia Barabas publicado por Grijalbo en 1987, los trabajos de Enrique Florescano y sobre todo **Memoria Mexicana**, del FCE publicado en 1987, para Perú el trabajo de Steve Stern, **Los pueblos indígenas y el desafío de la conquista española**, Madrid, Alianza América, 1982, también Flores Galindo y su texto **Buscando un Inca: identidad y utopía en Los Andes**, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987. Sobre Túpac Amaru es clásico el libro de Daniel Valcárcel, **La rebelión de Túpac Amaru**, México, FCE, 1965.
- ¹¹ Steve, Sterne, **Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española**, Madrid, Alianza América, 1982, op.cit. p.101.
- ¹² Antonio García de León, **Resistencia y Utopía**, Tomo I, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1985, p.75.
- ¹³ Henri Favre, "Raza y nación en México, de la Independencia a la Revolución" en **Cuadernos Americanos**, Nueva Epoca, No. 45, año VIII, Vol.3, mayo-junio 1994, p.33.

-
- ¹⁴ Gloria Alicia Caudillo, "Identidad y cultura en *Clemencia* de Manuel Altamirano" en el texto ***Cultura india y sociedad nacional***, op.cit. pp. 69-74.
- ¹⁵ Miguel León Portilla, "Antigua y nueva palabra amerindias: una literatura patrimonio de la humanidad", en **Cuadernos Americanos** No. 77, Nueva Epoca, Vol. 5, México, UNAM, septiembre-octubre de 1999, op.cit. p.140.
16. En mi tesis de maestría titulada **El indio en el ensayo mexicano**, publicada como libro en la Editorial de la Universidad de Guadalajara, el año 2000, me aproximo a través del análisis de ensayos a la concepción que a lo largo del siglo XX se tiene en México sobre el indio y a las políticas indigenistas implementadas por el Estado mexicano.
17. Guillermo Bonfil Batalla. "Las culturas indias como proyecto civilizatorio" en **Pensar Nuestra Cultura**, México, Alianza Editorial, 1991, p.77.
- ¹⁸ Antonio Cornejo Polar, "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad" en **Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar**, Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996, p.55.
- ¹⁹ Anibal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (Compilador) **La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas**, Chile, CLACSO-UNESCO, 2000, p.221.
- ²⁰ Maurice Godelier, "El Occidente, espejo o espejismo de la evolución de la humanidad. Algunas reflexiones sobre el proceso de occidentalización del mundo y sus vínculos con la evolución de la antropología" en Lourdes Arizpe, editora, **Dimensiones culturales del cambio global**, México, UNAM, CRIM, Cuernavaca, Morelos, 1997, p.105.
21. Antonio Gramsci, **Antología**, México, Siglo XXI, 1970, p.393.
22. Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador. **Las Nacionalidades Indígenas en Ecuador. Nuestro proceso organizativo**, Quito, Ediciones Ticuni-Abya-Yala, 1989, p.278.
- ²³ Pierre Bourdieu, "La escuela como fuerza conservadora: desigualdades escolares y culturales", en **La nueva sociología de la educación**, México, SEP- Ediciones El Caballito, 1986, p.103.
24. Roberto Cardoso de Oliveira, **Etnicidad y estructura social**, México, CIESAS, 1991, p.141.
25. CONAIE. **Las Nacionalidades Indígenas en Ecuador**, op.cit. p.279.
26. Citado por Rodrigo Montoya en **Al borde del naufragio (Democracia, violencia y problema étnico en el Perú**. Lima, Editorial SUR, 1992, p.71.
- ²⁷ Ezequiel Maldonado, **Entrevista a Luis Macas**, Ecuador, julio de 1996.
28. Adolfo Colombres. **La hora del bárbaro**. México, Premiá, 1982, p.303.
29. Jaime Martínez Luna. ¿" Es la comunidad nuestra identidad"? en **Movimientos indígenas**

contemporáneos en México. México, Porrúa-CIIH, 1993, p.168.

30. Adolfo Colombres, *La hora del Bárbaro*, op.cit. p.306.

31. Cardoso de Oliveira, *Etnicidad y estructura social*, op.cit. p.140.

³² Ezequiel Maldonado, *Entrevista a Luis Macas*, op. cit. p.10

³³ Natalio Hernández, *In tlahtoli, in ohtli, la palabra, el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas*, México, Plaza y Valdés, 1998, pp. 27-28.

34. Eckart Boege. *Los mazatecos ante la nación*, México, Siglo XXI, 1988, p.235.

35. Ibid. p.225.

36. Natalio Hernández. "La formación del escritor indígena" en el libro coordinado por Carlos Montemayor. *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*. México, CNCA, 1993, p.111.

37. Stefano Varese. *Identidad étnica y movimientos indios*. Madrid, Editorial Revolución, 1988, p.102.

38. Ibid. p.104.

39. Ricardo Melgar Bao. "Las utopías indígenas, lectura de un año nefasto." , *Memoria*, No. 62, Enero 1994, p.30.

40. José Juncosa (Compilador), "Declaración de Xelajú", Guatemala 7 a 12 de octubre de 1991, en *Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos*. Tomo II, Quito, Abya-Yala, 1992, p.157.

41. EZLN. "Segunda Declaración de la Selva Lacandona" en *EZLN. Documentos y comunicados*, México, ERA, 1994.pp.276-277.

CAPITULO II

LA DECLARACION DE QUITO Y EL ENCUENTRO DE LOS PUEBLOS INDIOS

Introducción

El *Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios* celebrado en Quito, Ecuador, del 17 al 21 de julio de 1990, tiene como antecedente inmediato el *Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesino-Indígenas*, que se celebró en Bogotá, Colombia del 7 al 12 de octubre de 1989, con la participación de 30 organizaciones provenientes de 17 países de América Latina. En el evento de 1989 se decidió lanzar la *Campaña de los 500 años de Resistencia Indígena y Popular*, a partir de la propuesta de organizaciones indígenas y campesinas de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Brasil, que en mayo de ese mismo año habían elaborado un documento llamando a desarrollar la *Campaña Continental por el Autodescubrimiento de Nuestra América*.

La meta principal de la Campaña era potenciar el nivel organizativo campesino-indígena local, nacional, regional y latinoamericano, teniendo el lema de los 500 años como "un elemento movilizador y articulador de propuestas y demandas de las bases".¹ La movilización fue detonada por la propia memoria histórica de los pueblos indígenas, pero también se amplió a partir de la reacción que provocó la *Celebración del Quinto Centenario* promovida por España y apoyada por algunos gobiernos latinoamericanos.

El Encuentro de Quito también es necesario enmarcarlo en el propio proceso organizativo de los pueblos indígenas de América Latina, que tuvo uno de sus momentos culminantes en el levantamiento indígena ecuatoriano del Inti Raymi, que paralizó todo el país los primeros días de junio de 1990, al enarbolar una serie de demandas ante el gobierno del Presidente Rodrigo Borja. En esa medida, tiene una alta connotación

simbólica que ese *Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios* se haya celebrado un mes después en la ciudad de Quito. En el evento, como señala Cristóbal Tapuy, Presidente de la *Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador* (CONAIE), estuvieron

...delegados indios de veinte países americanos quienes, con la presencia de varios organismos y organizaciones populares solidarias con nuestra lucha, han vertido en este primer encuentro continental de pueblos indios, lo mejor de su pensamiento y experiencia, a fin de concretar de una vez por todas una línea de trabajo y coordinación que definitivamente nos permita avanzar en nuestra demanda de justicia, respeto y libertad.²

El evento se desarrolló en ocho comisiones, que son sintetizadas en *La Declaración de Quito* a partir de las mesas de trabajo, tituladas: 1. Posición de los pueblos indígenas ante el V Centenario. 2. Autodeterminación y proyecto político. 3. Educación, Cultura y Religión. 4. Organización indígena, experiencias, mecanismos de coordinación y comunicación. 5. De la mujer indígena. 6. Territorio y Recursos Naturales. 7. Legislación Indígena y 8. Derechos Humanos y Presos Políticos Indígenas.

Nuestra intención es hacer una lectura "densa " o de significación cultural del documento, con el fin de detectar los elementos simbólico-culturales y la posición político-ideológica que proyecta, así como las propuestas y demandas que los líderes indios presentan ante las sociedades nacionales y ante la comunidad internacional.³ La idea es mostrar que aunque el texto está escrito en español, encontramos proyectada en él una visión del mundo específica que se reelabora en su relación con el otro cultural. En ese sentido, buscaremos las constantes culturales que se expresan en el discurso, pero también la apropiación, el redimensionamiento y la elaboración conceptual hecha por los líderes indígenas, quienes fungen como intermediarios culturales de sus pueblos.

Análisis del texto

El título del documento: *Declaración de Quito*, nos remite a la palabra y al espacio, a la oralidad y a la ubicación en un territorio específico. En un lugar determinado, Quito, se lanza el poder de la palabra, pero esa palabra ya se expresa por escrito. El subtítulo

"Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios", implica que es la primera vez que se reúnen los pueblos indios del continente americano, pues en él participan también indígenas de Estados Unidos. "Primer" nos acerca a un acto de creación, a un acto fundador y potencial. Lo que se hace por primera vez, la iniciación, la primera manifestación, el origen de algo es lo más importante, es el comienzo absoluto, la creación del mundo, "la renovación cósmica" en palabras de Mircea Eliade.⁴

La palabra *Encuentro* tiene una alta densidad cultural, pues nos remite a un concepto expresado a través del ritual, tanto entre los quechuas como entre los aymarás de toda la región andina. Esta palabra, que en quechua es tinkuy y en aymara tincu, como veremos después, permea el discurso del texto y expresa la política de alianzas y enfrentamientos de quienes lo elaboraron. Desde la perspectiva andina el concepto tinkuy o tincu significa encontrarse o estar de acuerdo, pero también nos remite al enfrentamiento o pelea de bandos contrarios. Nos dice Regina Harrison que

La mención enfática del tinkuy en la conversación diaria testimonia su valor como una de las primeras categorías de la sociedad andina. Es un campo en donde dos fuerzas opuestas o conceptos coexisten y se entremezclan (...) sin embargo, esta coexistencia, este encuentro de dos fuerzas, no está desprovisto de un sentido de competición.⁵

En el ritual del tinkuy se expresa la concepción dualista andina inscrita en una organización espacial del arriba (Hanan) y el abajo (Hurin) y de cómo se den las relaciones entre las partes depende el equilibrio y el orden social.⁶ En el documento encontramos esta concepción dualista del arriba y el abajo y de la oposición y la complementariedad.

Siguiendo con el texto, al mencionar en el subtítulo el término "pueblos indios", quienes elaboraron el documento se identifican más con indio que con indígena y en este sentido reivindican su *indianidad*. Esta posición es propia de los líderes del área andina, quienes desde principios de los setenta señalaban que como indios fueron conquistados y como indios se liberarían.⁷ Además en esa región es donde más se ha desarrollado el concepto de *indianidad*, desde la perspectiva de la reafirmación cultural.⁸

Al autonombrarse como pueblos indios, se remiten al derecho internacional, pues en documentos de la OEA y la ONU y en el Convenio 169 de la Organización

Internacional del Trabajo (OIT) se utiliza esta categoría, pero bajo la denominación de "pueblos indígenas".⁹ En esta frase de "pueblos indios" encontramos por un lado una referencia a la identidad que se vuelca hacia adentro desde la perspectiva de la indianidad, pero también una apertura a recuperar los avances en el derecho internacional que puedan servir para reivindicar su lucha y legitimar sus demandas colectivas. Esta postura nos remite a la dualidad adentro-afuera, pero priorizando lo endógeno.

Al iniciar el documento se refieren al Encuentro Continental bajo el lema "500 años de Resistencia India", lo que nos lleva al tiempo largo de la colonización, pero también a la resistencia y a la reafirmación india de nuevo. En el Encuentro participan según el texto "120 naciones indias, organizaciones internacionales y organizaciones fraternas, reunidas en Quito del 17 al 21 de julio". Al mencionar primero a las naciones indias, se les está dando prioridad en relación con los invitados, pero también al llamarse a sí mismos naciones frente a las organizaciones, en un territorio determinado, Quito, y en un tiempo corto específico, se hace referencia a la diversidad india y a su legitimación como naciones originarias. Además se dice o se nombra cuantas naciones son, para mostrar la fuerza colectiva y la legitimidad de los líderes participantes, mientras que no aparece el número de las organizaciones invitadas. Se prioriza a las naciones indias, pero el hecho de hacer una reunión con la participación de organizaciones no indias marca una postura que busca superar el sectarismo propio de la mayoría de las primeras organizaciones indias de los años setenta, sobre todo en el área andina.

Luego de mencionar quiénes y cuántos son, de delimitar el espacio donde están, el tiempo de reunión y el tipo de evento en el que participan, pasan a formular la declaración "ante el mundo". Al hablarle al mundo, los líderes indios se sitúan como intermediarios de sus pueblos en un espacio y un tiempo determinado, en una Pacha¹⁰ con la finalidad de dar a conocer hacia afuera las condiciones de opresión en que viven, exponer sus propuestas y demandas, potenciar su identidad y mostrar su capacidad de lucha y organización.

Un elemento importante que aparece de manera constante en el texto, es la

referencia al *nosotros* del que forman parte. El uso recurrente de "nuestra" y el "nuestros", a tal grado que llega a repetirse mas de cuarenta veces en tres cuartillas, nos acerca a la reafirmación ritual a través de la repetición, de una colectividad frente a los otros, de la búsqueda de legitimidad y de una identificación hacia adentro, pero también expresa un peso enorme del comunitarismo que ideológicamente puede conducir al fundamentalismo y al sectarismo. Esta actitud nos remite a las manifestaciones endógenas o hacia adentro de la cultura andina que Juan Ossio ha analizado y visto como una tendencia recurrente, aunque sin descartar cierta apertura. Sólo que en este texto el nosotros o el adentro se amplía e incorpora a los indios de América.¹¹ Pero también la referencia constante al nosotros nos expresa la necesidad de quienes escribieron el documento de legitimarse como representantes de sus pueblos. Quienes participan en ese encuentro o momento de reflexión no van solos, traen consigo la colectividad de la que forman parte.

Desde las primeras frases, quienes elaboraron el documento se lanzan al pasado desde el presente para legitimarse y mostrar la resistencia india ante las condiciones "de opresión, discriminación y explotación que se nos impuso a raíz de la invasión europea a nuestros territorios ancestrales" y en este sentido el de fuera, el europeo, es el invasor de pueblos que ocupan ancestralmente sus territorios y por lo tanto pertenecen a América, son sus habitantes originales. Vinculado estrechamente con el espacio o el territorio encontramos implícito el tiempo original y el tiempo de la colonización. Luego de recurrir a la memoria histórica vuelven al presente para deslindarse de la visión que el poder dominante tiene frente al Quinto Centenario.

Que nuestra lucha no es un mero reflejo coyuntural por la recordación de los 500 años de opresión, que los invasores en contubernio con los gobiernos "democráticos" de nuestros países quieren convertir en hechos de celebración y júbilo.

A la memoria corta y coyuntural de los españoles - que siguen siendo calificados como invasores- y de los gobiernos "democráticos" latinoamericanos que hablan de celebración y júbilo, le oponen la memoria larga y la lucha que ante la opresión de 500 años han tenido los pueblos indios. Pero además, la palabra "democráticos" la ponen entre comillas para mostrar la falsedad del concepto recuperado por los gobiernos.

Observamos también el uso de palabras pares complementarios como "celebración y júbilo."

Una vez delimitada su visión de larga duración, sustentada también en una larga lucha, frente a la memoria corta de españoles y gobiernos, se sitúan en el presente para aclarar que

No obstante, los pueblos, nacionalidades y naciones indias estamos dando una respuesta combativa y comprometida para rechazar esta "celebración", basada en nuestra identidad, la que debe conducirnos a una liberación definitiva.

Observamos que la tríada pueblos, nacionalidades y naciones se incorpora de manera complementaria, con la finalidad de abarcar los distintos términos que son utilizados por los indígenas para autonombrarse, pero también con el objetivo de argumentar que son sujetos de derechos colectivos. En el caso específico de Ecuador, la CONAIE señala en su libro *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador*

El movimiento indígena creó instrumentos conceptuales y discutimos la coherencia de nuestros postulados teóricos con la práctica cotidiana. Así adoptamos el concepto de nacionalidad indígena entendida como una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio.¹²

Se recurre a las palabras pares complementarias "combativa y comprometida" para, a través de la repetición, reforzar que siguen luchando en el presente. A la "celebración" coyuntural actual, que se entrecomilla para mostrar de nuevo la falsedad del término, se le enfrenta la lucha indígena sustentada en la identidad que desde la recuperación del pasado en el presente es lanzada al futuro para lograr la liberación definitiva o total. A la visión lineal del poder dominante que se sitúa en la coyuntura celebrando, el documento le opone la concepción cíclica de los pueblos indios que a partir de su identidad recuperan el pasado desde el presente para potenciar el futuro.

Pero desde esa recuperación del pasado y desde esa memoria histórica sustentada en la lucha y la identidad, están conscientes de que están en un nuevo momento organizativo en el presente:

La lucha de nuestros pueblos ha adquirido una nueva cualidad en los últimos tiempos. Esta lucha es cada vez menos aislada y más organizada. Ahora estamos plenamente conscientes de que nuestra liberación definitiva sólo puede expresarse como pleno ejercicio de nuestra autodeterminación.

En una visión de continuidad donde están presentes la resistencia y la colonización, encuentran que los pueblos indios viven un nuevo momento organizativo en el que poco a poco se supera la fragmentación y se logra la unidad. Pero esa unidad basada en la organización no implica uniformidad, pues se busca ejercer la autodeterminación. Observamos también en el discurso la repetición de la palabra "lucha" y de la frase "liberación definitiva" para reforzar la argumentación. El siguiente párrafo tiende igualmente a enfatizar lo escrito anteriormente:

Nuestra unidad se basa en este derecho fundamental. Nuestra autodeterminación no es una simple declaración. Debemos garantizar las condiciones necesarias que permitan su ejercicio pleno; y éste debe expresarse, a su vez, como plena autonomía para nuestros pueblos. Sin autogobierno indio y sin control de nuestros territorios no puede existir autonomía.

Unidad de los pueblos indios (el todo) y autodeterminación al mismo tiempo (las partes) conforman un mismo proceso dual no excluyente, sino complementario. La unidad sólo es posible si existe al mismo tiempo el derecho a la autodeterminación, pero esa autodeterminación no debe quedarse en palabras o en declaraciones como lo hacen los gobiernos; debe llevarse a la práctica a través de la autonomía que para ellos implica autogobierno y control del territorio. Esta posición de que las palabras están vinculadas con la acción y con la creación porque el hablar o decir no es suficiente, está presente en el discurso ritual andino.¹³ También expresa la concepción dualista indígena que vincula lo abstracto y lo concreto.¹⁴ Vemos de nuevo el recurso de la repetición a través del uso de "pleno" y "plena" y de autonomía, lo mismo que el uso de la tríada complementaria, autodeterminación, autogobierno y autonomía. El uso complementario de "pleno" y "plena" nos remite también a la necesidad de lograr el cambio total.

El logro de ese objetivo -dice el documento- es tarea principal de los pueblos indios

...sin embargo, a través de nuestras luchas, hemos aprendido que nuestros problemas no son distintos en muchos aspectos de los de otros sectores populares; por lo tanto, estamos convencidos de que tenemos que marchar junto a los campesinos, los obreros, a los sectores marginales, junto a los intelectuales comprometidos con nuestra causa, para destruir el sistema dominante y opresor y construir una nueva sociedad, pluralista, democrática y humana, en donde se garantice la paz.

A través de la repetición de "nuestras" y "nuestros", encontramos anteriormente que en el documento la identidad andina se ampliaba a todos los pueblos indios de América, aquí el "nosotros" incluye en un momento a otros sectores populares con los que se identifican en sus problemas, para posteriormente pasar a la necesidad de marchar junto o al lado de los sectores populares en una relación de complementariedad y con los intelectuales comprometidos con "nuestra causa" en el que ya la identidad se remite a los pueblos indios solamente. En este sentido, recalca Regina Harrison que el quechua

...abarca una forma sintáctica que marca la inclusividad y la exclusividad. De esta manera el quechua-hablante puede decir un "nosotros" que establece que el interlocutor está incluido en el grupo, o decir un "nosotros" que establece que el interlocutor está excluido.¹⁵

Observamos también en el documento la propuesta de "destruir" para "construir". Aquí encontramos una posición radical que implica que no se podrá construir una nueva sociedad si no se destruye la anterior o se empieza de cero. Estas frases nos recuerdan a Sendero Luminoso, que desde una posición extrema llama a destruir el viejo orden

El tiempo llegó, camaradas, el tiempo llegó. Es tiempo de la gran ruptura. Romperemos con todo aquello que nos liga al viejo orden podrido, para destruirlo cabal y completamente, puesto que si tenemos todavía el menor interés en este mundo caduco no podremos destruirlo.¹⁶

Pero mientras Sendero Luminoso llama a destruir totalmente el viejo orden y rechaza toda alianza con otros grupos sociales desde una posición fundamentalista, en el documento observamos una apertura a las alianzas con otros sectores y la destrucción a la que apelan se centra más bien en el "sistema dominante y opresor".

Vemos también que en este documento los pueblos indios, al abrirse a la alianza con otros grupos sociales e incluso con intelectuales, han superado el sectarismo y el endogenismo extremo que privaba principalmente en el área andina a principios de los setenta¹⁷ pero sigue habiendo continuidad en la visión radical de la utopía andina de invertir el orden social. Se trata de destruir el viejo orden para construir una nueva sociedad que garantice la paz. Destruir significa en este caso invertir el orden, trastrocarlo completamente, darle un vuelco, un Pachakuti, empezar de nuevo.¹⁸

Pero la nueva sociedad no será excluyente sino pluralista, democrática y humana, y en este sentido se advierte también una diferencia con la vieja utopía andina presente en el Perú principalmente, que busca un nuevo orden en el que sólo los indios se salven.

El documento recupera el discurso jurídico para señalar que

En los actuales Estados Nacionales de nuestro continente, las constituciones y las leyes fundamentales son expresiones jurídico políticas que niegan nuestros derechos socioeconómicos, culturales y políticos. De ahí que en nuestra estrategia general de lucha, consideramos prioritario exigir las modificaciones de fondo, que permitan el ejercicio pleno de la autodeterminación a través de gobiernos propios de los pueblos indios y del control de los territorios.

En estas frases de la Declaración de Quito se observa un cuestionamiento a los Estados nacionales y a las leyes y constituciones que -desde el poder o desde arriba- niegan la tríada de sus "derechos socioeconómicos, culturales y políticos", que no pueden ser desligados unos de otros, pues forman un todo. Se amparan en las normas del derecho internacional para exigir modificaciones de fondo o desde abajo -donde se encuentran los pueblos indios- que permitan ejercer la autodeterminación. Pero también al referirse a modificaciones "de fondo" se refieren a que el Estado sea modificado desde adentro, desde abajo, o desde atrás, para que lo que ahora son sólo "expresiones" o leyes abstractas sean ejercidas plenamente, sean concretadas. El arriba y el abajo, lo abstracto y lo concreto, el adentro y el afuera, son elementos culturales que nos remiten de nuevo a las manifestaciones propias de la cultura andina y de los pueblos indígenas en general. En este sentido, la argumentación del texto está permeada por una cosmovisión propia que interactúa con conceptos occidentales y los redefine en función de las necesidades colectivas indígenas.

Luego de cuestionar las leyes de los Estados Nacionales, el documento refuerza su argumento impugnando y cuestionando las políticas estatales.

No son suficientes las políticas parciales de tipo integracionista, etnodesarrollista y otras prácticas aplicadas por los entes gubernamentales. Por esa vía no se resolverán nuestros problemas. Es necesaria una transformación integral y a fondo del Estado y la sociedad nacional; es decir, la creación de una nueva nación.

Al relacionar "parciales" con "integracionista", el documento cuestiona a los gobiernos por instrumentar políticas fragmentadas y desde arriba, que relacionan las

partes con el todo de una manera equivocada y por lo tanto provocan desorden; por eso se plantea la transformación "integral y a fondo" o total del Estado para crear un nuevo orden que se oponga al desorden actual. Observamos de nuevo que a partir de la concepción dualista de la realidad, el documento propone una nueva relación entre el todo y las partes que implique un cambio total (integral) y desde abajo (a fondo) para crear una nueva nación, que recupere las necesidades de los pueblos indígenas.

Aquí, una vez más, encontramos evidenciada la utopía andina de transformación total y desde abajo de la sociedad para empezar una nueva época (pachakuti), pero en este caso los antagonistas no son directamente los españoles o los blancos, sino el Estado, pues en él se condensan las relaciones de poder. La ubicación del Estado como antagonista tiene que ver con la modernización nacional y con su presencia en el campo a través de representantes, pero también con la movilización indígena que alcanza cada vez mayor nivel organizativo y toma conciencia de quien es su principal oponente. Se observa también la reflexión crítica ante las políticas estatales implementadas por los gobiernos.

Señala la CONAIE de Ecuador que, a partir de 1960,

...el antagonista es el Estado que en la práctica se halla diversificado y representado en diversas instancias como el IERAC, MAG, MOP, IEOS, FODERUMA, Banco de Fomento, colonos, empresas petroleras, agroindustriales, haciendas, etc. Si bien a nivel de nuestras bases el conflicto se suscita con estos representantes, los dirigentes tenemos identificado cual es nuestro antagonista lo que permite tener más claridad en nuestras acciones.¹⁹

Para cerrar la parte introductoria, el documento se refiere a lo que consideran es su demanda prioritaria:

En este Encuentro ha quedado claro que el derecho al territorio es una demanda fundamental de los pueblos indígenas del continente. Sin embargo, este derecho no podrá darse si no se garantiza el derecho a la territorialidad.

Podemos ver que en el cierre de esta primera parte se repite tres veces la palabra "derecho" para reforzar el argumento y se recurre a la complementariedad conceptual de "territorio" y "territorialidad" para enfatizar el derecho colectivo a asentarse en sus territorios originales, amparados legalmente, pero también retoma la principal demanda del movimiento ecuatoriano de junio de 1990.²⁰ La defensa de los territorios también tiene una connotación especial para los indígenas, ya que -como señala la CONAIE: "son la

base de nuestra subsistencia y de la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades"²¹ También podemos ver que en estas últimas frases se utiliza el término "pueblos indígenas" por primera vez y se hace en relación con el territorio. En este sentido consideramos que por un lado, en el documento ya ha quedado clara la reivindicación india o de la indianidad en todas sus acepciones, ahora se utiliza el concepto "indígenas" para recalcar su pertenencia a un territorio, para ampararse en el derecho internacional, pero además se incorpora porque hay otros pueblos de América que se autodenominan indígenas y no indios. De hecho, la campaña contra el Quinto Centenario iniciada en Colombia se denominó *Campaña 500 años de resistencia indígena y popular* y en ella participaron también organizaciones campesinas como el *Movimiento de los Sin Tierra* de Brasil (MST).

Es necesario observar que, aunque se supone que el evento celebrado en Quito es continuidad del Encuentro celebrado en Colombia, es ubicado como *Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios* y en él ya no participan organizaciones campesinas. Esto implica desde nuestro punto de vista un deseo de autonomía de los pueblos indígenas y la necesidad de potenciar un proceso organizativo propio en la dinámica internacional, aunque sin descartar alianzas con otros sectores populares.

Una vez delimitados y analizados los principales problemas que enfrentan los pueblos indios y de ubicar cuál es su principal oponente y sus aliados, quienes elaboraron el documento se remiten a enumerar y señalar los resolutivos de las ocho mesas. Una primera resolución es

...nuestro rotundo rechazo a la celebración del Quinto Centenario. Y el firme compromiso de convertir esa fecha en ocasión para fortalecer nuestro proceso de unidad y lucha continental hacia nuestra liberación.

En la conclusión de la primera Comisión encontramos el uso de palabras pares radicales como "rotundo rechazo", "firme compromiso" con la intención de otorgar fuerza a sus propuestas y a sus planteamientos, pero se observa la conciencia de que la transformación total o la liberación sólo se podrán dar a través de un proceso del par complementario "unidad y lucha" que implica acción y no por arte de magia o por una inversión apocalíptica, producto del fin de una era y el principio de otra.

El Quinto Centenario promovido por el poder dominante es recuperado y desconstruido en el documento y se convierte en un símbolo unificador en el que se encierran potencialidades de futuro, pero éste sólo será mejor si los pueblos indios fortalecen su proceso organizativo a nivel continental. Por otro lado, el término par "unidad y lucha" es un concepto que ha sido retomado por el movimiento indígena ecuatoriano para fortalecerse, sustentado en símbolos cargados de significación y de potencialidad política que remiten a la memoria histórica del pueblo andino.²² Pero también encontramos en el discurso las huellas de la influencia de la Teología de la Liberación a través de la necesidad de asumir un "compromiso" que los lleve a la "liberación".²³

Las conclusiones de la Comisión 2, titulada "Autodeterminación y proyecto político" señalan la necesidad de

Ratificar nuestro indeclinable proyecto político de autodeterminación y conquista de nuestra autonomía, en el marco de los Estados Nacionales, bajo un nuevo orden popular, respetando la denominación con que cada pueblo determine a su lucha y proyecto.

Observamos que luego de referirse a la unidad y a la lucha continental o global (el todo) ratifican su proyecto político para la autodeterminación y autonomía (las partes) en el marco de los Estados Nacionales bajo "un nuevo orden popular" (el todo) respetando cada pueblo (las partes). Desde esta perspectiva, sólo la unidad y la lucha de los pueblos indios, y el respeto a sus diferencias, puede ser el camino para acabar con el caos actual y lograr un nuevo orden en el que las partes se articulen con el todo de manera armónica.²⁴

La vinculación que establecen entre el todo y las partes, remite también a principios básicos del pensamiento andino, basados en la concentración y la dispersión. El término quechua Ch'eqesqa implica lo que no está unido, lo disgregado, lo diseminado y Taque es la acción de concentrar lo disperso para lograr el orden. Jesús Washington y Carmen Calderón señalan

La concentración de recursos alimenticios, energía sobrenatural, o cualquier otra cosa adquiere connotaciones de valor, poder o fuerza para los campesinos, por medio del cual, pueden manejar y controlar el sistema ordenado, cohesionando así a la sociedad y desarrollando su actividad cultural.²⁵

De esta manera, podemos ver que el documento expone en las dos primeras comisiones una alternativa política al orden actual desde las necesidades de los pueblos indios para lograr un nuevo orden en el que haya una relación distinta entre el todo y las partes. El valor, el poder y la fuerza en este caso, derivan de la concentración lograda a través de la unidad y la lucha de los pueblos indios de América, para que interactúen de manera autónoma en una nueva relación con el todo que son los Estados nacionales. La acción de concentrar lo disperso (Taqe) también lo observamos en cómo se utiliza el Quinto Centenario como símbolo principal para cohesionar a los pueblos indios, pero también para evidenciar su pertenencia a culturas particulares o dispersas (Ch'eqesqa), de tal manera que Taqe y Ch'eqesqa formen una unidad indisoluble que conduzca a la conformación de un nuevo orden alternativo al actual.

La mesa 3 titulada "Educación, cultura y religión" considera necesario

Afirmar nuestra decisión de defender nuestra cultura, educación y religión como bases fundamentales de nuestra identidad como pueblos, recuperando y manteniendo nuestras propias formas de vida espiritual y convivencia comunitaria, en íntima relación con la madre naturaleza.

El nuevo orden en el que el todo y las partes interactúen armónicamente sólo podrá lograrse desde la perspectiva del documento, si los pueblos indios defienden su cultura que es la base de su identidad. Al referirse a la necesidad de recuperar y mantener su cultura, el documento vuelve al origen, lo mitifica y busca empezar de nuevo, aunque bajo otras condiciones globales, hay una vuelta al pasado desde el presente y un deseo de recuperar la memoria histórica fragmentada por la colonización. Igualmente podemos ver la necesidad constante de reafirmar su autonomía como pueblos sin interferencias externas, así como de potenciar sus manifestaciones culturales. Ese deseo de autonomía y de reafirmación de la identidad hacia adentro y frente al otro cultural, se ve claramente en estos últimos párrafos, con el uso recurrente del nosotros, que va acompañado de palabras de resistencia como "afirmar", "defender", "recuperar" y "mantener".

Observamos que a lo largo del texto se proyecta de manera recurrente la mitificación del pasado en el presente para proyectarlo al futuro, así como la resistencia ante la colonización. En la utopía indígena, como señala Ricardo Melgar:

La imagen armónica de la sociedad prehispánica aparece como una construcción metafórica de la resistencia étnica que impugna ese otro pasado que inaugura el siglo XVI y que se proyecta sobre el presente. El imaginario político de los pueblos indios se recrea a partir de su propia memoria colectiva y, por ello, este presente que lleva el signo colonial deviene instrumento de impugnación simbólica del poder criollo-mestizo. La negatividad de este tiempo colonial (los quinientos años) opera como la clave de la resistencia étnica en el plano de la cosmovisión.²⁶

Una vez delimitado el nuevo orden que buscan y planteada la necesidad de reafirmar su identidad como pueblos, en el punto 4 de la comisión titulada "Organización indígena, experiencias, mecanismos de coordinación y comunicación" podemos ver que se remiten a especificar quiénes son sus aliados y quiénes sus oponentes.

Rechazamos la manipulación de organizaciones sin representatividad indígena que usurpan nuestro nombre en favor de intereses imperialistas y vinculados a los sectores dominantes, al mismo tiempo que afirmamos nuestra voluntad de fortalecer nuestras propias organizaciones, sin exclusiones ni aislamientos del resto de las luchas populares.

Hay una carga de sectarismo muy característica de la cultura andina, pues los líderes indios que redactaron el documento se sienten los legítimos representantes de los pueblos indios y rechazan a otras organizaciones vinculándolas con el poder dominante. Al relacionar a otras organizaciones indígenas con los grupos dominantes, les otorgan un carácter de traidoras, foráneas o extranjeras y por lo tanto no tienen derecho a entrar el círculo endogámico de las verdaderas organizaciones indias, que son las que deben darse a la tarea de organizarse y ofrecer alternativas a los pueblos indios. De nuevo se observa la exclusión de los no elegidos presente en el mesianismo andino, sólo que en este caso aparece mucho más velada en el discurso. Y aunque en la *Declaración* no se hace referencia a las organizaciones impugnadas, en la discusión interna de esta Comisión, los participantes se refirieron específicamente al Consejo Indio de Sudamérica (CISA) y al Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI)

...que usufructúan en nombre de los pueblos indígenas y no responden a nuestros intereses. Al respecto, es preciso identificar a las organizaciones realmente representativas a nivel nacional e internacional.²⁷

El cuestionamiento a otras organizaciones indígenas reproduce de manera menos cruda y más desde el ámbito de lo ideológico, los enfrentamientos étnicos de los pueblos

oprimidos que reseñara Frantz Fanon en su libro *Los condenados de la Tierra*, y también nos remite a las divisiones que desde la época colonial han provocado los dominadores en América Latina para desmembrar y derrotar a los movimientos indios. Esta posición de enfrentamiento entre las mismas organizaciones indígenas forma parte de un proceso de toma de conciencia política que va depurándose al ir interactuando con otras organizaciones similares, pero también está determinada por la postura ideológica dominante en el texto que nos remite a rasgos culturales andinos. También responde a la política del Estado que, específicamente en Ecuador, ha recurrido a la estrategia de impulsar -dividiendo- a otras organizaciones indígenas para contrarrestar el efecto movilizador de la CONAIE.

En este deslinde que se establece con ciertas organizaciones indígenas, se termina de delimitar en el documento, desde el plano organizativo y bajo la dinámica del tinkuy, quiénes son los aliados y quiénes los antagonistas. Aliados son las organizaciones internacionales y fraternas, los campesinos, obreros, sectores marginales y los intelectuales comprometidos. Antagonistas son el Estado, algunas organizaciones indígenas, el imperialismo, los sectores dominantes y las transnacionales. En este Encuentro o tinkuy, los líderes indígenas, situados en el centro de la Pacha, en una zona liminal, delimitan alianzas y ubican enemigos para potenciar el nuevo orden. Los enemigos están arriba y los aliados abajo, a un lado de los pueblos indios. El Estado actual es desorden y está arriba, el pueblo indio es el orden y está abajo pero encierra un futuro potencial basado en la unidad y la lucha para conformar un nuevo Estado.

Al señalar que hay que transformar desde abajo al Estado, no se plantea su desaparición como ente regulador, sino su transformación total, la conformación de un nuevo-viejo Estado, un Estado similar al incaico que respete las particularidades culturales de cada pueblo y permita su autodeterminación. La visión que tienen los pueblos indios del Estado Inca en el Ecuador, se manifiesta en los antecedentes históricos que desarrollan en su texto *Las nacionalidades indígenas en Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Para ellos el Estado Inca fue incorporando poco a poco a los distintos pueblos, generalizando el culto al Sol y respetando sus huacas (dioses) locales y

sus propias formas organizativas basadas en el parentesco. Retomando los texto de John Murra sobre el Estado Inca, los líderes indios ecuatorianos señalan

La gran productividad alcanzada por el Estado Inca se debió al conocimiento del medio, a las técnicas desarrolladas y a la capacidad de organizar la fuerza de trabajo para la producción. Al interior de un Estado redistributivo se mantuvieron las prácticas tradicionales de trabajo, basadas en las relaciones de reciprocidad o ayuda mutua (...) mediante un sistema de redistribución, tanto los recursos naturales, como el tributo se revertía nuevamente a la población. De esta manera, todas las comunidades del incario asegurábamos el acceso al uso de la tierra y demás recursos.²⁸

El mito del Inkarrí (Inca Rey), el mesías que una vez reintegrada su cabeza y su cuerpo vendrá a liberar al pueblo andino, es proyectado en la imagen del Estado Inca.²⁹

En torno al regreso del Inkarrí, Onorio Ferrero señala

Esto no significa naturalmente un retorno a la institución monárquica (...) sino a la restauración de un orden sucesivo al Caos, caracterizado por la armonía y la paz, debido a la reaparición de su Principio, que ha tenido que ocultarse durante el periodo caótico, pero que ha seguido existiendo.³⁰

Las tendencias endógenas de la cultura andina son matizadas en el documento, cuando, después de ubicar a los excluidos se remiten a especificar que no pretenden aislarse de las luchas populares y en este sentido buscan abrirse a los otros, aunque priorizando la organización hacia adentro.

Una vez ubicado el proyecto político de los pueblos indios, reforzada la necesidad de la autonomía cultural y delimitados sus aliados y antagonistas, el documento especifica en la Comisión número 5

Reconocemos el importante papel jugado por la mujer indígena en las luchas de nuestros pueblos. Comprendemos la necesidad de ampliar la participación de la mujer en nuestras organizaciones y reafirmamos la lucha conjunta de hombre y mujer en nuestros procesos de liberación, cuestión clave en nuestra práctica política.

La primera especificación tiene que ver con la lucha dada por las mismas mujeres para ser reconocidas como parte vital del proceso organizativo. También nos remite a la concepción dual basada en la complementariedad hombre-mujer, propia de las culturas indias y sobre todo al liderazgo que ha ejercido la mujer andina desde la época prehispánica. La memoria histórica irrumpe en momentos de acción política y de

encuentro cultural.

Señalábamos en otro texto, retomando a Maria Rostworoski³¹ que dentro de la estructura de poder incaico, la mujer ocupaba un lugar fundamental a nivel comunal, asumiendo posiciones de liderazgo y fungiendo en muchas ocasiones como curaca. En la narrativa Inca destaca también el papel de la mujer guerrera. Rostworoski después de estudiar mitos incas a través de diferentes fuentes, expone que

En los mitos mencionados, referentes a los orígenes incaicos, no hemos hallado un mundo masculino cerrado e inaccesible a lo femenino. En los relatos sobre los Ayar y principios de las dinastías reinantes se filtró la mujer en un oficio tan masculino como la guerra, el ejemplo fue Mama Huaco, mujer varonil que luchó junto a Manco Capac. En el segundo mito, el que promueve el auge incaico, es decir, la contienda entre incas y chancas, una curaca al frente de su ejército obtuvo una victoria y la leyenda la transformó en pururauca, piedra mágica que convertida en fiero soldado otorga el triunfo.³²

En el texto estudiado, se apela a la "lucha conjunta de hombre y mujer en nuestros procesos de liberación" buscando el equilibrio entre lo masculino y lo femenino de acuerdo con la naturaleza. Sólo que ese equilibrio implica una posición espacial, ya que primero se nombra al hombre (derecha) y luego a la mujer (izquierda). Pero también nos remite de nuevo a la lógica del ritual del tinkuy en el que los bandos contrarios se enfrentan mediante un esquema dual masculino-femenino, pero en el que cada uno ocupa un lugar determinado. En este caso el sentido del tinkuy es enfrentarse a los otros potenciando los procesos organizativos a través de la unidad y la lucha de los pueblos indios, pero también marchando hombres y mujeres juntos para conseguir la liberación. Aquí observamos también dos elementos culturales propios de los pueblos indios que son: el sentido de pertenencia a una comunidad y a un clan, así como la necesidad del par complementario o de la dualidad masculino-femenino.

En el documento se puede observar que el enfrentamiento ritual o tinkuy, que usualmente se da entre parcialidades de arriba y abajo en un espacio determinado, es expandido al enfrentamiento entre pueblos indígenas y sectores populares contra sectores dominantes a nivel continental. El proceso ritual incluye como figura dominante al Estado nacional frente al proyecto utópico de un nuevo Estado que retome algunas características del viejo Estado Inca.

Antes de proseguir con la lectura de las otras Comisiones es importante subrayar otra característica que se va perfilando en el documento: la continuidad o articulación del discurso. En el texto podemos ver que aunque aparentemente las resoluciones de las Comisiones están desligadas unas de otras y atañen a demandas diferentes, tienen una continuidad discursiva nucleada a través de la lógica ritual del tinkuy. La enumeración implica ir nombrando sucesivamente y de manera tajante y fuerte, condiciones y demandas que van hilándose unas con otras, en una especie de guerra discursiva.

Esta dinámica de continuum se refuerza en la siguiente Comisión, en la que, luego de exponer su proyecto político para la conformación de un nuevo orden en el que desarrolle plenamente su cultura y de delimitar la estrategia política que implica con quienes van a marchar y a quienes van a enfrentar, se extienden a la relación cultura-naturaleza

Los pueblos indios consideramos vital la defensa y conservación de los recursos naturales, actualmente agredidos por las trasnacionales. Estamos convencidos que esta defensa será real si los pueblos indios son los que administren y controlen los territorios donde habitan, bajo los principios propios, organizativos, y formas de vida comunitaria.

Esta demanda nos introduce en la concepción india de búsqueda de armonía con la naturaleza y a partir de la depredación emprendida por las trasnacionales, que han despojado a los pueblos indios de sus territorios.

Esta posición nos remite a un problema general de los pueblos indígenas de América Latina y del mundo, pero también a la situación específica de los indígenas de Ecuador, ya que, tanto en el norte como en la Amazonia, una demanda central es revertir las concesiones de tierras y recursos que se les han hecho a compañías trasnacionales, principalmente petroleras. En este sentido, la *Confederación de Nacionalidades indígenas de la amazonia ecuatoriana* (CONFENIAE) señala

Tomando en cuenta que la intromisión avasalladora de las compañías multinacionales petroleras, mineras, de abacá, palma africana, etc., destruye el ecosistema de la región y la vida de los pueblos que la habitan, exigimos al Gobierno Nacional la legalización de tierras comunales con linderos naturales a través del IERAC. Este punto es fundamental en la lucha de nuestras organizaciones.³³

En el documento se señala también que la defensa de los recursos naturales sólo

podrá concretarse o volverse real, si los pueblos indios administran y controlan sus territorios bajo principios culturales y organizativos propios. Vemos que se lanzan a la naturaleza y luego vuelven a su cultura para mostrar que la interacción armónica sólo se dará si los pueblos indios controlan los territorios y en ese sentido la relación naturaleza-cultura pasa por la necesidad de autonomía y poder.

En ese ir y venir de de un espacio a otro y en esa búsqueda de poder autogestionario, los líderes indios saben que para poder ejercer la autonomía plenamente tienen que lanzarse de nuevo a los entornos nacionales en los que se insertan, por eso en el punto 7 señalan

Impugnamos los marcos jurídicos de las naciones que son fruto del proceso de colonización y neocolonialismo. Pues buscamos un Nuevo Orden Social que acoja nuestro ejercicio tradicional del Derecho Consuetudinario, expresión de nuestra cultura y formas de organización.

Su lucha está centrada en la transformación de sus sociedades y de los Estados nacionales. El nuevo orden social que buscan se sustenta principalmente en transformaciones radicales de los marcos jurídicos nacionales. Ese nuevo orden tiene que regirse por un Estado con un nuevo marco constitucional que incorpore los derechos de los pueblos indios y tome en cuenta sus propias formas organizativas y el ejercicio tradicional de su Derecho Consuetudinario, como lo hizo en el pasado el Estado Inca. En este sentido en el documento aparece de nuevo la utopía de que se invierta el orden para conformar uno nuevo en el que lo tradicional o lo ancestral sea incorporado y en esa postura está implícita la necesidad de una vuelta al pasado para recuperar lo propio, pero también para potenciarlo hacia el futuro.

Pero en esa incorporación desde el pasado de lo propio o de lo tradicional, no excluyen lo nuevo, por eso, en el mismo punto, inmediatamente se extienden de lo nacional a lo internacional recalcando

Demandamos nuestro reconocimiento como pueblos en el marco del Derecho Internacional, cuestión que exigimos sea incorporada en los respectivos Estados Nacionales.

Podemos ver que, utilizando palabras fuertes, resonantes, como "demandamos y

"exigimos", se amplían o se insertan en el marco del Derecho Internacional, porque en esos espacios han sido reconocidos los derechos de los pueblos indígenas, mientras que en muchas legislaciones nacionales aún no están contemplados. Por eso, a la vez que buscan recuperar sus tradiciones, incorporan lo más avanzado del discurso jurídico actual para reivindicar sus derechos colectivos. Vinculan tradición y modernidad desde las necesidades de los pueblos indios y en ese sentido rechazan los elementos de la modernidad que los oprimen y recuperan lo tradicional en la medida en que sirva a los intereses colectivos del presente.

Y así, amparados en esos derechos otorgados en los documentos internacionales y utilizando el discurso jurídico como arma de lucha y como puente con el Estado, quienes elaboraron el documento, buscan evidenciar en la siguiente Comisión la constante violencia de la que siguen siendo objeto en los espacios nacionales.

Denunciamos que los pueblos indios somos víctimas de la violencia y persecución, todo lo cual constituye una flagrante violación de los derechos humanos. Por tanto exigimos respeto a nuestro derecho a la vida, a la tierra, a la libre organización y expresión de nuestra cultura. Al mismo tiempo demandamos la excarcelación de todos nuestros dirigentes políticos, el cese de la represión y la indemnización por los daños causados.

Recuperan el concepto occidental de derechos humanos para evidenciar que en su caso no son aplicados y al mismo tiempo incorporan los derechos que para ellos son prioritarios para desarrollarse armónicamente. El par complementario "violencia y persecución" es utilizado para reforzar el argumento.

Vida y tierra para ellos están estrechamente ligados, son complementarias. Sin tierra no hay vida y es a partir de la tierra que viven, se organizan y reproducen su cultura. De esta manera, recuperan conceptos occidentales pero los amplían o redimensionan desde su propia visión cultural, partiendo de una posición endógena que les otorga identidad como pueblos indios.

Al terminar el punto 8, incorporan la dimensión política de los derechos humanos al exigir la excarcelación de sus líderes y el cese de la represión, así como la exigencia de recibir una indemnización por cualquier daño causado en su integridad como pueblos, como está consignado en el Proyecto de Declaración sobre Derechos Indígenas de la

Organización de Naciones Unidas (ONU). Las palabras fuertes como "denunciamos", "exigimos" y "demandamos" vuelven a ser un recurso de poder para reforzar sus argumentos en la dinámica del discurso ritual. Quienes elaboraron el texto, utilizan palabras duras para enfrentarse al opresor con la finalidad de generar poder y, como tocados por un rayo,³⁴ reforzar su papel de intermediarios entre el abajo y el arriba y subvertir el orden.

La asimilación al rayo a través de la palabra de quien o quienes escribieron el texto, nos remite a lo maravilloso analizado para el Occidente medieval por Jacques Le Goff, que se expresa en las culturas orales a través del sentido de la vista y se manifiesta en imágenes o metáforas visuales vinculadas a fuerzas y seres sobrenaturales que otorgan poder.³⁵ En el caso del rayo, desde la cosmovisión andina, la fuerza viene de la imagen brillante, del fuego, pero también del sonido estridente, del trueno que mueve y despierta al mundo de abajo. A través de la imagen del rayo, manifestada metafóricamente mediante el sonido de palabras fuertes, encontramos de nuevo una posición ideológica radical, que no busca transformar el orden poco a poco, o emerger paulatinamente del abajo al arriba, sino dar un vuelco, trastrocarlo totalmente.

Los últimos párrafos de la "Declaración de Quito" cambian las demandas fuertes y las palabras duras lanzadas hacia el exterior para centrarse en palabras encaminadas al fortalecimiento organizativo interno de los pueblos indígenas y de esta manera comienza a cerrarse el círculo ritual del tinkuy

Las organizaciones indias participantes en este Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, manifestamos nuestro reconocimiento y agradecimiento a las hermanas organizaciones ecuatorianas por sus esfuerzos encaminados al buen término de este importante evento.

El uso de nuevo del término indios para autodefinirse nos remiten a la indianidad como forma central de la identidad, las palabras complementarias "reconocimiento" y "agradecimiento" incorporan el principio de reciprocidad que es característica de los pueblos indios y el uso de "hermanas" recuperan el sentido de pertenencia a una misma comunidad sustentada en el parentesco ampliado, pero también reflejan de nuevo la influencia del discurso religioso católico. El párrafo siguiente se articula con el anterior y

complementa la idea de reciprocidad y sentido comunitario de los pueblos indios

Queremos expresar nuestra solidaridad con la lucha del pueblo indígena ecuatoriano por la libertad y la democracia. Nuestras acciones por tanto deben estar orientadas a fortalecer nuestras organizaciones de base y lograr mejores niveles de coordinación y comunicación con todos los sectores populares.

Podemos ver que se usa de nuevo el término "indígena" que no nos remite como indio a la identidad sino a la lucha concreta. En este sentido, aunque se usa indígena de manera complementaria, el uso constante de la palabra "indio" nos evidencia la necesidad de reafirmar constantemente su indianidad para mostrar la continuidad de la dominación colonial y al mismo tiempo para identificarse bajo un concepto que aglutine a todos los pueblos sometidos a la colonización. La referencia recurrente a "nuestra" o "nuestras", que en este párrafo aparece tres veces, refuerza la identidad y el sentido de comunidad, de pertenencia y de unidad, lo mismo que la palabra "solidaridad". La relación que establecen entre organizaciones "de base" y "niveles" nos remiten a una visión jerárquica que desde abajo implica ir escalando o subiendo paulatinamente a través de niveles de poder y que es una concepción propia de los pueblos indígenas, tanto en Mesoamérica como en el Área Andina.³⁶ También el uso de la palabra "base" es retomada del discurso católico liberador, pero reinterpretado desde la cultura andina que relaciona el abajo y el arriba y propone una inversión del mundo desde abajo (Pachacuti) para lograr el nuevo orden.

La solidaridad, el sentido de comunidad, el fortalecimiento organizativo se circunscribe al nosotros que son los pueblos indios, para luego abrirse a los sectores populares con quienes plantean coordinarse y comunicarse en igualdad de condiciones y desde una posición autónoma. De nuevo encontramos la priorización de lo endógeno para luego abrirse al otro con el que se identifican en su lucha.³⁷ El documento termina con un último llamado al fortalecimiento de las organizaciones indígenas y a vincularse con otras luchas de liberación

La campaña continental 500 años de Resistencia Indígena y Popular debe ser potenciada con la participación de todas nuestras organizaciones para que logremos constituirnos en una fuerza alternativa. La respuesta a 1992 debe ser la Unidad y la movilización. Nuestra campaña debe articularse rigiéndose por el principio de solidaridad con todas las luchas de liberación de los pueblos y por impulsar relaciones multilaterales a nivel internacional.

El texto recupera la campaña iniciada en el Encuentro de Colombia y por eso se retoma el término "indígena" y aunque incorporan también lo popular, el llamado principal es a fortalecer y cohesionar las organizaciones indígenas como alternativa a los festejos de 1992.

Observamos en las últimas frases que se prioriza la organización de base indígena y luego se abren a la alianza y a la solidaridad con otros pueblos oprimidos. También se les da primacía a las luchas nacionales, luego se extienden al ámbito continental, y por último, buscan relacionarse a nivel internacional. Esta posición nos expresa por un lado el deseo de autonomía organizativa y por otro la búsqueda de hegemonizar y liderar los movimientos de liberación continental, recuperando el Quinto Centenario como símbolo de resistencia en el que los pueblos indios ocupan el lugar central. Observamos un ir y venir del adentro al afuera, del centro a la periferia, como en un intento de reordenar el mundo a partir de un centro, de una zona liminal³⁸ y en este sentido, los líderes que elaboraron el documento, van ritualizando el espacio desde las necesidades de los pueblos indios, en un intento por trastocar el orden. Desde el plano temporal también podemos ver que la recuperación simbólica del Quinto Centenario tiene connotaciones de cambio de ciclo (500 años) o del fin de un sol y el comienzo de otro que se manifiesta a través de un cataclismo o inversión del mundo.³⁹

Podemos observar que en este documento hay una permanente recuperación de su memoria colectiva y una reivindicación constante de sus propias formas organizativas y de su autonomía, pero al mismo tiempo se expresa la influencia del discurso liberador introducido por las misiones católicas en las comunidades indígenas ecuatorianas, así como conceptos recuperados de las ciencias sociales y del derecho internacional. La CONAIE señala que en los años sesenta el apoyo de algunos sectores de la Iglesia contribuyó a la formación de organizaciones indígenas, reemplazando el trabajo que antes habían hecho partidos de izquierda, pero que posteriormente el acceso de los mismos indígenas a la escolarización en el campo, potenció el proceso organizativo y capacitó a los dirigentes para "llevar adelante una lucha sin necesidad de intermediarios externos".

En torno a la dinámica de su mismo proceso organizativo la CONAIE acepta que se han presentado pugnas ideológicas entre posturas de reivindicación étnica y clasistas, que han intentado mediarse con una tercera línea que recupera las dos anteriores, pero también señalan que en la medida en que han emergido liderazgos propios, se han producido conflictos entre las organizaciones y la Iglesia por el carácter mediador que quiere seguir asumiendo.

Sobre el papel desarrollado por la CONAIE en Ecuador, Segundo Moreno y José Figueroa expresan que ésta ha tenido la representación de las nacionalidades indígenas en el plano nacional e internacional y que fue la protagonista principal del movimiento del *Inti Raymi* en 1990, pero también aceptan que

Se debe precisar que el movimiento organizacional indígena no es homogéneo y que las organizaciones de base no siempre están de acuerdo con los lineamientos emanados de las directivas nacionales. Un ejemplo característico es la provincia de Chimborazo, donde verdaderamente no existe una organización provincial y es patente un claro divisionismo.⁴⁰

Es evidente que en todo proceso organizativo y especialmente entre los grupos étnicos sometidos a la fragmentación por las relaciones de dominación, el divisionismo es una característica, pero en torno a demandas concretas se busca conformar un proceso de unidad. Por eso en el discurso observamos una construcción identitaria que busca cohesionar lo disperso y aglutinarse colectivamente frente a los otros, mediante el uso de estrategias discursivas y de la instrumentación de símbolos nucleadores.

Conclusiones

Desde la visión cultural andina de la relación dualista orden-desorden, que implica una relación entre el todo y las partes, y la utopía del Pachakuti que en el documento se extiende a toda América, en el texto analizado observamos la elaboración de un discurso ritual sustentado en el tinkuy o encuentro, que al enfrentar parcialidades del arriba y del abajo a través del manejo de una serie de oposiciones y de símbolos, busca el trastrocamiento de las relaciones de dominación y la conformación de un nuevo orden.

Una vez delimitado el ritual, así como la identidad de los actores, el tiempo y el espacio en que se va a celebrar, el texto argumenta -a partir de categorías culturales andinas como la repetición, las oposiciones y complementariedades de conceptos, o el uso de palabras pares y triples que se enfrentan entre sí- que es necesario transformar los Estados actuales y las sociedades nacionales para lograr un nuevo orden.

Para mostrar la necesidad de ese nuevo orden, en el texto se cuestionan las relaciones de dominación a que están sometidos los pueblos indios y las políticas estatales amparadas en gobiernos que instrumentan una relación equivocada entre el todo y las partes y por lo tanto crean desorden. Este cuestionamiento se refuerza con el uso de conceptos occidentales que son incorporados en la medida que responden a las necesidades de los pueblos indios y al mismo tiempo algunos de ellos son recreados o redimensionados a partir de parámetros culturales propios. Dentro de esa dinámica se observa la influencia del discurso de izquierda, de las Ciencias Sociales y de la Teología de la Liberación, así como el uso constante del discurso del derecho internacional presente en documentos que contemplan los derechos de los pueblos indígenas.

La opción de un nuevo orden sólo podrá darse en la medida en que haya una transformación radical del Estado y la sociedad nacional, lo que implica el resurgimiento y la conformación de un Estado que establezca una relación armónica con los pueblos indios, basada en el acceso al territorio y a la autonomía, en la redistribución de recursos y la reciprocidad, como lo hizo en el pasado el Estado Inca, símbolo nucleador de orden. De esta manera, los líderes indios, situados en el límite o umbral y del que se desplazan de un mundo a otro, no sólo incorporan y redimensionan conceptos occidentales en función de sus necesidades sociales y culturales, sino que lanzan propuestas propias a las sociedades nacionales a partir de la recuperación del pasado y de la actualización de su memoria histórica.

Pero el equilibrio social o el nuevo orden que buscan los intelectuales indios desde la lógica del documento, no vendrá por arte de magia, sino a través de la concentración organizativa (Taqe) que al mismo tiempo respete la particularidad o autonomía de las luchas o la acción de cada pueblo (Ch'equesqa) dentro de los Estados Nacionales.

Para lograr la liberación total y enfrentar al Estado, a los sectores dominantes y sus aliados, también es necesario delimitar alianzas y marchar junto a otros sectores oprimidos, pero la estrategia principal para lograr la transformación total del orden está centrada en la unidad y la acción de los pueblos indios, basados en el principio de solidaridad y nucleados alrededor de los 500 años, que implica el fin de un ciclo y el principio de otro.

En el documento se observa de manera constante la búsqueda de autonomía frente al otro cultural y la tendencia a priorizar las necesidades internas de los pueblos indios. La repetición constante del "nosotros", refuerza su posición endógena, ya que se prioriza el nosotros que hace referencia a la identidad de los pueblos indios, luego se utiliza el mismo término para identificarse con otros grupos y sectores sociales y finalmente se hace referencia a los otros, a los dominadores y sus aliados en el que se incluyen organizaciones indias.

Todos los elementos simbólico culturales señalados anteriormente son tejidos en el documento bajo la dinámica ritual del tinkuy en el que una vez delimitados los actores y el tiempo y el espacio en que se va a celebrar, inmediatamente se pasa al tiempo cíclico, que vincula el pasado con el presente para lanzarlo al futuro, y se conforman ritualmente las condiciones y potencialidades de los pueblos indios. Una vez presentada la problemática india y planteada la necesidad de conformar un nuevo orden a partir de la oposición destrucción-construcción, comienza la guerra discursiva a través de la enunciación de los resolutiveos de las ocho mesas.

Es interesante observar como hay un cambio en el discurso, pues mientras en la introducción era reflexivo y enunciativo, ahora se convierte en imperativo a través del uso de palabras fuertes que actúan en una especie de conjuro o de guerra verbal. El uso de palabras duras opera metafóricamente como el rayo, símbolo liminal que va del arriba al abajo y genera poder a través de la luz y el sonido para potenciar la inversión del orden.

La exposición de los resolutiveos de cada mesa refuerza el discurso que actúa a través del poder de las palabras frente al otro cultural y al mismo tiempo va redefiniendo la identidad india, sustentada en el concepto de "indianidad", bajo la dinámica dualista de

oposición y complementariedad.

El texto cierra el ciclo ritual del tinkuy mediante el principio de la reciprocidad y la solidaridad propio de los pueblos indios para agradecer la organización del evento en un tiempo y espacio determinados, pero inmediatamente recupera esos mismos principios para abrirse de nuevo a un espacio y un tiempo más amplios y ver las potencialidades que se abren en el ciclo de los 500 años. De esta manera, observamos que en el documento, el Quinto Centenario se convierte en un símbolo político de "unidad y lucha", que opera como detonante de la identidad continental indígena y que es redefinido en el enfrentamiento ritual con el otro cultural en el fin de un ciclo y el inicio de otro.

Para finalizar, es importante señalar que los dos símbolos utilizados en el texto, el rayo y los 500 años, funcionan como trastrocadores del espacio y el tiempo, de la Pacha, para potenciar la conformación de un nuevo orden en el que los indígenas ocupen otra vez el centro y el arriba nucleados en un Estado, símbolo concentrador del todo y al mismo tiempo respetuoso de las partes. Un Estado como el Inca, que es recuperado en sus elementos potenciales como buscador de la armonía social, otorgador de poder y autonomía a la diversidad indígena.

NOTAS

1. En el documento "Campaña Continental por el autodescubrimiento de Nuestra América" en José Juncosa (compilador), **Documentos Indios. Declaraciones y Pronunciamientos**, Tomo II, Quito, ABYA YALA, 1992, pp. 281-282.

2. José Juncosa (compilador) "Presentación a la Declaración de Quito", *ibid.* p.231.

³ El documento que analizamos en este capítulo es la versión publicada en el libro compilado por Héctor Díaz Polanco, titulado **Etnia, clase y nación en América Latina**, México, CNCA, 1991, pp. 389-392.

4. En el libro **Mito y realidad**, Colombia, Labor, 1994, Mircea Eliade penetra en la importancia del origen en las que llama "sociedades arcaicas" y aunque lo explica a partir de la inmanencia de lo sagrado, prácticamente desligado de su contexto socio-histórico, sus estudios me ha servido para explicar algunos elementos culturales que se expresan en los documentos.

5. Véase el texto de Regina Harrison, **Signos, cantos y memoria en los Andes**, Quito, ABYA-YALA, 1994, p.136.

6. Véase Juan M. Ossio, **Los Indios del Perú**, Editorial MAPFRE, Madrid, España, 1992 y el artículo "El otro en la cosmología andina" en el libro **De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros Interétnicos**. Tomo 2, Madrid, Siglo XXI, 1992 y también el libro de Regina Harrison titulado **Signos, Cantos y Memoria en Los Andes**, Quito, ABYA YALA, 1994.

7. En el libro de Marie Chantal Barre, **Ideologías Indigenistas y Movimientos Indios**, México, Siglo XXI, 1983.

8. En el apartado "Filosofía, Ideología y Política de la Indianidad" del texto compilado por Jesús Contreras titulado **Identidad Etnica y Movimientos Indios**, Madrid, Editorial Revolución, 1988.

9. Véase el "Proyecto de Declaración Universal de Derechos Indígenas" y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el texto compilado por Héctor Díaz Polanco, *op.cit.* pp.367-386.

10. El concepto Pacha, como "un momento en el tiempo y un lugar en el espacio", es analizado por Jan Szeminsky en su libro **La utopía Tupamarista**, publicado por la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, 1993 y en su artículo "La transformación de los significados en los Andes Centrales" publicado en el libro **De palabra y obra en el Nuevo Mundo. La formación del otro**, Tomo 3, Madrid, Siglo XXI, 1993. pp.181-230.

11. Véase de Juan Ossio, "El otro en la Cosmología Andina", *op.cit.* p.358.

¹² En el libro de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, titulado, **Las nacionalidades indígenas de Ecuador. Nuestro proceso organizativo**, Ecuador, Abya Yala, 1989.

-
13. Para entender el ritual andino, véase el libro de Regina Harrison citado anteriormente, titulado **Signos, cantos y memoria en los Andes**.
 14. La vinculación entre lo abstracto y lo concreto es expuesta en la ponencia "Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra: Conceptos del Universo entre los mayas actuales", presentada por Gaspar Pedro González de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala en el XX Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA 97) celebrado en Guadalajara Jalisco del 17 al 19 de abril.
 15. Regina Harrison, **Signos, cantos y memoria en Los Andes**, op.cit. p.115.
 16. Luis Arce Borja (Editor), **Guerra Popular en el Perú. El Pensamiento Gonzalo**, México, El Diario, 1991, p.172.
 17. Véase el texto ya citado de Marie Chantal Barre y el libro **Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los Indios en América Latina**, de Guillermo Bonfil Batalla publicado en México, Nueva Imagen, 1981.
 18. Jan Szeminski en sus textos citados anteriormente, describe el término Pachakuti como un cataclismo "en el cual se acaba un mundo y comienza un mundo nuevo" entendiendo Pacha como un espacio y un tiempo y Kuty como vuelco, pero también como "vez, volver acá el que vino".
 19. CONAIE, **Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador**, op.cit. p.280.
 20. Sobre el levantamiento indígena de 1990 se puede consultar el texto **El levantamiento indígena del Inti Raymi**, de Segundo Moreno Yáñez y José Figueroa, Quito, Editorial ABYA-YALA, FESO, 1992.
 21. En el libro de la CONAIE titulado **Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo**, op.cit. p.279.
 22. Sobre el uso de los símbolos andinos, es interesante la ponencia de Luis Fernando Botero Villegas titulado "Lázaro Condo, muerto y resucitado. La construcción de un símbolo político por el movimiento indio de Ecuador", presentada en el Congreso LASA celebrado en Guadalajara, Jalisco del 17 al 19 de abril de 1997.
 23. En torno a la influencia de la Iglesia en el movimiento indígena ecuatoriano y la autonomía que poco a poco va ganando, se puede consultar el texto **Las nacionalidades Indígenas en Ecuador**, op.cit. pp 32 y 278.
 24. Georges Balandier, **El Desorden. La Teoría del Caos y las Ciencias Sociales**, Barcelona, GEDISA, 1993.
 25. En el artículo "Taqe y Ch'eqesqa: Conceptos de concentración y dispersión en el pensamiento andino." publicado en el libro compilado por Ricardo Melgar Bao y María Teresa Bosque, titulado **Perú Contemporáneo. El espejo de las identidades**, México, UNAM, Serie Nuestra América 41, 1993, p.223.
 26. Ricardo Melgar Bao, "Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina" en

Cuadernos Americanos Número 43, Nueva Epoca, Año VII, Vol.I, 1994, p.76.

27. En José Juncosa, **Declaraciones y pronunciamientos**, op.cit. p.254.

28. CONAIE, **Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador**, op.cit. pp. 20-21.

29. El mito de Inkarrí es el principal exponente de la resistencia centenaria andina ante la colonización. Este mito surge a partir de que el Inca Túpac Amaru es decapitado en 1574 y se refuerza con el descuartizamiento de el líder Túpac Amaru en 1780. Arguedas en su libro, **Formación de una conciencia nacional indoamericana**, México, Siglo XXI, 1981, cita el relato de un indio de Puqufó en el Departamento de Ayacucho: "el dios Inkarrí, que fue decapitado por el rey español, se está reconstituyendo de la cabeza hacia abajo y cuando esté completo saltará hacia afuera del mundo y ese día se hará el juicio final." p.194.

30. Onorio Ferrero, "Significado e implicaciones de un mito peruano" en Juan Ossio (compilador), **Ideología Mesiánica del Mundo Andino**, Lima, Ignacio Prado Pastor, 1973, p.428.

31. Gloria Alicia Caudillo, **Perú: Etnia, política y violencia**, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, Colección Estudios Latinoamericanos No.7, 1994.

32. María Rostworoski, **Estructuras Andinas del poder**, Lima, IEP, 1988, pp.137-138.

33. En el libro de la CONAIE, **Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador**, op.cit. p.101.

34. En el pensamiento andino, quienes son tocados por el rayo, que es engendrador de poder, son personas elegidas que aprenden a hablar y entran en comunicación desde el mundo de abajo con el mundo de arriba. Véase el artículo "Pacha: en torno al pensamiento aymara" de Thérèse Bouyesse-Cassagne y Olivia Harris" publicado en el libro **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**, La Paz, HISBOL, 1987.

35. En el libro de Jacques Le Goff, **Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval**, Barcelona, GEDISA, 1996.

36. Sobre el poder y la manera de subir niveles a través del sistema de cargos, se puede consultar para el Area Andina, el excelente texto de Juan Ansión, **Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho**, Lima, Hipatia, julio de 1987.

37. Esta posición tiene que ver con el rechazo de los movimientos indígenas a seguir dependiendo de mediadores externos como la Iglesia o los partidos políticos y el surgimiento de intelectuales indígenas que buscan representar directamente a sus pueblos. Véase el texto **Las Nacionalidades indígenas en Ecuador**, op.cit. p 279.

38. Edmund Leach en su libro **Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos**, Madrid, Siglo XXI, 1993, profundiza en lo que denomina "zona liminal" que es el campo de la actividad ritual situada en el cruce de fronteras entre un mundo y otro. Los chamanes se sitúan en esa zona y se convierten en intermediarios, son el canal de comunicación entre el mundo de abajo y el de arriba. Esta cualidad es asumida por los líderes indios que escribieron el documento, pero en este caso son intermediarios culturales.

39. Jan Szeminski en su libro **La utopía tupamarista**, publicado en Lima, por la Pontificia Universidad Católica del Perú en 1993, profundiza en la concepción del tiempo y el espacio andinos a través del análisis de textos de cronistas y de informantes indígenas.

⁴⁰ Segundo Moreno y José Figueroa, **El levantamiento indígena del Inti Raymi**, op. cit. p.47

CAPITULO III

EL DISCURSO DE LOS LIDERES ESPIRITUALES DE ABYA YALA (AMERICA)

Introducción

El *Encuentro Mundial de Embajadores religiosos* celebrado en La Paz, Bolivia, del 19 al 23 de junio de 1992, se inscribe en un proceso de revitalización religiosa de los pueblos indígenas, en el que han desempeñado un papel importante los líderes tradicionales. Su liderazgo -como señala Ricardo Melgar Bao- trasciende las fronteras étnicas al extender su influencia a otros sectores de la sociedad y se refuerza en encuentros y reuniones nacionales y continentales en los que han participado los últimos años

La circularidad de ideas y solidaridades de estos tradicionales intelectuales indígenas ha trascendido las fronteras nacionales tanto en la región andina como mesoamericana.¹

El resurgimiento de la religiosidad indígena, manifestada en la creciente influencia de los líderes religiosos, se deja sentir de manera más fuerte en el área mesoamericana, entre los mayas y otomíes de México y los mayas de Guatemala. En el área andina también se observa la revitalización de la religiosidad indígena, manifestándose en una influencia creciente de los chamanes y curanderos entre la población mestiza y en la reconstrucción de la Iglesia Andina de Perú y Bolivia. En Ecuador, líderes como Alberto Taxso, además de cumplir un rol espiritual tradicional, irrumpen en la sociedad nacional para impugnar el orden opresor, y en el Cono Sur los mapuches, en el Consejo de Todas las Tierras, buscan revitalizar su cultura, al otorgar un papel primordial a los líderes tradicionales

En lo general, esta generación de intelectuales indígenas que ejercen liderazgos de diverso alcance sabe que la politicidad de sus pueblos multiplica sus espacios de acción en los campos festivos y de lucha y aún en los escindidos ámbitos religiosos.²

La cercanía del Quinto Centenario también operó como un detonador de la religiosidad indígena, y a través de sus especialistas religiosos reavivó tradiciones ancestrales con la finalidad de reafirmar su identidad ante la escalada festiva que, con motivo de los 500 años, desató España en interacción con los gobiernos latinoamericanos.

De esta manera, a la acción de las organizaciones políticas indígenas que instrumentaron la campaña *Quinientos años de resistencia indígena y popular*, se sumó la valoración de sus culturas ancestrales reafirmadas y reavivadas a través de la tradición oral por sus líderes espirituales. El 12 de octubre de 1990, en el marco organizativo de la Campaña para oponerse a la celebración del Quinto Centenario, en Iximché, Guatemala, se reunieron más de cuatro mil indígenas para compartir, dice Rigoberta Menchú, "no sólo el sufrimiento, sino también la alegría"

Llegaron 300 sacerdotes mayas muy respetados, pues en ellos se concentra conocimiento, experiencia y autoridad -con el común objetivo de reivindicar nuestra cultura, costumbres y luchas. Mientras alguien danzaba cargando a Santo Tomás (el patrono de Chichicastenango), las velas encendidas eran regadas con cuxa (aguardiente) y los asistentes conversaban sobre religión y la situación del país. Fue una manifestación del orgullo de ser indígena.³

En las culturas indígenas, los líderes religiosos son depositarios de un poder basado, como señala Colombres, en "una proximidad a lo sobrenatural, y en un conocimiento de las fuerzas mágicas que rigen el universo"⁴. Son los intermediarios entre el mundo sagrado y el profano y buscan restablecer el equilibrio entre el bien y el mal. Señala William F. Hanks que en el mundo maya

Los chamanes son seres misteriosos y están rodeados por un aura de potencialidades que nunca se revelan pero que siempre están presentes en la posibilidad de que ocurran hechos extraños.⁵

El término chamán ha sido recuperado en América Latina por historiadores y antropólogos para designar a los especialistas religiosos que tienen el poder de establecer un puente de comunicación entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses para tratar el infortunio y restablecer el orden perdido, ya sea por enfermedades, catástrofes naturales y problemas sociales.

Jacques Galinier y Michel Perrin se refieren al chamanismo como un sistema o un conjunto de concepciones y prácticas fundadas en una teoría de la comunicación que se establece

...por intermedio de un personaje socialmente reconocido a quien se le designa con el nombre de chamán que sabe convocar y dominar a voluntad a las entidades relevantes del espacio sagrado, generalmente calificadas de "auxiliares" o de "aliados", de "protectores" o de "espíritus auxiliares". En resumen, el chamanismo es una representación del mundo y del hombre definida por una función, la del chamán.⁶

Esta definición general, que retoma los rasgos comunes del chamanismo, no invalida las distintas manifestaciones del fenómeno y las funciones específicas que los chamanes ejercen en los diferentes escenarios y contextos rituales en los que se inscriben.

Nuestra intención en este capítulo es analizar el documento elaborado por los líderes espirituales en el *Encuentro Mundial de Embajadores Religiosos* celebrado en Bolivia, con la finalidad de penetrar en la interioridad de su discurso y detectar los elementos conceptuales y simbólicos que elaboran a partir de su papel de intermediarios entre un mundo cultural y otro.

Análisis del texto

El documento se titula *Declaración de los líderes espirituales de los pueblos de Abya Yala*⁷ y en él observamos antes que nada el valor de la palabra, de la oralidad. "Líderes espirituales" busca condensar o cohesionar en una frase, las características comunes o la identidad de quienes participan en el evento. "De los pueblos", nos remite por un lado a la necesidad de legitimarse como representantes colectivos y por otro a la búsqueda de un término -pueblos- que defina y de cohesión a los grupos que dicen representar. "De Abya Yala" nos conduce a la pertenencia común a un territorio determinado que es América, pero que es renombrada con un nombre indígena (de la lengua kuna de Panamá que significa "tierra de vida"). El término Abya Yala en lugar de América, ha sido asumido por las organizaciones indígenas latinoamericanas para oponerse simbólicamente al nombre oficial o dominante, con la finalidad de legitimarse

como pueblos originarios asentados en ese territorio y remite a un espacio y un tiempo originales en estrecha relación con el presente y el futuro.

Una vez expuestos en el título los elementos que les dan unidad o cohesión y les otorgan una identidad común y una potencialidad, los autores del documento se remiten a nombrar específicamente a los que participan, con el fin de mostrar su diversidad y en ese sentido relacionan el todo con las partes. Pero no se nombra a los líderes de manera individual, sino a las colectividades que representan:

Los representantes de las nacionalidades indígenas: Maya Kacchikel, Maya Quiché, Ñañu-Otomí, Kuna, Náhuatl, Tarahumara, Guaymí, Teribe, Aimara, Quechua, Innu, Cherokee, Chiquitano y de las culturas Afro-Caribeña y Afro-brasileña, con ocasión de la celebración del Año Nuevo en Tiahuanaco, a 500 años de saqueo, profanación e invasión colonial, y reunidos en el Encuentro Mundial de Embajadores Religiosos, exponemos, declaramos y demandamos:

Podemos ver que primero se nombra a los pueblos indígenas, pero ahora asumiéndolos como nacionalidades con el fin de legitimarse como naciones originarias pertenecientes a diferentes culturas y después se mencionan a las culturas Afro-caribeña y Afro-brasileña para mostrar la diferencia entre unos pueblos y otros. No es lo mismo ser naciones originarias de un territorio, que culturas venidas de otros lugares. Además se nombra primero a los indígenas y después a las culturas africanas. El evento es ubicado, no en las fechas normales en que se realiza, sino en un tiempo y un espacio liminal, el Año Nuevo en Tiahuanaco, que implica el fin de un ciclo y el inicio de otro, pero que también remite al tiempo original, porque en ese lugar surgió el dios creador Tunupa o "Dios de la Puerta".⁸

El ciclo ritual en el que se celebra el evento engarza con los 500 años, medida de tiempo que ha sido funesta y desfavorable porque ha implicado la irrupción del desorden a través de la triada "saqueo, profanación e invasión colonial". El uso de la palabra profanación es significativa porque en el documento no sólo hay una referencia a la acción depredadora y foránea colonial, lo que nos remite un discurso político propio de los líderes indios, sino a un discurso religioso manifestado en la relación implícita que se establece entre lo sagrado y lo profano. El uso de la triada "saqueo, profanación e invasión" también nos conduce a un desorden cósmico, porque el abajo, el aquí y el arriba

fueron invertidos por la acción destructiva foránea o extranjera.

En ese tiempo y espacio potencial que abre un ciclo y empieza otro, se da el Encuentro Mundial de Embajadores Religiosos, en el que la oralidad o el uso de la palabra también tiene una potencialidad para conjurar el desorden, por eso se recurre a la tríada, "exponemos, declaramos y demandamos" y al hacerlo, los líderes espirituales se sitúan como intermediarios de sus pueblos, se ubican en la zona liminal, en el umbral, para hablarle y exigirle al mundo.

El umbral es a la vez el hito, la frontera que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde esos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado.⁹

Un elemento de observación importante en estos primeros párrafos, es que se habla de un Encuentro Mundial y hasta ahora sólo se han referido a los pueblos de Abya Yala en el que se incluye a los de origen africano. Por otro lado, el hecho de que se mencione primero a los pueblos indígenas y se les ubique como nacionalidades en relación con las culturas africanas, nos hace pensar en una mayor legitimación y en un liderazgo indígena frente a los demás participantes religiosos y que tiene que ver con su ubicación en dos centros espaciales: la pertenencia como pueblos originarios, a un territorio que es Abya Yala y también el espacio sagrado en el que se celebra el evento.

Esta primera parte, es el preámbulo del documento, que está organizado en cuatro partes: La primera se titula "Nuestra Historia", que nos remite al pasado, la segunda nos conduce al presente y se titula "Nuestra realidad", la tercera lleva por título "Nuestro pensamiento" y en ella se vincula pasado y presente y se expone la potencialidad del pensamiento indígena y las acciones a desarrollar para reintegrar en el futuro la armonía cósmica al mundo. En la cuarta y última parte, titulada "Propuestas", se plantean las medidas concretas a poner en práctica a corto plazo.

Es significativo que el documento esté organizado en cuatro partes, ya que este número remite a los cuatro lados del mundo que implica orden, organización y construcción, pero el centro de la argumentación discursiva está en las tres primeras partes y este número impar implica actividad y dinamismo.¹⁰ Remite también a los cuatro lados del mundo y a los tres niveles cosmológicos: el arriba, el abajo y este mundo y en

este sentido el texto está organizado como una mesa ritual de un chamán en la que se delimitan los tres campos y los cuatro rumbos relacionados con un espacio y un tiempo sagrados.¹¹

En la primera parte, titulada "1.Nuestra Historia" se hace una revisión del pasado, ubicándolo por etapas: El 1.1 está dedicado al origen, el 1.2 a la colonia y el 1.3 sitúa la época republicana. La parte dedicada al origen señala

1.1 En el proceso histórico, nosotros, habitantes originarios de Abya Yala desde Alaska hasta la Tierra del Fuego, desarrollamos un sistema de vida y concepción del mundo en donde se mantenía el equilibrio en la relación hombre-sociedad-naturaleza, caracterizado por la reciprocidad y la redistribución.

Observamos que no se habla de un pasado fundante o mítico de manera clara, pero si hay una referencia al pasado original, que se inscribe en un proceso histórico en el que se busca recuperar, por medio de la memoria o de la tradición oral, lo que es importante para el presente indígena y al mismo tiempo rehacer la historia propia fragmentada por la colonización. Pero esa recuperación de la historia también tiene como intención reivindicarse, dignificarse y mostrar al mundo sus valores culturales. Por eso hay una referencia a la capacidad que tenían para desarrollar un sistema de vida y una visión del mundo en armonía con el universo.

Al referirse al nosotros, son incluidos sólo los pueblos originarios de Abya Yala (América), a quienes se adjudica el haber logrado desarrollar una relación armónica - un orden mitificado y perfecto- entre el hombre, la sociedad y la naturaleza, basados en dos valores principales: la reciprocidad y la redistribución, que implica una relación de equilibrio entre el todo (concentración) y las partes (dispersión).

El siguiente párrafo señala

Nuestra concepción se traducía en una convivencia armónica y en un profundo respeto a las diferencias. El padre sol, la luna y los astros eran parte de una misma totalidad donde el orden y el equilibrio imperaban.

Su capacidad de abstracción se concretaba en una relación armónica entre el todo y las partes tanto entre los hombres como con el Cosmos. Al destacar el respeto a las diferencias que se daba entre los pueblos originarios, los autores buscan jalar desde el pasado características culturales que consideran útiles para las necesidades del presente

y al mismo tiempo enfrentar el orden original con el desorden actual. Al señalar que había un "profundo respeto a las diferencias" polemizan en el pasado con el presente occidental que trata de imponer su cultura al mundo entero. Incorporan también valores y principios básicos de los pueblos indios, como la reciprocidad y la redistribución.

Nuestro respeto a la vida y a la muerte, como el ciclo vital, era igual para las aves, los peces, las estrellas, los lagos, los cerros, los volcanes, las montañas, las lagunas, los ríos, las rocas, el viento y la vegetación de todo tipo.

El orden y equilibrio logrado por los pueblos indígenas estaba basado según el texto, en el respeto a la vida y a la muerte inscrita en una visión cíclica y traducida en el respeto a todo ser vivo. Observamos en estos primeros párrafos que se hace una referencia al pasado y al orden y el equilibrio logrado por los pueblos indios, gracias al respeto a la existencia de todo ser viviente, incluidos los que para nosotros son seres inanimados como las rocas o los cerros. Su inscripción en la vida y la muerte implica que también los lagos, los volcanes y las montañas entran en ese ciclo vital y pueden morir o ser destruidos. La insistencia en el respeto como valor, tiene como objetivo mostrar que en esa época todo el Universo estaba en su lugar y convivía de manera armónica.

En el siguiente párrafo se da un salto del pasado original al presente para mostrar la continuidad y la validez de su cosmovisión y su sistema de vida en el momento actual: "Nuestra propuesta es cosmo-céntrica. Decimos: todo tiene vida y todo genera vida, porque la vida es energía."

Podemos ver que en esta primera parte la memoria histórica rescatada, se remite a los pueblos indígenas y no se menciona la cosmovisión de los pueblos africanos, que son excluidos del nosotros, por lo que podemos sacar la deducción de que quienes escribieron el documento fueron indígenas. Claro que se puede decir que los pueblos africanos aún no llegaban a América, pero existían en otra región del planeta y también tienen su propia historia.

Se puede ver una concepción dualista de la realidad traducida en el manejo de oposiciones y complementariedades de la relación abstracto-concreto, vida-muerte, todo-partes, orden-desorden. La repetición constante de la palabra vida en la última parte de este primer apartado, tiene como finalidad asociarla a los pueblos originarios y enfrentarla

más adelante con la muerte que implicó la llegada de los colonizadores, de los extranjeros. Es interesante observar que el presente es vinculado con el pasado también a través del uso del copretérito o imperfecto. Se refieren a "mantenia" y no mantuvo, "imperaban" y no imperaron, "traducía" y no tradujo. Esta estrategia narrativa también se presenta en el texto de Guamán Poma *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, analizado por Rolena Adorno, quien recupera a Benveniste para analizar el concepto del "presente en el pasado", en el que "Gracias al uso del tiempo imperfecto, el hablante crea la ilusión de traer a su propio marco de intervención, acciones que se iniciaron en el tiempo pasado"¹².

Podríamos señalar también que el uso del tiempo imperfecto sitúa al pasado en el presente, lo actualiza a través del emisor del discurso que se asume desde el presente como parte de ese pasado colectivo. El autor o autores del texto, con el uso del verbo imperfecto se sitúan en un tiempo y un espacio potencial, para luego establecer un punto de unión entre pasado y presente.

El vínculo temporal se evidencia más claramente cuando señalan "nuestra propuesta es cosmocéntrica", declaración que también remite a una actualización de la memoria indígena. Pero además, cuando establecen el vínculo entre un pasado y un presente potencial, buscan conjurar la fragmentación provocada por la colonización.

En el texto observamos la recuperación del pasado en función de las necesidades del presente en estrecha interacción con el otro cultural. Se destaca lo que se considera vital para reafirmar su identidad, mostrar que son los legítimos habitantes de Abya Yala, demostrar que fueron capaces de desarrollar un sistema de vida armónico y de mantener el equilibrio hombre-sociedad-naturaleza con la finalidad de presentarse como opción potencial de salvación del planeta frente a la depredación occidental. Al actualizar o fundir el pasado en el presente y presentar un mundo en equilibrio y perfecto también hay una reiteración de la cosmogonía y una fundación del orden original, pero situado en un proceso histórico y proyectado hacia el futuro.

Señala Rafael Pérez Taylor que

Cuando en las formas tradicionales de interpretar el pasado, la oralidad aparece como la forma auricular de transmitir el conocimiento, ésta, siempre que sea contada bajo la forma de un mito, un cuento, de una leyenda o de una historia, contará con tantas versiones como veces sea narrada, pues sólo la memoria puede recordar y

olvidar acontecimientos según sean las circunstancias. En sí, podemos decir que el recuerdo del pasado mediante la oralidad, presupone que el narrador modificará la historia cada vez que hable.¹³

En este caso observamos que los autores recurren a la tradición oral de sus pueblos para redefinir su memoria colectiva, reafirmar su identidad y mostrar que ellos son sustentadores del equilibrio y la armonía del mundo. Y al estampar por escrito y en otra lengua su memoria, establecen un vínculo entre oralidad y escritura y entre culturas indígenas y cultura occidental.

Luego de presentarnos un pasado histórico mitificado en el que el orden y el equilibrio imperaban, el documento se sitúa en la época colonial

1.2 En el proceso colonial, con la invasión y saqueo se produjo la ruptura de nuestro sistema de vida y se impuso la religión euroasiática, sin respetar la diferencia, fundándose en la ideología de que los que habitábamos estas sagradas tierras no teníamos alma.

Podemos observar el contraste entre el pasado original armónico y ordenado y el colonial, caracterizado por la violencia, la imposición religiosa, la falta de respeto a las diferencias y la negación de los otros, y que refleja el desorden. Este contraste también se expresa en la forma de elaborar el discurso o de usar las palabras, ya que para describir la época anterior el texto era fluido e interactuante y ahora recurre a palabras fuertes y agresivas que implican fragmentación y desorden, como "ruptura", "saqueo", "invasión" o "impuso" con el fin de marcar la oposición entre una época y otra. El manejo de la paradoja "los que habitábamos estas sagradas tierras no teníamos alma" busca invertir el orden y mostrar que el mundo sagrado y de valores es el de ellos y el profano y sin valores es el de los colonizadores que irrumpen violentamente en un espacio que no les pertenece. Mediante la paradoja que elaboran basada en la oposición "sagradas tierras" y "no teníamos alma" buscan mostrar que se trata de lo contrario.

Para los especialistas religiosos, los colonizadores rompen y fragmentan el sistema de vida indígena, imponen la religión y no respetan la diferencia. También observamos que se utiliza el tiempo pasado como "produjo", "impuso", para referirse a la acción de los colonizadores y se introduce el pasado imperfecto como "habitábamos" o "teníamos" para referirse a los indígenas, lo que trata de mostrar la ruptura o fragmentación del poder

colonial frente a la continuidad y potencialidad de las culturas originarias. Pero además el texto enfrenta implícitamente dos concepciones del pasado: la de la cultura dominante que lo ubica como algo lejano y muerto y la indígena que lo representa como vivo y fusionado con el presente. El manejo distinto de los tiempos también proyecta la necesidad de evidenciar la separación que debe haber entre lo sagrado indígena y lo profano extranjero. Como nos señala Emile Durkheim

El mundo sagrado sostiene con el mundo profano una relación de antagonismo. Uno y otro responden a dos formas de vida que se excluyen, que, cuanto menos, no pueden ser vividas en el mismo momento con idéntica intensidad.¹⁴

El texto sigue marcando la dinámica agresiva de la sociedad colonial para evidenciar la ruptura del orden que implicó la llegada de los conquistadores

Se ejerció el genocidio y etnocidio, primero por la implantación de las reducciones, encomiendas, mitas y obrajes, y luego por medio de la inquisición: al norte con el protestantismo y catolicismo y al sur con el catolicismo.

La falta de valores y la ideología de los colonizadores se tradujo para ellos en muerte debido al genocidio y etnocidio, por medio de relaciones económicas de explotación y a través de la intolerancia religiosa tanto de protestantes como de católicos. Aquí encontramos que el nosotros incluye a todos los pueblos indígenas de América o de Abya Yala, ya que se menciona el norte y el sur.

Otro elemento que encontramos en el texto es el predominio del discurso religioso, ya que, aunque se menciona que en la época colonial existían relaciones de explotación, éstas se inscriben dentro de una dinámica religiosa que se expresa en el uso constante de palabras o frases como "profanación", "Padre Sol", "religión euroasiática", "sagradas" "alma", "inquisición", "protestantismo" o "catolicismo". Además, las palabras que remiten a la religión se relacionan con los lados del mundo: primero aparece el eje este-oeste con la religión euroasiática que llega y luego se expande al norte y al sur expresada o concretada en el catolicismo y el protestantismo.

Esta invasión total a través de la religión rompe y se enfrenta con el orden cósmico-religioso que existía antes de la Colonia. Y aunque en la primera parte del texto hay una referencia a un sistema de vida y a relaciones hombre-sociedad-naturaleza, éstas

se inscriben prioritariamente en un orden cósmico y no se recuperan en la memoria histórica relaciones políticas, económicas o sociales como en otros documentos de organizaciones o de intelectuales indígenas. En este texto, la argumentación se va tejiendo a través de un discurso especializado religioso que interactúa con otros.

Este cristianismo, al margen de sus valores intrínsecos, sustentado por países hegemónicos e imperialistas, sirvió de sustento para consolidar la dominación y explotación.

Se parte del discurso religioso como centro para cuestionar la dominación económica y política a través de términos que remiten al discurso crítico latinoamericano. Lo negativo del cristianismo se asocia con imperialismo y dominación, pero se le da un valor y esto nos remite por un lado a que los propios indígenas han incorporado muchos elementos de la religión cristiana a su cosmovisión y por otro a que en el Encuentro participan representantes de distintas religiones, por lo que se observa un diálogo y una apropiación y reinterpretación propia de los otros discursos.

Nuestros recintos sagrados familiares y nuestros centros ceremoniales comunales fueron profanados, saqueados hasta el punto de construir sobre ellos sus templos y capillas.

Aquí encontramos ya claramente la oposición sagrado-profano. Lo sagrado remite a lo propio, a lo nuestro, al adentro que es profanado por el extraño, el extranjero, el que llega de fuera y penetra abruptamente para invertir el orden y dejar abajo lo que estaba arriba. También penetra para saquear y llevar afuera lo que estaba adentro provocando una alteración del orden y una mezcla entre lo sagrado y lo profano que deben estar separados. Es lo impuro, lo insólito, lo anormal, lo que transgrede las leyes naturales.¹⁵ La profanación no sólo se remitió a los centros ceremoniales. Afectó a todo lo que constituía su religiosidad.

Nuestros sabios fueron torturados, perseguidos, masacrados; fueron considerados brujos idólatras y sacrificadores de vidas humanas, condenándolos a sobrevivir en la clandestinidad. De igual manera, nuestros libros sagrados, símbolos y códices, cuando no destruidos, fueron expropiados y trasladados fuera de nuestro Abya Yala. Nuestro oro, plata y piedras preciosas robadas. Nuestro territorio usurpado.

Para ellos, no sólo los centros ceremoniales fueron desplazados al mundo de abajo. También los sabios fueron obligados a ocultarse al ser reprimidos y perseguidos,

con lo que se desestructuró todo el sistema religioso propio. La acción depredadora se completó con la destrucción y expropiación de libros, símbolos y códices en los que estaba estampada su riqueza espiritual. Su riqueza material también fue robada y la base de su reproducción material y espiritual, que es el territorio, fue usurpado.

Al referirse a sus templos sagrados, a sus sabios y a sus libros, símbolos y códices sagrados, quienes redactaron el documento, pretenden mostrar que ellos contaban con todo un sistema religioso estructurado con el fin de legitimarlo y oponerlo a otros. También condensan en la palabra "sabios" a los diferentes líderes religiosos de los pueblos indígenas de América y les otorgan potencialidad desde el pasado, ya que no desaparecieron, sino entraron a la clandestinidad, están en el abajo, en el adentro, con una potencialidad latente. Al cohesionarse en la palabra sabios, cuestionan o enfrentan la concepción colonial de que eran idólatras, hechiceros o brujos. También al señalar que los sabios fueron torturados, perseguidos y masacrados y al mismo tiempo calificados de hechiceros, idólatras, brujos y sacrificadores de vidas, buscan invertir el orden y mostrar a través de la lucha de palabras, que los sacrificadores de vidas fueron los españoles y los sacrificados fueron ellos.

Es interesante observar también que la memoria recuperada de nuevo se remite a la historia indígena y no aparecen las condiciones de dominación a que fueron sometidas las culturas africanas, ni se hace referencia a su religiosidad, por lo que siguen siendo excluidas del texto y el "nosotros" se remite sólo a los pueblos indígenas de América o Abya Yala. En el último punto de esta primera parte, referido al proceso independentista, el documento se remite a mostrar la continuidad en las relaciones de dominación y la fragmentación de sus territorios.

1.3 El proceso llamado independentista no alteró el sistema colonial. Al contrario, en el período republicano las relaciones de dominación colonial se rearticulaban y sofisticaban. Se fragmentó nuestras naciones ancestrales, se dividió nuestra Abya Yala, se impusieron fronteras creando lo que hoy se llaman países.

Según este planteamiento, las relaciones de dominación colonial pervivieron en la época independiente ya que al mismo tiempo que se concentró el poder, se fragmentó el territorio original con la conformación de países. La inversión del orden para quienes

elaboraron el documento termina de completarse, ya que implicó no sólo que lo que estaba arriba quedara abajo, sino que la relación armónica entre el centro y la periferia terminara de desarticularse, generando una alteración entre el todo y las partes, que provocó desorden.

Al referirse al proceso "llamado independentista" y a "lo que hoy se llaman países", en el texto se hace una crítica a la concepción histórica oficial y al poder dominante. A "naciones ancestrales" le oponen la creación artificial de países que no responden a la delimitación territorial original y en esta medida pretenden evidenciar la fragmentación de un todo armónico articulado originalmente. Al señalar que se "fragmentó nuestras naciones ancestrales y se dividió nuestra Abya Yala" también se están legitimando y mostrando la pertenencia a un territorio. En este último párrafo vinculan el pasado colonial y republicano con el presente cuando señalan "se impuso fronteras creando lo que hoy se llaman países", con la finalidad de demostrar la continuidad en un modelo de poder externo que fragmenta, divide y no responde a las necesidades culturales de los pueblos indígenas, pero que sigue imperando. Enfrentan el espacio ordenado de las culturas indígenas con el espacio fragmentado y desestructurado de la dominación colonial y republicana.

Pero para ellos, no sólo hubo una fragmentación territorial que rompió con el orden original y una continuidad y rearticulación en las relaciones de dominación que se volvieron más complejas: "La mentalidad de los herederos de los colonizadores en los países de esta nueva fase histórica fue homogeneizante y racista."

Desde la perspectiva del documento, también en el plano ideológico se tendió a la concentración del poder de una sola cultura a través de la homogenización, y a la exclusión a través del racismo, lo que implicó desorden, ya que no hubo una relación armónica entre el todo y las partes a través del respeto a las otras culturas, sino que el poder se sustentó en el dominio de una sola cultura y la negación de las demás, a diferencia de la concepción indígena basada en la "convivencia armónica" y en el "respeto a las diferencias", como señalan al principio del texto.

Podemos ver en esta primera parte del documento que hay una referencia

constante a un proceso histórico organizado en distintas fases o etapas, pero ese proceso está inserto en una visión cíclica del tiempo en el que el pasado es repensado en función de las necesidades del presente para potenciar el futuro. Por eso, al exponer el sistema de vida indígena, retoman lo que consideran es fundamental para sus necesidades presentes. El rescate del equilibrio entre hombre y naturaleza y la convivencia armónica a través del respeto a las diferencias tiene como finalidad mostrar la potencialidad de las culturas indígenas, en un momento histórico en que la depredación ecológica y la pluriculturalidad son temas de debate, a los que seguramente los autores tuvieron acceso.

Por otro lado, la reflexión sobre el pasado prioriza la espiritualidad, los elementos religiosos y la relación con el Cosmos, aunque sin dejar de lado las relaciones de explotación y la dominación cultural de que fueron objeto. Se observa también la reiteración constante del nosotros que desde el nuestra remite a la identidad indígena.

La segunda parte del texto se titula "Nuestra Realidad" y en ella se sigue manejando el discurso religioso como centro de la argumentación

En nuestra Abya Yala las iglesias católicas y evangélicas son las predominantes. Nuestras religiones originarias siguen sometidas a la clandestinidad y amenazadas de ser integradas a las religiones dominantes.

Al referirse a "nuestra Abya Yala" el documento reitera un territorio sagrado que les pertenece y en el que, paradójicamente predominan otras religiones. También plantean la continuidad con el pasado cuando señalan que sus religiones siguen ocultas y condenadas a desaparecer bajo el peso de las religiones dominantes. Hay una búsqueda de autonomía religiosa y al mismo tiempo la necesidad de salir de la clandestinidad y mostrar sus potencialidades espirituales ante el mundo. Oponen religiones originarias a religiones dominantes, para mostrar la legitimidad de unas y la imposición de las otras, y presentan la paradoja de que las legítimas son clandestinas o están en el adentro, mientras las ilegítimas dominan y están en el afuera, pero lo hacen a través de la imposición y la negación de la diversidad religiosa

Por las imposiciones psicológicas e ideológicas vigentes, y por las actitudes paternalistas, la mayoría de los indígenas son declarados oficialmente católicos o evangélicos. Muchas veces el accionar de nuestros hermanos indígenas en el seno de las iglesias y al interior de las religiones es rechazado y estigmatizado.

Aquí observamos que el nosotros desaparece y hay una referencia externa a los indígenas, o los nombran hermanos. Quienes elaboraron el documento se deslindan del grueso de los indígenas, que son ubicados como católicos o evangélicos o que están incorporados a esas religiones y en este sentido, al mismo tiempo que hacen una crítica a la dominación religiosa, se ubican dentro de un nosotros mucho más restringido frente a los otros. Pero también pretenden mostrar que la participación indígena en otras religiones se debe a la imposición y al paternalismo y no se les permite mostrar su verdadera espiritualidad, por lo que se sitúan como rescatadores religiosos de sus pueblos

Nosotros tenemos una potencialidad espiritual cósmica, social y política, pero no tenemos potencialidad económica a causa de la usurpación, la explotación y el despojo de nuestras riquezas y de nuestra identidad. Por eso nos tratan como pueblos que no tenemos cultura y menos aún civilización. Históricamente hemos sido obligados a pagar tributos y diezmos a las iglesias.

Observamos que en este párrafo ya aparece el nosotros de nuevo y quienes escriben se ubican como parte de una colectividad más amplia. La potencialidad la sitúan primero en su espiritualidad, pero no dejan de lado la potencialidad social y política como parte de un todo integrado, del que está exenta la potencialidad económica por lo que están fragmentados. El uso del término pueblos aquí no es utilizado como concepto para legitimar la reivindicación de derechos colectivos como en otros documentos de organizaciones indígenas, pues lo hacen con la finalidad de mostrar que son pueblos que pertenecen a una cultura y constituyen una civilización aunque esté fragmentada por la dominación.

Al expresar que son negados, afirman que son pueblos con cultura y civilización. En la negación está implícita la afirmación, y en este sentido observamos de nuevo el uso de paradojas en su argumentación. Al hablar de despojo y de la obligación histórica de pagar tributos y diezmos, plantean la extracción económica de que han sido objeto por los colonizadores y por la Iglesia. También plantean que les han sido extraídas sus riquezas y su identidad. Esta imagen de extracción o succión, nos recuerda el mito del nakaq (quechua) o del karisiri (aymará) que atribuye a extranjeros, autoridades, sacerdotes o

terratenedores, la capacidad de extraer la grasa de los indígenas para emplearla ya sea en las campanas de la Iglesia, o para pagar la deuda externa, para usarla en restaurantes de Lima o para engrasar los cohetes que van a la Luna. Todas estas distintas versiones del mito que circula por toda el Area Andina, expresan la percepción indígena de que han sido succionados históricamente por los explotadores.¹⁶

Hay una invasión religiosa actual en los pueblos originarios y afro-abya-yalenses, utilizando nuestras vestimentas, instrumentos musicales ancestrales y cantos sagrados en ceremonias religiosas de iglesias.

Observamos en este párrafo que al hablar de "invasión religiosa" el texto marca la continuidad con la época colonial en donde el extranjero invade un territorio sagrado y expropia o extrae las riquezas espirituales y materiales del indígena para trasladarlas fuera y utilizarlas en su beneficio. De nuevo lo sagrado es profanado y utilizado por extraños. La diferencia es que en la época actual aparecen incorporadas por primera vez las culturas africanas a quienes se les otorga la legitimidad de asentarse en un territorio pues se señala que también son abya-yalenses. Aquí se utiliza el concepto de pueblos originarios, que se extiende a los afro-abya-yalenses para argumentar que pertenecen al territorio, al adentro, a lo sagrado, mientras que las iglesias son externas, son el afuera. El término afro-abya-yalenses sustituye implícitamente al término afroamericanos, como Abya Yala sustituye a América.

En el siguiente párrafo queda más clara la argumentación que van tejiendo desde un principio en torno a las oposiciones adentro-afuera y sagrado-profano. En el último párrafo ya queda claro que quienes pertenecen al adentro son los pueblos originarios y afro-abya-yalenses instalados en un territorio sagrado que es Abya Yala, mientras el afuera corresponde a los colonizadores, los herederos de los colonizadores y a las iglesias católicas y protestantes o evangélicas. El término "países" también es extranjero y se opone a "naciones originarias" , que remite a lo propio.

Al interior de nuestras nacionalidades indígenas tenemos nuestros centros ceremoniales, nuestras deidades, nuestros propios ritos, nuestras huacas, g'álpu'l, y otros nombres sagrados, nuestro terreiro de candomblé y vudú, y no iglesias, porque nosotros comprendemos a la religión occidental como algo foráneo que no responde a nuestra cosmovisión.

A la uniformidad y homogeneidad de la religión occidental, el documento le opone

la diversidad y pluralidad de manifestaciones religiosas indígenas, al adentro o interior, le oponen lo foráneo de la otra religión y a su propia religiosidad le oponen el concepto iglesias. Estas oposiciones se inscriben en la relación sagrado-profano. Dentro de las manifestaciones religiosas son incluidas las que remiten a culturas de origen africano, que ya son aceptadas e incorporadas a las nacionalidades indígenas.

Es interesante observar que al hablar del interior en este último párrafo se repite ocho veces el pronombre nuestras y nosotros con la intención de reafirmar su identidad hacia adentro y mostrar su pertenencia a colectividades. En el nosotros ahora están incluidos también los pueblos de origen africano. Pero al mismo tiempo que hay una referencia al nosotros como identidad pero también como unidad y totalidad, se va mostrando la diversidad religiosa, estableciendo un vínculo entre el todo y las partes, que es otro elemento cultural característico de los pueblos indígenas que se relaciona con el orden cósmico. Pero también al repetir constantemente el nosotros y el nuestras y al nombrar las distintas manifestaciones religiosas, hay una acción a través del discurso que busca potenciar la realidad y reafirmar su identidad. Se busca mostrar lo propio frente a lo extraño y al mismo tiempo reafirmarse hacia adentro.

Al marcar la división clara entre las manifestaciones religiosas propias y las religiones dominantes que son ubicadas como foráneas, evidencian las oposiciones irreconciliables y al mismo tiempo buscan separar lo sagrado propio de lo profano externo, para de esta manera conjurar los efectos de la colonización y de la actual invasión religiosa. Por eso en el siguiente párrafo reafirman su espiritualidad a partir de elementos de identificación con los pueblos de origen africano

Nuestras deidades siempre se han articulado en relación con la madre tierra y el padre sol y demás elementos del cosmos. El sol es nuestra energía universal, única y absoluta.

Se habla de deidades y no de dios, para hacer énfasis, por un lado en una cosmovisión diferente y por otro para incorporar los diferentes manifestaciones de las culturas indígenas y afro-abya-yalenses, pero al mismo tiempo se muestra la unidad religiosa nucleada en el culto al sol. En torno a esta concepción, Alfredo López Austin en su excelente análisis de la cosmología mesoamericana nos señala

...hay que tener presente que la tendencia a la multiplicación de los dioses y la tendencia a la concepción de un dios totalizador no son, en modo alguno, incompatibles. Pueden ser dos aspectos complementarios de una transformación social que por un lado va hacia la complejidad y por otro hacia la concentración del poder.¹⁷

Por otro lado se establece una continuidad desde el origen hasta el presente para reafirmar su religiosidad y mostrar su autonomía en relación con la religión católica y al mismo tiempo para mostrar la potencialidad de sus religiones que respetan el orden cósmico y están en armonía con él. Parten de la relación dual femenino-madre tierra y masculino-padre sol, pero señalan que el sol es su energía universal única y absoluta otorgándole un lugar central en el Cosmos y el poder máximo del que se desplaza todo poder. Y sólo a ese poder se adscriben y lo acatan.

A la interacción armónica que establecen con el Cosmos y que implica orden, le oponen enseguida el desorden provocado por un sistema ajeno a sus culturas

Occidente nos impuso un sistema alienante y retrógrado, que trata de perpetuarse por medio de los gobiernos actuales, los cuales, a través del sistema capitalista y foráneo, niegan nuestra autodeterminación. Han intentado eliminarnos psíquica, espiritual y físicamente por medio de la imposición ideológica de culturas ajenas a nuestro ser cósmico de Abya Yala.

Frente a lo propio y ordenado, aparece de nuevo lo foráneo y provocador de desorden. Lo foráneo es Occidente, que se materializa en el sistema capitalista, los gobiernos actuales, la cultura dominante que impone su ideología. Se observa una inversión argumentativa que busca oponerse a la concepción tradicional colonizadora que ve al indio como atrasado, primitivo y sin alma. Occidente es "alienante y retrógrado", es atrasado y primitivo porque impone y no dialoga ni respeta la autodeterminación del indígena, busca eliminar y se mantiene por la fuerza y no por el consenso, no respeta la diversidad y es homogeneizador, es dador de muerte y no de vida, es creador de desorden frente al orden original.

Ante la imposición cultural externa, el texto busca mostrar la continuidad de la identidad y la resistencia indígena, así como su potencialidad cultural: "Pero mantenemos nuestra espiritualidad, nuestras raíces milenarias, nuestros pensamientos prácticos, reflejados en la sabiduría cósmica."

Hay una repetición constante, argumentada de distinta manera, que busca demostrar la estrecha relación con el Cosmos que tienen los pueblos indígenas, por lo que son los portadores de la armonía y el orden. Además del recurso de la repetición, intercalan párrafos de lo que implica el sistema dominante, con párrafos de lo que son los pueblos indígenas, buscando evidenciar a través de un paralelismo basado en oposiciones, o en palabras de Roman Jakobson un "paralelismo antitético"¹⁵ quién es portador de orden y armonía y quién de desorden e imposición con la finalidad de separar y confrontar uno con el otro.

En ese manejo de oposiciones y de enfrentamiento entre lo que representan las dos cosmovisiones también presentan poco a poco la imagen que se tiene de los pueblos indígenas para mostrar que los retrógrados, herejes, sin alma y sin valores son los dominadores, tratando de evidenciar que la verdadera alternativa actual a un mundo depredado y fragmentado es la de ellos. Que ellos son los portadores del orden y la armonía. Hay un intento constante de evidenciar quién es portador de orden y quién de desorden y al mismo tiempo de generar una inversión a través de una serie de recursos argumentativos. Esta argumentación se refuerza en el siguiente párrafo

No somos románticos, ni mucho menos nostálgicos, tampoco nos mueve el revanchismo al tratar de dar vigencia a nuestra espiritualidad y nuestras culturas, porque creemos profundamente que la sabiduría de las naciones originarias, es factor preponderante para la salvación de nuestro planeta y de toda la humanidad, sin egoísmos porque nuestra espiritualidad originaria y afro-abya-yalense, se cimenta en el equilibrio, en la complementación, en la identidad y en el consenso.

Observamos que después de exponer poco a poco las diferencias entre la religiosidad dominante y la espiritualidad indígena y de ir invirtiendo la concepción que se tiene de los indios, en este párrafo reafirman lo que no son, polemizan con lo que se piensa de ellos desde la cultura dominante y al mismo tiempo impugnan sus valores. En este párrafo argumentan ya de manera abierta que las naciones originarias son la verdadera alternativa actual para la salvación del planeta porque no los mueve el egoísmo. Buscan rescatar a las naciones indígenas desde el origen, actualizarlas y potenciarlas a futuro a través de la proyección de sus valores espirituales a toda la humanidad.

Luego de argumentar que son la alternativa para la salvación del mundo y de incluir la espiritualidad de los pueblos de origen africano, evidencian la fragmentación política a que está sometida Abya Yala y sus habitantes originarios para luego exponer su propia visión política

Las grandes fronteras que nos dividen son la falsa democracia, las naciones artificiales, los gobiernos de turno ya sean de derecha, centro, izquierda o ultras. que conservan el sistema opresor dominante. Porque nosotros los originarios de la sagrada Abya Yala hemos sido, somos y seremos teocráticos, cosmocéntricos, con un respeto profundo al macro y micro-cosmos.

A la fragmentación provocada por un sistema opresor sustentado en conceptos y ejercicio del poder falso, artificial, venido de fuera y por tanto profano, le oponen su visión político-religiosa de respeto al todo y las partes del Cosmos y al poder sagrado. En este párrafo aparecen directamente enfrentados el sistema dominante y los pueblos indígenas desde sus distintas percepciones del poder político. La visión extranjera implica fragmentación del tiempo y el espacio, es falsa, artificial y foránea y por tanto generadora de desorden, mientras la visión indígena al respetar desde el origen al Cosmos, desde un territorio sagrado ubicado en la continuidad del tiempo y el espacio, es productora de orden y por lo tanto constituye la verdadera alternativa para un mundo en equilibrio.

Al cuestionar las fronteras que los dividen hacen una crítica al poder dominante y buscan interactuar de manera abierta y no clandestina ante la sociedad para poder tener influencia en ella y salvar al mundo a través de sus valores espirituales

En Brasil, como en toda Abya Yala, a pesar de la colonización y la esclavitud a que fueron sometidas las culturas originarias y las provenientes de Africa, éstas si se expresan vivamente en toda la sociedad, ya sea en centros indígenas o terreiros de camdomblé y otras manifestaciones de espiritualidad afro-brasileñas; y hoy estos centros ceremoniales son solicitados y frecuentados por gran parte de la sociedad brasilera, incluyendo negros y no negros, pobres y no pobres.

Al poner de ejemplo a Brasil y la influencia de sus religiones en toda la sociedad, se busca invertir el orden en toda América o Abya Yala y cambiar la dinámica tradicional de las religiones dominantes que se imponen a las indígenas y a las de origen africano. La inversión también se busca al plantear que el foráneo llegue a los lugares ceremoniales y los respete y no persista en la invasión religiosa que implica

conceptualmente la usurpación y extracción de sus manifestaciones religiosas para incorporarlas a las Iglesias dominantes. En este sentido, observamos que hay un deseo de salir del adentro o de la clandestinidad e influir en el afuera o en la sociedad, pero al mismo tiempo se proyecta la necesidad de autonomía y de que sean respetados sus territorios sagrados y que sus manifestaciones religiosas no sean usurpadas o llevadas al afuera. Se puede observar a través del discurso la búsqueda de una inversión en la relación histórica tradicional del adentro y el afuera entre la religiosidad indígena y la religiosidad hegemónica.

A lo largo del texto, los líderes espirituales se han ido trasladando de un mundo a otro, del afuera al adentro y del adentro al afuera, asumiendo un papel liminal o de intermediación con la finalidad de cuestionar la dominación religiosa que ha profanado su adentro sagrado, legitimar su espiritualidad y mostrar su potencialidad para salvar al mundo y luego invertir el orden extendiendo la influencia de la religiosidad indígena en las sociedades y buscando acabar con la profanación de lo sagrado a través de la autonomía religiosa. Como nos dice Mario Califano

El chamán es un individuo inserto en el mundo, en parte igual que el resto de los miembros de la comunidad y en parte diferente por el poder que ha adquirido, que le brinda un conocimiento y experiencias que lo separan de los demás. Por lo tanto, es partícipe de la cosmovisión general étnica y que constituye el horizonte referencial general. Pero está facultado para tratar una región particular de entes en razón de su condición. Dicho de otro modo, el hecho de ser un personaje transcategorial le posibilita desplegar un protagonismo doble.¹⁹

Cuando en el documento señalan que en Brasil las culturas originarias y africanas se expresan "vivamente en toda la sociedad" hacen referencia implícita a que salen de la clandestinidad y adquieren vida, pero que también dan vida a la sociedad. Ven en la religión el vehículo de cambio para un mundo en armonía y en lo sagrado la capacidad para desplazarse a lo profano. Sobre la "contagiosidad de lo lo sagrado, escribe Emile Durkheim

...por una especie de contradicción, el mundo sagrado se ve como inclinado por su misma naturaleza a expandirse hacia aquel mismo mundo profano que por otro lado excluye: a la vez que lo rechaza, tiende a desplazarse hacia él a partir ya del momento en que se le aproxima.²⁰

Frente a la influencia religiosa paulatina de las culturas originarias y africanas dadoras de vida, el documento señala que sigue presente la depredación y el desorden del sistema dominante, dador de muerte

Afirmamos que aún en la actualidad se practica el etnocidio, el genocidio, el ecocidio y hasta el deicidio, por medio de los cuales se continúa matando las culturas, los hombres, la naturaleza y a dios mismo.

La muerte abarca todos los lados del mundo, del Cosmos y a todas las manifestaciones de vida, incluido dios. Al ampliar los términos que remiten a la muerte, los autores intentan mostrar metafóricamente la diversificación de la depredación en el capitalismo. Es la muerte y el desorden frente a la alternativa de orden y vida que expresa la sabiduría cósmica de los pueblos indígenas. Al argumentar que se continúa matando a las culturas, los hombres, la naturaleza y a dios mismo, el texto proyecta una cosmovisión en la que el hombre forma parte de un todo más amplio y en donde todo está interrelacionado dentro del ciclo vida-muerte. El mismo dios entra dentro de esta dinámica. Desde esta perspectiva, el hombre se asimila a la naturaleza y la naturaleza se asimila al hombre. Pero la estrecha relación que se establece entre hombre-naturaleza-realidad sobrenatural, también proyecta la función especial de intermediarios que cumplen los chamanes en el mundo indígena. Hugo Carrasco, al hacer un análisis sobre experiencia chamánica y discurso mítico-simbólico mapuche señala que Mankián, un machi, es

...un chamán poderoso, un conocedor de los secretos de la naturaleza y mediador constante de la sobrenaturaleza. El modo de ser del machi es la metamorfosis permanente. Así como la naturaleza es metamorfosis constante, en que un elemento deja de ser lo que es para pasar a ser otro y a su vez permitir la modificación de otros, el machi es también al mismo tiempo humano, naturaleza y sobrenatural.²¹

Luego de exponer que la muerte está presente en las diferentes manifestaciones de una realidad múltiple de la que se forma parte, el texto prioriza la explicación de como se están matando las culturas

El etnocidio se realiza por medio del lavado cerebral desde el sistema dominante y se consolida con el consumismo, motor del sistema capitalista vigente, destruyendo además nuestra calidad de vida tanto a nivel físico como espiritual.

Hay según el texto, continuidad en el etnocidio pero ahora se manifiesta de una

forma más compleja, a través de un sistema dominante que de manera más velada infiltra valores y los envuelve en una dinámica consumista que afecta su integridad física y espiritual. Hay una lucha constante entre la muerte que significa el sistema dominante - ahora manifestado en el capitalismo- y la vida indígena que es constantemente amenazada.

La continuidad etnocida se da también a través de la acción religiosa

Actualmente se dan también nuevas estrategias en las religiones dominantes: por ejemplo, la creación de las llamadas: Pastoral Indígena Evangélica, Pastoral Indígena Ecuménica, Pastoral Afro-Americana; se prepara agentes de pastoral, catequistas indígenas, predicadores evangélicos indígenas; se implementa la "nueva evangelización" que no es más que otra forma de invasión, más sofisticada, contra nuestra espiritualidad originaria, como nueva forma de extirpación de idolatrías.

A las "nuevas" formas de invasión religiosa y a la ilegitimidad de las religiones dominantes que tienen que crear y poner nombres, le oponen la continuidad de su espiritualidad originaria. A "llamadas" o ilegítimas, le oponen "nuestras" o propias, a lo nuevo lo originario, a lo creado o replanteado en la coyuntura le oponen lo que permanece y a las diversas denominaciones en las que se dividen las religiones dominantes, que implementan estrategias diferentes para cooptar a los pueblos indígenas, le oponen la unidad y legítimidad de "nuestra espiritualidad originaria".

Pero a pesar de la crítica contra las estrategias de las religiones dominantes, buscan establecer un puente con ellas y mostrar que en su interior hay la potencialidad de respetar a las culturas indígenas

Sin embargo, valoramos los esfuerzos de hermanos que por ser coherentes y comprometidos con la autodeterminación de los pueblos indios son perseguidos al interior de sus propias iglesias.

Van al adentro de las religiones para mostrar que en su seno no sólo se encuentra la postura invasora y extirpadora de idolatrías, sino el germen del respeto a la autonomía indígena, aunque no exento de conflictos y persecuciones. A través de "hermanos" establecen puntos de identidad con quienes se comprometen con ellos desde el afuera de las otras religiones, pero también muestran la influencia de la teología de la liberación en los pueblos indígenas.

Observamos un constante desplazamiento del adentro al afuera. En el adentro de sus culturas se identifican como parte de los pueblos indígenas pero también delimitan su papel de mediadores y especialistas religiosos. Se deslindan del afuera al enfrentarse con palabras fuertes y cuestionamientos críticos constantes. Pero en ese afuera también encuentran puntos de identidad con otros indígenas con la finalidad de devolverlos al adentro o con otros "hermanos" que pueden coadyuvar a respetar la autonomía indígena. Al hablar de autodeterminación de los pueblos indios el documento asume una postura política y no se queda sólo en la dimensión religiosa. Observamos que, aunque el documento prioriza el discurso religioso y la relación con el Cosmos, no deja de lado el aspecto político, el económico o el cultural de la sociedad, proyectando una cosmovisión que no separa los distintos elementos de la realidad.

Exigimos hoy que tengamos el respeto mutuo, independientemente del lugar que se nos ha impuesto en la sociedad dominante. Acumulamos sobre nosotros cinco siglos de dominación y de irrespeto, y a pesar de esto siempre hemos sido respetuosos de las iglesias y religiones impuestas.

Al exigir respeto mutuo, plantean estar al mismo nivel en el plano religioso retomando un valor central en el mundo indígena: el respeto, que implica reciprocidad. Buscan salir del abajo en el plano religioso aunque económicamente estén dominados porque a través de la religiosidad como arma de lucha, buscan la armonía. Tratan de mostrar que los portadores del respeto como un valor firme y ancestral son ellos y lo enfrentan al irrespeto y dominación del sistema dominante. Utilizan la palabra "acumulamos" propia de la ideología capitalista, para mostrar las implicaciones del sistema de dominación en los pueblos indígenas que los ha situado en el abajo, y ha estado sustentado en la dominación y falta de valores, mientras que quienes están abajo son los verdaderos portadores de valores como el respeto. Utilizan de manera complementaria iglesias y religiones para mostrar la doble cara de la dominación religiosa: la institucional y la espiritual.

Luego de presentar a través de un paralelismo basado en oposiciones la continuidad, potencialidad y valores de la espiritualidad indígena frente a la falta de valores, respeto, imposición, foraneidad y depredación occidental, terminan el apartado de

"Nuestra realidad" sintetizando la dinámica de la dominación y de la resistencia espiritual indígena a través de un acto de visualización. Esa dinámica de ir describiendo las diferentes características de quien "ha hecho el daño", para luego terminar con una visualización, que en este caso se remitió a los colores, es propia del ejercicio chamánico de curación.²²

En síntesis, vemos que nuestra espiritualidad originaria supervive en el marco de la prolongación del colonialismo y de la evangelización. Hoy esa prolongación se hace neocolonialismo y "nueva evangelización" al interior del mismo sistema capitalista. Y hoy la re-evangelización tiene muchos colores en una sola propuesta: "la cristiana"; estos colores son: católicos, evangélicos, metodistas, luteranos, mormones, testigos de Jehová, adventistas, entre otros.

Luego de haber enfrentado las características de la imposición religiosa - estrechamente vinculada a relaciones de dominación- y la potencialidad, legitimidad: y resistencia de las religiones originarias, el texto sintetiza lo que considera son los elementos fundamentales de la realidad actual. Al remitirse a "nuestra espiritualidad originaria" buscan condensar simbólicamente la legitimidad, la pertenencia, el origen, la continuidad, la resistencia, la identidad, el adentro, frente a "la prolongación del colonialismo y la evangelización" que remite a la imposición, la dominación, la ilegitimidad, lo foráneo. Oponen la continuidad y pervivencia de lo originario frente a "neocolonialismo" o "nueva evangelización" que implica una nueva estrategia dentro de la continuidad de una forma de dominación que tiene que diversificarse para seguir existiendo porque no es legítima y es artificial. Lo mismo o lo viejo se presenta como nuevo a través de una diversidad de opciones o distintos colores ofertados dentro del capitalismo. Al poner entrecomillas "la cristiana" se pretende hacer una crítica a la fragmentación religiosa que ofrece muchas opciones pero cada una pretende ser la original y la única y por lo tanto están divididas. Hay una diversidad religiosa fragmentada que no remite a la unidad ni al colorido armónico de una espiritualidad común como la de los pueblos indígenas.

Oponen la unidad en la diversidad de la espiritualidad indígena frente a la poca unidad o fragmentación de la espiritualidad cristiana. La variedad de opciones a través de la visualización de los colores, remite metafóricamente al consumismo del capitalismo que oferta y deslumbra pero que es falso y foráneo. Sintetizan en una metáfora visual el

peligro de un deslumbramiento religioso que no responde a la realidad indígena.

Se le dedica un párrafo especial a la religión católica porque tiene especial peso en América Latina y es la mayoritaria. Se observa la necesidad de conocer al otro para enfrentarlo, como el chamán busca enfrentar el origen de un desequilibrio

La propuesta católica se redefine en la Carta Encíclica Pastoral llamada Centecimus Annus que replantea la doctrina social cristiana como nueva modalidad de etnocidio para unos nuevos 500 años de agresión a nuestra identidad.

Al insistir en que la iglesia católica redefine, replantea, o pretende una "nueva modalidad de etnocidio" en "unos nuevos 500 años de agresión" plantea que en la coyuntura de cambio de un ciclo a otro, se pretende continuar, mostrando como nuevo, el mismo proyecto religioso dominante y extenderlo a largo plazo. Frente a la nueva escalada del proyecto religioso dominante, que viene del pasado y se lanza al futuro, presentan la potencialidad de la resistencia de los pueblos originarios: "Proseguimos y proseguiremos la lucha por la autodeterminación política y espiritual de nuestros pueblos originarios."

Frente a la escalada invasora de la religiosidad foránea que tiene que implementar nuevas estrategias para sobrevivir en América, está la continuidad y permanencia de la lucha indígena por la autodeterminación política y religiosa. El uso constante de la palabra originarios a lo largo del texto, vinculada a pueblos, espiritualidad, naciones y culturas, remite a la identidad, a la pertenencia, a lo propio, pero también tiene la intención de conjurar a través de la palabra el peligro de lo foráneo, lo ajeno, lo invasor. Se observa la paradoja entre lo que implica ser pueblos originarios y tener que luchar por la autodeterminación política y espiritual.

En la parte 3, titulada "Nuestro Pensamiento" los especialistas religiosos recapitulan sobre su pasado en función de las necesidades del presente y buscan potenciar el futuro a partir de la reconstrucción espiritual. Al comenzar esta tercera parte señalan:

Estamos convencidos de que una evaluación histórica sería nos dará la posibilidad de poder comprender nuestra situación actual, para luego poder proponer algunas alternativas de cambio y de afirmación de nuestras concepciones espirituales.

Observamos en este párrafo la conciencia de la necesidad de recuperar el pasado desde el presente para potenciar el futuro y en ese sentido buscan reconstruir su memoria histórica. La concepción cíclica del pensamiento indígena es valorada frente al otro para potenciar el cambio. Se observa el uso del tiempo como herramienta de batalla por la transformación social y el fortalecimiento espiritual. El concepto de historia para ellos no es la que quedó atrás y en la que hay que empezar de nuevo. Por eso terminan la idea señalando: "La historia siempre ha sido y es la parte vital para abrir un proceso de cambio".

Vemos de nuevo el uso del imperfecto para mostrar la potencialidad de la historia no como lo que fue sino como lo que ha sido, para luego vincularla al es o al presente y lanzarla al futuro. De esta manera podemos ver el pasado en el presente y en el futuro. Hay una estrecha fusión de tiempos en la que todos interactúan potenciándose. Si observamos atentamente la frase podemos visualizar un desplazamiento consciente por el tiempo, que remite al papel que juegan los especialistas religiosos cuando pretenden curar un mal o solucionar un problema social de su comunidad.²³

Pero la historia se remite a recuperar los principios cósmicos y espirituales y no las relaciones sociales, económicas o políticas de los pueblos indígenas

Nuestra espiritualidad encierra en su cosmovisión el concepto de la MADRE TIERRA y el PADRE SOL que resumen en su significado la materia, el tiempo y el espacio.

Cuando los autores del documento comienzan su revisión histórica y se remiten al tiempo original, es interesante observar que ya no utilizan el tiempo imperfecto, sino un tiempo cósmico que trasciende y engloba a todos desde el presente. "Nuestra espiritualidad" nos conduce a la identidad y a la pertenencia. "Encierra en su cosmovisión" nos trata de mostrar que ellos son los verdaderos depositarios del concepto MADRE TIERRA y PADRE SOL, con mayúsculas, que todo lo llena que todo lo permea, que todo lo resume. Buscan demostrar que en su interioridad y en su espiritualidad se deposita el orden cósmico y por lo tanto, forman parte y viven en armonía con él. También proyectan la concepción dualista indígena sustentada en oposiciones y complementariedades como el arriba y el abajo, el adentro y el afuera, lo femenino y lo masculino. Luego de proyectar la concepción dualista que sintetiza su cosmovisión y expresa el orden cósmico, exponen

la ruptura, fragmentación y desorden que implicó la invasión extranjera

Con la llegada de los occidentales se destruye el respeto y la hermandad de los unos con los otros, el respeto a la naturaleza y a la madre tierra, y como resultado de este irrespeto se dividen los pueblos, se crea fronteras, se rompe la armonía y el equilibrio del cosmos, el concepto de MADRE TIERRA y PADRE SOL es enterrado en el olvido, y como consecuencia lógica, las civilizaciones originarias con sus prácticas milenarias caminamos a un desconocimiento y autodesprecio de lo nuestro y a una pérdida de nuestra identidad.

En este párrafo utilizan también el tiempo largo para mostrar la continuidad y la permanencia de la dominación, pero marcan la oposición entre el tiempo y el espacio articulados que implica la cosmovisión indígena en armonía con el Cosmos, con el tiempo delimitado, el espacio fragmentado y la ruptura del equilibrio cósmico que provoca el proyecto occidental. A "la llegada de los occidentales" le oponen "las civilizaciones originarias". La destrucción de los valores máximos indígenas, que es el respeto y la hermandad entre los seres humanos y con la naturaleza, provoca la fragmentación de pueblos y territorios y se olvida el concepto básico MADRE TIERRA y PADRE SOL, que remite a la totalidad. La fragmentación en el tiempo y el espacio que provoca la llegada de los conquistadores también implica rupturas conceptuales y prácticas en los indígenas que forman un todo armónico con el Cosmos. Como los indígenas son uno con el Universo, la ruptura de la armonía también les fragmenta la memoria y los conduce a la pérdida de identidad cultural. Y al ser enterrados los conceptos indígenas, se camina al futuro de manera oscura y fragmentada, por lo que es necesario recuperar el pasado para tener claridad y unidad y restablecer el equilibrio.

Después de 500 años de saqueo y robo, de imposición religiosa, política, económica y militar, estamos buscando nuevamente la unidad dentro de la diversidad. Por otro lado, estamos buscando la forma de generar un proceso de autoreconstrucción de lo nuestro desde nuestra espiritualidad y con nuestros propios conceptos filosóficos ancestrales y prácticos.

Al proyecto dominante del periodo delimitado de 500 años, sustentado en la imposición y la fragmentación, le oponen un viejo-nuevo proyecto que recupere desde el origen, desde el tiempo largo, la armonía entre el todo y las partes. Esa armonía sólo puede lograrse si los indígenas se recuperan a sí mismos y rompen con su memoria fragmentada, vinculando conceptos y prácticas culturales. Hay un deseo de autonomía y

de reafirmación de la identidad que se manifiesta en la repetición del pronombre nuestro, nuestra y nuestros. Al manifestar que están buscando nuevamente la unidad en la diversidad, se lanzan al pasado desde el presente para proyectarse al futuro y transformar la realidad. Lo nuevo indígena es continuidad desde el origen, a diferencia del proyecto dominante que se renueva y diversifica buscando dar otra cara porque no es legítimo ni auténtico, ni original.

Desde su visión de conjunto que desde la religiosidad se vincula con los distintos planos de la realidad para explicar su situación de pueblos oprimidos, señalan

Somos conscientes del daño que causa a nuestros hijos el contacto con las escuelas, colegios y universidades dirigidos desde la cultura dominante, puesto que la educación no respeta nuestra identidad sino que la destruye en lo más profundo de la conciencia.

- La invasión no sólo es religiosa, política, económica y militar, también se da en el plano de la educación, que penetra en el adentro, la interioridad, la profundidad indígena, mediante la imposición y afecta su identidad.

Luego de hacer una revisión y síntesis de las potencialidades indígenas que resumen en su interior el orden cósmico, de mostrar "el daño" hecho por los invasores mediante diversos mecanismos de dominación que provocan el desorden y de vincular pasado y futuro desde el presente para volver al orden cósmico original -que sólo será posible a partir de la reconstrucción de la identidad indígena destruida por los conquistadores- se sitúan en la coyuntura potencial para demandar lo que consideran vital para recobrar la armonía del Cosmos

Estamos en la hora de luchar por la integralidad de las relaciones hombre-naturaleza-cosmos. Por lo tanto exigimos:

- La devolución de nuestros territorios ancestrales,
- La desprivatización y desmercantilización de nuestros lugares sagrados y ceremoniales, y el derecho a que sean resguardados y administrados por nuestros propios pueblos originarios,
- El derecho a la autodeterminación política y económica de nuestros pueblos,
- El profundo respeto a la práctica de nuestra espiritualidad, base y núcleo vital de nuestra organización económica, política, social y educativa,
- Respeto y valoración de nuestra milenaria práctica ecológica" salud y medicina de

la madre tierra y sus elementos componentes que en occidente llaman medio ambiente,

- La no utilización de nuestros símbolos y nombres sagrados para fines comerciales, propagandísticos, mercantiles, militares, armamentistas y folclóricos.

A partir de la visualización en conjunto de su demandas, podemos observar que la vuelta a la unidad y a la armonía y el fin del desorden y la fragmentación, pasa por la separación de lo sagrado y lo profano que implica el fin de la invasión en todos los planos de la realidad y la recuperación de la autonomía indígena. El orden cósmico sólo puede lograrse en la medida en que los indígenas recuperen sus territorios originales, sus lugares sagrados, su autonomía cultural, en fin su orden interno, pero también en la medida en que, en el conjunto de la sociedad se respete su espiritualidad y se respete y valore su milenaria sabiduría ecológica que de salud a la madre tierra. La separación de lo sagrado y lo profano sólo puede lograrse totalmente si en Occidente dejan de usurpar y apropiarse de símbolos y nombres sagrados indígenas.

Pero la recuperación total de la relación de armonía hombre-naturaleza se dará cuando lo sagrado indígena irrumpa en lo profano occidental para salvarlo y transforme su espiritualidad y sus valores armonizando el Cosmos.

Esto será posible cuando, por la fuerza de nuestra práctica cultural y espiritual, los gobiernos, las iglesias y religiones reconozcan los valores de la identidad de nuestros pueblos y su potencialidad transformadora de nuestra espiritualidad. Esto es lo que espera la humanidad sumida en la peor crisis económica y espiritual. Es nuestro desafío devolver al mundo los valores y esperanza de un nuevo amanecer. "QUE AMANEZCA, QUE LLEGUE LA AURORA" (Popol Wuh, libro sagrado de los Maya)

La armonía cósmica y el nuevo-viejo orden no vendrá por arte de magia, sino a través de la lucha cultural y espiritual indígena, por transformar las conciencias de quienes desde el poder se cierran a reconocer su potencialidad espiritual e impiden la salvación de la humanidad. Observamos en este último párrafo que luego de separar lo sagrado y lo profano, invierten el orden y buscan irrumpir en las sociedades nacionales para volver al orden cósmico. Se desplazan al mundo entero para salvarlo, porque se sienten los depositarios de los valores espirituales y culturales originarios y verdaderos. Al señalar que su desafío es "devolver los valores y la esperanza de un nuevo amanecer" se

desplazan también por el tiempo y rescatan el pasado indígena para potenciar el futuro y comenzar un nuevo orden. Luego de desplazarse por el tiempo y el espacio y proyectar desde el pasado original la potencialidad de un nuevo orden, terminan el párrafo con una oración puesta con mayúsculas para que todo lo llene, todo lo permee, todo lo ordene "QUE AMANEZCA, QUE LLEGUE LA AURORA", una frase tomada del Popol Wuh. Invocan y se apropian, asumen la palabra del Creador y Formador, del Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra, de Tepeu, Gucumatz, los progenitores, el principio dual del universo, el Dios Padre-Madre.²⁴

Luego de renovar e iluminar al mundo simbólicamente, a través de la palabra original, cierran el ciclo ritual del evento

En este Encuentro Mundial de Embajadores Religiosos, celebrado en la sagrada tierra de Abya Yala y teniendo como sede anfitrión el QULLASUYO, hemos sido honrados con la participación respetuosa de hermanos de las religiones hindú, brahama, budista, shintoista, judía e iglesias cristiana católica y evangélica y hemos recibido su solidaridad a nuestros planteamientos.

En el párrafo podemos observar que en el evento participan representantes de distintas religiones del mundo, pero el texto está elaborado por líderes indígenas, que terminan las primeras tres partes del documento agradeciendo a los participantes no indígenas su presencia, respeto y solidaridad. Separan el término religiones e iglesias para delimitar la diferencia entre la religión cristiana y las otras. El ciclo ritual lo cierran delimitando el espacio sagrado macro y micro en que fue realizado y ponen con mayúsculas el espacio micro o centro desde donde se realizó el evento. Es interesante observar que al iniciar el documento ubican el tiempo de realización del evento, situado en el fin de un ciclo y el inicio de otro, y terminan señalando el espacio en que se celebró. QULLASUYO lo ponen con mayúsculas porque es el espacio sagrado, el centro desde donde se realizó el evento y desde el cual los líderes religiosos se proyectaron al tiempo y el espacio para restablecer el orden.²⁵ En el texto observamos que sólo tres términos fueron puestos con mayúsculas: Primero MADRE TIERRA Y PADRE SOL, luego "QUE AMANEZCA QUE LLEGUE LA AURORA" y al final QULLASUYO. Madre Tierra y Padre Sol, como ellos mismos lo señalaron, resumen la materia, el tiempo y el espacio y también remite a la identidad espiritual indígena y a la potencialidad de un nuevo orden, de un

nuevo amanecer. Madre Tierra y Padre Sol se repite dos veces para señalar la estrecha relación que hay entre la espiritualidad indígena y el principio dual ordenador del universo. No puede existir uno sin el otro. Bajo esa lógica, ellos son los únicos que pueden garantizar al mundo un nuevo amanecer. Por eso, después con mayúsculas se atreven a nombrar, a ordenar como si fueran dioses, asumen la dualidad y la potencialidad del resurgimiento cósmico a través de la frase con mayúsculas "QUE AMANEZCA, QUE LLEGUE LA AURORA". Ese ordenamiento del mundo, ese nuevo orden potencial dado a través de la palabra se hace desde un espacio ritual, desde el centro de una gran civilización, el QULLASUYO, nombrado con su nombre ancestral. Además, el evento es el principio de cambio de ciclo y de orden también porque en él fueron escuchados, respetados y apoyados por otras religiones e iglesias, lo cual remite a un momento potencial de transformación.

Luego de cerrar el ciclo ritual y de mostrar las potencialidades y límites para la conformación de un nuevo orden, terminan el documento con una cuarta parte en la que se abocan a señalar demandas concretas o prácticas que conduzcan a lograr una nueva relación hombre-naturaleza-cosmos. Esta parte nos muestra que el cambio no vendrá sólo por arte de magia o por la pura palabra, que la potencialidad de transformación también parte del trabajo y de la lucha concreta y cotidiana. Que el ritual no sólo es discurso, es también acción. Por eso señalan: "Luego de nuestra exposición y declaración, proponemos:" y van enumerando una a una las medidas a tomar para lograr el cambio.

4.1 Pedir a los gobiernos, iglesias, instituciones y partidos políticos el cese del proselitismo al interior de nuestras comunidades indígenas.

La primera demanda concreta no se refiere sólo al fin de la invasión religiosa, sino que involucra a todos los actores que interfieren y afectan la autonomía cultural indígena. Piden al afuera que deje de invadir al adentro, a lo propio.

4.2 Que se respete la integridad de nuestra cosmovisión y de nuestras prácticas espirituales.

Piden poner fin a la fragmentación indígena, a través de la armonía entre cosmovisión y práctica, de lo abstracto y lo concreto como un todo, piden recuperar la unidad. No sólo es el cese de la invasión, sino el respeto que garantice la autonomía

espiritual indígena.

4.3 Que se de seguimiento al diálogo entre las religiones e iglesias sobre la base del respeto mutuo.

Pero esa autonomía que piden en el segundo punto, no implica autarquía sino interrelación de igual a igual con otras religiones e iglesias en una verdadera relación de reciprocidad.

4.4 Que no se utilice nuestra espiritualidad originaria para implantar otras religiones.

La invasión no sólo es de afuera hacia adentro, sino es extracción del adentro hacia el afuera. Por eso. Para ellos, la autonomía no sólo implica el fin del proselitismo espiritual en el interior de las comunidades, sino acabar con las utilización de su espiritualidad fuera de sus comunidades. Ellos son los únicos portadores de la espiritualidad originaria.

4.5 Realizar un trabajo de depuración de nuestra espiritualidad en base a la sabiduría de nuestros consejos y ancianos.

La invasión está presente también en el interior de la espiritualidad indígena originaria y hacen un llamado a depurarla a través de la sabiduría ancestral de líderes religiosos y ancianos. Se adjudican un papel activo en el rescate de la espiritualidad indígena a través de la revitalización del papel de los ancianos y de los chamanes transmisores de la sabiduría indígena a través de la oralidad. Hay en los puntos señalados un constante ir y venir del adentro al afuera y una vuelta del afuera al adentro con el fin de recomponer la correlación de fuerzas entre ellos y a la vez ir modificando el adentro y el afuera para entablar una nueva relación de respeto mutuo, ¿o una inversión cósmica en la que se revierta el desorden actual y se vuelva a la espiritualidad originaria plena, donde, para ellos, todo era armonía y orden?

4.6 Que las religiones no se definan como las únicas portadoras de la verdad y de la salvación, posición nociva para el desarrollo del diálogo constructivo.

Buscan no sólo un resurgimiento desde adentro sino un cambio de actitud de las otras religiones con el fin de que se de un verdadero intercambio de igual a igual entre ellas, buscando así potenciar desde adentro y desde afuera a su religiosidad. Al pedir que

las religiones no se sientan únicas portadoras de la verdad y la salvación, pretenden abrir un espacio potencial para mostrar y convencer al mundo de sus valores espirituales.

Exigir la devolución de nuestros lugares sagrados y ceremoniales. Que estos centros estén bajo la protección y administración de nuestras autoridades originarias.

En los puntos analizados observamos que se pide, se nombra o se exige. Se pide respeto de instituciones ajenas a las comunidades, se nombra de manera impersonal a través del "Que", se busca ordenar lo desordenado, como cuando Dios Padre y Madre dijo "Que Amanezca, que llegue la aurora" en el Popol Vuh y se exige lo que consideran es vital para lograr la autonomía espiritual. Se solicita, se nombra y se exige, la palabra se diversifica con el fin de transformar la realidad, pero también hay referencia a la lucha concreta a través de realizar, de trabajar. Discurso y acción están estrechamente vinculados.

4.8 Nuestro permanente esfuerzo debe encaminarse al rescate global de nuestra cosmovisión. Que trabajemos por la reunificación de todos los aspectos de nuestra vida y de nuestras nacionalidades en su integridad.

La insistencia en lo nuestro es la búsqueda de un rescate de la identidad integral de la memoria fragmentada por la dominación. Se busca unir lo disperso, lo fragmentado para volver al orden original. Rescate global, reunificación e integridad son un llamado a la unidad, a la vuelta al todo armónico, a través del esfuerzo y el trabajo.

4.9 Establecer en toda nuestra sagrada Abya Yala consejos de sabios y sacerdotes originarios: yatiris, amautas, kallawallas, altomisayoks, shamanes, shailas, jaimanás, sukias, ajg'ijs, ajawas, yachacs... a fin de que recuperen los ritos y ceremonias de la sabiduría ancestral, y que la compartan con los más jóvenes. Solicitar a nuestros ancianos un trabajo de equilibrio y unificación en toda Abya Yala, pues únicamente ellos pueden calmar la sed de sabiduría que tenemos.

En este sentido, celebramos la creación del Consejo Qulla del Saber Ancestral, constituido en Qullasuyo en el marco de este encuentro, y decidimos rescatarlo como ejemplo para nuestros pueblos.

Buscan la unidad, pero dentro de la diversidad de la que se sienten parte. Por eso mencionan todos los nombres de los líderes espirituales que son englobados en la categoría de sabios y sacerdotes originarios. Buscan recomponer el liderazgo original de los especialistas religiosos y revalorar el papel de los ancianos como transmisores del

conocimiento ancestral indígena. Hay una contrapropuesta a la diversidad religiosa occidental que amparada en el cristianismo y sustentando cada una que es la verdadera, ofrece propuestas fragmentadas y falsas. Para ellos, en la religiosidad indígena la diversidad está en armonía con una sola espiritualidad y el liderazgo de sacerdotes y ancianos tiene la finalidad de lograr una reconstitución total en un territorio sagrado que les pertenece. El Encuentro en el que participan también es potencial pues en él se formó el Consejo Qulla del poder ancestral como parte de la reconstitución de la espiritualidad indígena en todo el Continente. La sabiduría y la capacidad de armonizar el Cosmos se deposita en sacerdotes y ancianos. En los distintos puntos buscan conjurar las trabas para el desarrollo de su espiritualidad y generar las condiciones para ejercerla. Por eso piden la devolución de sus lugares de culto y buscan establecer Consejos a lo largo de Abya Yala.

4.10 Redactar una carta al Parlamento Europeo exigiendo de cada uno de sus gobiernos la devolución de todo lo saqueado: nuestros textos y reliquias sagradas, nuestro oro, plata y piedras preciosas, códices y más elementos sagrados para nuestros pueblos.

La reconstitución de la espiritualidad indígena también pasa por la devolución al adentro sagrado de todo lo extraído por Europa, por lo foráneo profano. Es interesante observar a quién se dirigen y bajo que medio exigen la devolución de lo expropiado, ya que sitúa a los redactores del documento como concedores de las instituciones internacionales de poder. Además manejan como vehículo de demanda la palabra escrita. Pero al mismo tiempo que se sitúan en lo más actualizado de la realidad mundial, exigen reivindicaciones que les permita volver al origen y reconstituirse desde el pasado para potenciar el futuro.

4.11 Frente a la muerte lenta de nuestros pueblos por la extorsión de la deuda externa, exigir al Banco Mundial, al Fondo Monetario Internacional, a los gobiernos de los países europeos, al Vaticano, al gobierno de Bush, y demás organismos financieros, la indemnización a nuestra Abya Yala.

La reconstitución de la espiritualidad indígena no sólo implica la devolución de sus lugares y objetos sagrados originarios, también pasa por la exigencia actual a todos los organismos y gobiernos que consideran han participado en la extracción de las riquezas de Abya Yala a través de mecanismos financieros. Se desplazan por todo el mundo para

pedir cuentas a instituciones y gobiernos colonialistas y neocolonialistas que han extraído distintos tipos de riquezas de sus territorios originales y sagrados. La indemnización la piden para sus pueblos ya que ellos son los habitantes originarios. No hay apertura a otros grupos sociales afectados. Además la indemnización les daría potencialidad económica y con ello se restituiría su integridad en todos los planos. Incorporan al Vaticano como depositario de todos los tributos y diezmos que se han visto obligados a pagar a la Iglesia a lo largo de la historia.

4.12 Para el seguimiento de este primer esfuerzo vemos la necesidad de iniciar una coordinación permanente entre los sabios de nuestras nacionalidades indígenas.

Observamos que no sólo se desplazan de un espacio a otro y de un tiempo a otro, también pasan del discurso a la práctica, vinculan lo abstracto y lo concreto. Saben que tienen que lograr la unidad y entablar una lucha constante y concreta para llevar adelante las propuestas. No buscan alianzas sino que se sienten los depositarios del liderazgo de Abya Yala y los potenciadores de un proceso de renovación espiritual en todo el Continente y en el mundo. Pero no dicen entre nosotros los sabios sino que se sitúan como parte de las nacionalidades indígenas, de un nosotros más amplio. Se legitiman al mismo tiempo como representantes de sus pueblos.

4.13 Ser consecuentes con nuestras propuestas, declaraciones, demandas y acuerdos, asumiendo un compromiso personal en la vida cotidiana con todo lo que significa nuestra relación hombre-naturaleza-cosmos.

Se observa el gran valor que dan a la oralidad, a la palabra, pero no la desligan de la realidad y de la acción. Del macro espacio-tiempo se desplazan al micro espacio-tiempo y de lo colectivo a lo individual, para proponer una transformación cósmica desde lo cotidiano y lograr una nueva relación integral entre el todo y las partes.

4.14 Alertar a todas las organizaciones indígenas de Abya Yala sobre el plan de España, los gobiernos nacionales y la República Dominicana, de llevar a nuestros ancianos y ancianas a fin de realizar un festival-show sobre nuestra espiritualidad y así justificar el llamado "encuentro de dos mundos", "encuentro de dos culturas".

Se abren a otras organizaciones indígenas, no para entablar alianzas, ni para proponer alternativas de lucha conjunta, sino para que impidan con su fuerza organizativa una invasión más a través de la extracción, utilización y exposición de sus valores

culturales, representados en los depositarios de la sabiduría ancestral originaria. En realidad las propuestas se orientan en su totalidad al rescate de la espiritualidad en todas sus dimensiones para devolver la armonía cósmica a Abya Yala y por eso no plantean alianzas políticas con otras organizaciones, salvo en problemas puntuales que atañen al rescate cultural de los pueblos indígenas. Se busca entablar alianzas con los especialistas religiosos del Continente. Hay una permanente crítica simbólica o metafórica al capitalismo a través de una serie de imágenes a lo largo del texto. La imagen "festival-show" constituye una crítica complementaria a la visión de la oferta y el consumo capitalista expuesto a través de la metáfora de los colores de las religiones y es una resistencia a que sea expuesto, ofertado y manipulado ideológicamente el colorido de la espiritualidad indígena. "Encuentro entre dos mundos" o "encuentro de dos culturas" lo ponen entre comillas porque en realidad para ellos fue una invasión a diferentes niveles manifestada en la profanación de su espacio sagrado y la extracción de sus elementos sagrados y de sus riquezas. El último punto busca contrarrestar la manipulación ideológica capitalista mediante la difusión de la palabra indígena a todos los rincones del planeta.

4.15 Hacer todos los esfuerzos para dar a esta Declaración la mayor difusión al interior de nuestras nacionalidades y publicar en todos los medios de comunicación posibles, en la dimensión de los cuatro puntos cardinales del globo terrestre. Que el corazón del saber y el equilibrio que sostiene nuestra espiritualidad animen nuestro trabajo y lucha milenarios.

Se busca difundir la Declaración a través de la oralidad entre los pueblos indígenas, pero también ofrecerla por escrito a todo el mundo. Al mencionar los cuatro puntos cardinales hay la intención de expandir su mensaje espiritual transformador al adentro y al afuera, de reordenar el espacio a través de una invocación final a partir del centro en que se encuentran. Porque como señala Eduardo en *El Chamán de los cuatro vientos*: "...el hombre está dotado para tomarlo todo desde su origen y abrazar y absorber todo, todo lo que contiene el universo."²⁶

Terminan el documento con una oración que busca reafirmar el potencial espiritual indígena para seguir vinculando pensamiento y acción. Están conscientes de las

dificultades que tienen que enfrentar y de la larga lucha que hay que dar para transformar la realidad y lograr lo que para ellos es la renovación cósmica.

Conclusiones

Situados en un espacio y un tiempo potencial, liminal y ritual de fin de un ciclo y comienzo de otro, los autores del texto a través de la palabra, delimitan su identidad y renombran su territorio desde el origen, con el fin de instrumentarlo como símbolo de vida y oponerlo a la muerte que significó la llegada de los españoles.

La proyección de un discurso religioso opera a través de las oposiciones sagrado-profano, orden-desorden, vida-muerte, todo-partes y en torno a ellas se van tejiendo una serie de recursos argumentativos como las paradojas, las palabras duras y suaves o la confrontación de tiempos y el enfrentamiento conceptual e ideológico, con la finalidad de mostrar que los pueblos indígenas son los portadores de vida, de orden, de armonía y de lo sagrado, mientras los conquistadores son portadores de la muerte, del desorden, de lo profano y de lo impuro.

Los autores del texto se trasladan del mundo sagrado indígena al mundo profano occidental y van invirtiendo paulatinamente el orden, en una dinámica en la que, al mismo tiempo que se describen a sí mismos, e incorporan en el nosotros a las culturas afro-abyalenses, describen a la cultura dominante con la intención de mostrar que son ellos los depositarios del orden cósmico y por tanto los únicos que pueden salvar a la humanidad de la depredación y el desorden.

A través de una observación visual también podemos ver, que a lo largo de la argumentación discursiva aparece una y otra vez el término Abya Yala y en la última parte del texto se repite cuatro veces. Esta imagen es instrumentada como un símbolo que, repetido constantemente a lo largo del texto, remite al espacio y tiempo originales, expresa el nosotros y el adentro, manifiesta lo sagrado y la totalidad donde un orden original prevalecía. El mismo símbolo es utilizado para mostrar la fragmentación y el desorden provocado por la llegada de los extranjeros. Abya Yala también es una palabra

indígena que es utilizada desde el origen para legitimarse y que remite a la unidad y a la identidad de los pueblos indígenas ya que es un concepto que ha sido retomado por los movimientos indígenas para referirse a América. La repetición constante de Abya Yala se inscribe en un discurso ritual en el que un símbolo aglutinador o "denso" es utilizado con distintos sentidos para mostrar una realidad dual en la que se marcan las oposiciones y las complementariedades, las alianzas y los enfrentamientos con la finalidad de trastocar el orden en un tiempo y un espacio potenciales.

Abya Yala nos conduce a un tiempo y un espacio sagrado originales en el que prevalecía la armonía y el orden. Es el símbolo a través del cual los autores del documento organizan el espacio y el tiempo sagrados para luego mostrar la profanación y desorden que implicó la llegada de los conquistadores. A partir de esa irrupción de lo profano en lo sagrado, los autores, situados en la zona liminal, en el umbral, en el campo medio, en el centro del Cosmos, se mueven de un lugar a otro para mostrar las potencialidades y límites de la espiritualidad indígena y las características de la invasión religiosa foránea y buscan al mismo tiempo separar lo profano de lo sagrado para invertir el orden y lograr que lo sagrado se difunda hacia lo profano, para volver al mundo original consagrado por los dioses. Se busca una nueva relación entre lo sagrado y lo profano para restaurar el equilibrio cósmico. Pero esa nueva relación, esa inversión que restaure el orden original no vendrá por arte de magia, ni sólo por la palabra o el discurso, o la oración. Requiere de la acción a largo y corto plazo. Requiere de la lucha y el trabajo cotidianos.

El símbolo Abya Yala se repite 12 veces a lo largo del texto, y este número remite al orden cósmico, a la salvación y a un ciclo. En torno a Abya Yala se repiten constantemente otros conceptos, que también son instrumentados como símbolos. "Originarios" remite al origen y a la legitimidad indígena, "sagrados" a todo lo que tiene que ver con su espiritualidad y "respeto" es su valor principal basado en la reciprocidad.

Otros elementos simbólico-metafóricos del texto son el uso del sonido y el color, expresados a través del ruido y la visualización y tienen como función marcar los límites y las oposiciones entre el mundo indígena y el mundo occidental. La operacionalización de

una serie de elementos simbólicos tiene como finalidad buscar el equilibrio del poder y contrarrestar el desorden cósmico. El documento está organizado como una mesa ritual que expresa o simboliza el tiempo y los tres planos del cosmos y el espacio y los cuatro puntos cardinales, y en ella el chamán deposita e instrumenta una serie de símbolos que utiliza a lo largo del ritual para ir conjurando el desorden. El chamán se sitúa en el centro, en el "campo medio", en el umbral o límite y actúa como mediador entre el mundo sagrado y el profano con la finalidad de trascender los opuestos y lograr la renovación espiritual. El uso de los símbolos máximos - por eso están puestos con mayúsculas- MADRE TIERRA Y PADRE SOL, que como ellos mismos señalan representa la materia, el tiempo y el espacio, se hace desde el centro donde se encuentran, EL QULLASUYO, y desde ese lugar llaman a la renovación del mundo con la frase del Popol Wuh "QUE AMANEZCA, QUE LLEGUE LA AURORA".

Los autores del documento proyectan un manejo del discurso del otro, que es recuperado, desconstruido e instrumentalizado en función de las necesidades de reconstitución de la espiritualidad indígena a partir de estrategias discursivas y uso de símbolos y valores propios, que son utilizados como elementos de cohesión y poder, para revertir el proceso de dominación religiosa e irrumpir de manera equitativa en las sociedades nacionales. En este sentido, los autores del documento redefinen su papel de pensadores o intelectuales comunitarios tradicionales en la intermediación que ejercen y reelaboran su discurso especializado religioso tradicional en estrecho diálogo y debate con otras religiones.

NOTAS

1. Ricardo Melgar Bao, "Las utopías indígenas en América, lectura de un año nefasto" en **Memoria**, No. 62, enero de 1994, p.30.
2. Idem.
3. Rigoberta Menchú Tum y Comité de Unidad Campesina, **El clamor de la tierra. Luchas campesinas en la historia reciente de Guatemala**, Hirugarren Prentsa, Gipuskoa, 1992, p.122.
4. Adolfo Colombres, **La hora del bárbaro. (Bases para una antropología social de apoyo)**, México, Premiá, 1982, p.304.
5. William F. Hanks. "Copresencia y alteridad en la práctica ritual maya" en **De palabra y obra en el nuevo mundo. La formación del otro**, Vol.3, Madrid, Siglo XXI, 1993, p.80.
- 6 Jacques Galinier y Michel Perrin, "Introducción" en **Chamanismo en Latinoamérica**, México, Plaza y Valdés-UIA-CEMCA, 1995, p.ix.
7. El documento analizado está publicado en el **Anuario Indigenista**, 1992, VOL XXXI, México, Instituto Indigenista Interamericano, pp.411-417.
8. Sobre el dios Tunupa o "Dios de la puerta" llamado por los incas Viracocha, consultar el texto de Geoffrey W Conrad y Arthur A. Demarest, **Religión e Imperio**, México, CNCA- Alianza Editorial Mexicana, 1990 y el libro de María Rostworowski, **Estructuras andinas del poder**, Lima, IEP, tercera edición, 1988.
9. Mircea Eliade, **Lo sagrado y lo profano**, México, Labor, Novena Edición, 1994, p.28.
10. Juan Eduardo Cirlot, **Diccionario de Símbolos**, Colombia, Labor, Décima Edición, 1994, p.156.
11. Véase el libro de Douglas Sharon, **El Chamán de los cuatro vientos**, México, Siglo XXI, Segunda Edición, 1988.
12. Rolena Adorno, **Literatura de resistencia en el Perú Colonial**, México, Siglo XXI, 1991, p.176.
- 13 Rafael Pérez Taylor, **Entre la tradición y la modernidad. Antropología de la memoria colectiva**, Barcelona, Catalunya, Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidad de Barcelona, 1994, p.29
14. Emile Durkheim, **Las formas elementales de la vida religiosa**, México, Ediciones Coyoacán, 1995, p.225.
15. Véase el texto de Jean Cazeneuve titulado **Sociología del rito**, Buenos Aires, 1972, p.63.
16. Sobre el nakaq y otros mitos andinos, véase el trabajo de Juan Ansión, **El pensamiento mítico**

en Ayacucho, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1987, o los testimonios recogidos por Abilio Vergara y Freddy Ferrua, en la Revista **Quehacer**, No. 45, nov-dic de 1987.

17. Alfredo López Austin, **Los mitos del Tlacuache**, México, UNAM, Tercera edición, 1996, p.192.

18. Roman Jakobson, **Arte verbal, signo verbal, tiempo verbal**, México, FCE, 1992, p.64.

19. Mario Califano, "Los rostros del chamán: nombres y estados". en **Chamanismo en Latinoamérica**, México, P y V, UIA, CEMCA, 1995, p.134.

20. Emile Durkheim, **Las formas elementales de la vida religiosa**, op.cit. p.296.

21. Hugo Carrasco, "Experiencia chamánica y discurso mítico-simbólico mapuche" en **Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales**, Quito, Abya Yala, 1994, p.69.

22. Véase el texto ya citado de Douglas Sharon, **El Chamán de los cuatro vientos**.

23. Sobre el manejo del tiempo de los chamanes, véase el capítulo "Tiempo sagrado: las estaciones de la sesión" del libro ya citado de Douglas Sharon, pp.134-145.

24. Consultar el texto "Popol Vuh, El libro del Consejo", en **Las literaturas indígenas**, México, Promexa, 1985, pp.325-424.

25. Qullasuyo era una de las cuatro partes en las que estaba organizado el Cuzco en la época incaica, los otros tres eran Contisuyo, Chinchasuyo y Antisuyo. Ver el artículo de R.T. Zuidema titulado "Una interpretación alterna de la historia incaica" en la antología de Juan M. Ossio, **Ideología mesiánica del mundo andino**, Lima, Editorial Ignacio Prado, 1973, pp.3-29.

26. Douglas Sharon, **El chamán de los cuatro vientos**, op.cit . p.152.

CAPITULO IV

DISCURSO INDIO Y RESISTENCIA CULTURAL

(La Primera Cumbre de Pueblos Indígenas)

Introducción

En este capítulo, analizaremos detalladamente el documento de la *Primera Cumbre de Pueblos Indígenas*, organizada por Rigoberta Menchú y otros líderes indígenas y realizada del 24 al 28 de mayo de 1993 en Chimaltenango, Guatemala. Esta reunión podemos inscribirla en el marco de un proceso organizativo de los pueblos indios latinoamericanos, que partiendo de grupos locales y luego nacionales, comenzó a ampliarse y consolidarse a través de reuniones entre las que destacó el *Encuentro Continental de Pueblos Indígenas*, celebrado en Quito, Ecuador en 1990 y en el que participaron delegados de veinte países de América.

Esta tendencia a la unificación de las demandas indias se fortaleció con la aproximación del Quinto Centenario y alcanzó un sentido más plural e intercultural con la campaña promovida por Rigoberta Menchú denominada *500 años de resistencia indígena, negra y popular*.¹

Es necesario destacar que esta reunión de pueblos indígenas refleja una postura ideológica en donde la reafirmación de la identidad y la resistencia cultural van acompañadas de una actitud más abierta hacia otros grupos y sectores sociales, mientras que en reuniones anteriores predominaron posiciones endógenas en las que incluso se manifestaban críticas a otras organizaciones indígenas, consideradas aliadas de los sectores dominantes. Esta apertura refleja sin duda una mayor madurez política de los dirigentes indígenas que se fue dando en el mismo proceso organizativo, pero también

tiene que ver con la postura de los convocantes al evento, que ya en una reunión anterior, habían planteado la necesidad de más alianzas con otros sectores populares.

Nos interesa mostrar, al aproximarnos al discurso indio, que aunque el documento no está escrito en alguna lengua indígena, en una lectura profunda, podemos encontrar una visión particular del mundo que refleja la pertenencia a una matriz cultural diferente a la dominante, que se ha mantenido gracias a la resistencia centenaria de los pueblos indios. Esto no significa que las culturas indias se hayan mantenido estáticas ya que a lo largo de la historia se han reconstruido en la interacción que han mantenido con el otro cultural.

Análisis del texto

El título del documento, *Primera Cumbre de Pueblos Indígenas*, nos remite a un momento histórico en el que, por primera vez, se reúnen tantos representantes de diferentes grupos étnicos, para discutir su problemática común. "Primera Cumbre" nos acerca al objetivo de los líderes indígenas de seguir reuniéndose en otras cumbres, pues su memoria colectiva², sustentada en la tradición oral y reconstruida en la interacción que han tenido entre ellos, les hace conscientes de que su lucha es, ha sido y será larga. Pero también nos remite a un acto fundador, porque el principio o el origen tiene un gran valor en las culturas indígenas. En el Popol Vuh, se habla del valor de "la primera relación, el primer discurso" cuando "todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo". Se señala también que

Primero se formaron la tierra, las montañas y los valles; se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros, y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas.³

"Cumbre", si pensamos desde nuestra visión cultural, puede significar momento culminante de algo, pero desde la cosmovisión india significa también lugar donde se concentra el poder. Para las culturas indias, los cerros y las montañas son símbolos de poder y estar arriba en la cumbre, desde la mentalidad de los autores del documento,

tiene una connotación político-simbólica de representatividad de sus pueblos y de búsqueda de legitimación ante las sociedades nacionales.

Pero además la montaña, por ser lugar donde se concentra el poder, está situada en el centro del mundo, es el vínculo entre el arriba y el abajo, entre el cielo y la tierra, es el lugar donde residen los seres divinos y "ascender a ella significa trascender el nivel terrestre".⁴ La cumbre es la parte más alta de una montaña y el punto más cercano al arriba o al poder.⁵ En este sentido, "Primera Cumbre" implica una proyección hacia el futuro mediante la ubicación constante en el centro del mundo o cumbre de la montaña para buscar el arriba y dejar de estar abajo, en la subordinación social y política. Pero también el símbolo de la montaña nos conduce al origen, pues para los mayas, los antepasados (abuelas/abuelos) descendieron de la montaña roja, el centro del poder, para que el mundo amaneciera.⁶

"Pueblos Indígenas" y no "Pueblos Indios", nos aproxima por un lado a una reunión en la que no sólo están presentes representantes americanos -aunque indudablemente predominan- sino de otros lugares del mundo y por lo tanto "indígena" es más abarcador. Por otro lado, implica una legitimación automática, pues "indígena" quiere decir originario o natural de un lugar. La palabra "indígena" también tiene una connotación menos racial y de enfrentamiento cultural que "indio", con lo cual el documento se distancia de la concepción ideológica de las organizaciones indias más radicales del área andina, en la que se identifican sólo como indios porque bajo ese nombre fueron colonizados y así quieren liberarse.⁷

Esto no implica que los representantes de las etnias americanas presentes en la Cumbre, nieguen que son indios, pues también se identifican entre sí bajo ese nombre y coinciden con las demandas de los pueblos indios de América. Pero el uso del término "indígenas" en lugar de "indios", también nos remite a una visión ideológica más abierta e intercultural y menos centrada en un nosotros excluyente como en el área andina.

Podemos señalar que en esta Cumbre ya ganó terreno la posición más inclusiva, pues en el *Segundo Encuentro de Pueblos Indios*, celebrado en Guatemala en 1991 hubo un gran debate entre quienes planteaban un movimiento indio menos incluyente y quienes

buscaban abrirse a las alianzas con otras culturas y sectores populares. El resultado se orientó a favor de la segunda posición y en el Encuentro se incorporó lo negro y lo popular. También hubo polémica en torno a la candidatura de Rigoberta Menchú al Premio Nobel de la Paz. Ella misma nos expresa su tristeza ante las contradicciones generadas en torno a su nominación

Es penoso reconocerlo, pero no resulta fácil la relación con nuestros hermanos indígenas del continente. Siempre hay protagonismo, hay celos de liderazgo: quién ocupa el mejor lugar, quién es el mejor líder. Se mezclan aquí algunas actitudes que generó la guerra fría. Si se está alineado o no se está alineado. No tenemos la culpa, pues es necesario que seamos desconfiados hasta en nuestra propia casa para poder sobrevivir como políticos, como líderes, como pueblos, sobre todo los pueblos indígenas. En verdad, muchos hermanos y hermanas no estaban de acuerdo con mi candidatura, pues decían ¿A quién representa, quién le dio liderazgo, quién la eligió?⁸

En esta primera Cumbre se parte más de la identidad de los pueblos indígenas del mundo y se priorizan sus demandas, pero no se manifiesta una posición excluyente hacia los otros, como en los Encuentros celebrados en el área andina. Esta posición tiene que ver con la visión de los intelectuales indígenas participantes, ya que manifiestan una mayor apertura a las alianzas. Es interesante observar el cambio de nombre en este evento, pues los anteriores se habían denominado "Encuentros" y este concepto remitía a la cultura andina y a el ritual del tinkuy, como señalábamos en el análisis de *La Declaración de Quito*. El término Encuentro remitía simbólicamente a una categoría cultural propia de los pueblos andinos, mientras que "Cumbre" nos conduce a un símbolo central o "denso" de la cultura maya, que, en este caso, implica intermediación o interacción entre un mundo y otro, en cambio tinkuy o Encuentro se basa en relaciones de oposición frente al otro y en complementariedades hacia adentro.

El subtítulo del documento nos remite al resultado de la Primera Cumbre, reflejado en la "Declaración de B'okob' (Chimaltenango)". Es significativo que antes del nombre oficial (Chimaltenango) aparezca el nombre original en maya, pues esto implica el deseo de reivindicación de las culturas indígenas y la ubicación en un espacio determinado. Pero también, al escribir primero el nombre asumido por los mayas y enseguida el actual, buscan redefinir el pasado desde el presente, pues algunos nombres en náhuatl, como lo

señala Eric. S. Thompson, fueron retomados por los españoles después de la Conquista, para renombrar y controlar poblados importantes de Guatemala.⁹

Los primeros párrafos del documento señalan

En B'okob' (Chimaltenango), territorio de los mayas kaqchikeles en el martirizado y heroico pueblo de Iximuleew (Guatemala), hoy bajo un Estado de Emergencia, realizamos la Primera Cumbre Mundial de Pueblos Indígenas, del 24 al 28 de mayo...

Observamos la repetición que hacen del espacio en que se encuentran, pero ahora la complementan con la referencia inmediata al "territorio de los mayas Kaqchikeles", para reafirmar el sentido de pertenencia de quienes habitan el lugar y otorgarles legitimidad y representatividad.

Por otro lado, el hecho de decir que es el territorio de los mayas katchikeles, los regresa al origen y de nuevo a la legitimación en el presente. Ese territorio, forma parte de uno más amplio que es Iximuleew o Guatemala con lo que los mayas se inscriben en la realidad actual, como parte de una sociedad nacional. En Iximuleew o Guatemala -señala el documento- habita un pueblo "martirizado y heroico", lo que nos adentra en una situación de opresión y de resistencia cultural, pero también de potencialidad ante un orden social alterado, pues se encuentran "bajo un Estado de Emergencia".

Observamos en el discurso la conciencia de alteración del orden, que según estudios de antropólogos e historiadores, comienza con la Conquista y sigue presente en la memoria étnica de los pueblos americanos. Durante varios siglos, en América Latina hubo momentos detonantes manifestados en rebeliones mesiánico-milenaristas que intentaban volver al orden trastocado por la Conquista e invertirlo.¹⁰

Luego de ubicar un espacio determinado, en donde el orden social está alterado, el texto indica el tiempo de realización del evento, lo que proyecta una cosmovisión que articula el espacio y el tiempo. Señala Mercedes de la Garza que "en el pensamiento maya el espacio terrestre no se concibe sin el tiempo y ambos están determinados por el ciclo solar".¹¹

Los siguientes párrafos están estrechamente vinculados con los anteriores a través de un discurso largo que entreteje y nombra todos los elementos necesarios para ubicar y ordenar el evento a imitación del Universo para conformar un microcosmos.

...con representantes venidos de los cuatro lados del mundo, atendiendo a la convocatoria de nuestra hermana Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz y Embajadora de Buena Voluntad del Año Internacional de los Pueblos Indígenas, en representación del Secretario General de Naciones Unidas.

En estas frases vemos plasmada la concepción cósmica de la cuatripartición, presente en los pueblos indígenas. En esta visión, el universo está dividido por una separación horizontal que es la tierra y en ella confluyen los cuatro lados del mundo mediados por un centro. Al analizar la cultura maya, Miguel León Portilla en su libro *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, nos muestra el Códice de Madrid, en el que aparece la distribución cuatripartita del mundo con una "serie de símbolos direccionales y cósmicos" que se vinculan con una región central rodeada por glifos o representaciones simbólicas de los días.¹²

En el documento analizado, observamos que luego de ubicarnos en un espacio y un tiempo determinado, hay una referencia a representantes que vienen de los cuatro lados del mundo y confluyen en un centro mediador y convocador, que es Rigoberta Menchú. Es en el centro de nuevo donde a juicio de Mircea Eliade, "el espacio se hace sagrado" y coincide con la creación del Universo que se extiende de un punto central a los cuatro puntos cardinales. Pero el poder de convocatoria y autoridad de Rigoberta está mediado por otro principio unitario, el Secretario de Naciones Unidas, a quien también ella representa, con lo que observamos la ubicación del evento alrededor de una dinámica interna y externa. De nuevo recurrimos a Mircea Eliade, quien señala como una característica de las sociedades tradicionales la tendencia a reiterar la imagen del mundo a través de una multiplicidad de centros en diferentes escalas. En este caso, la imagen también nos proyecta la aceptación de un poder externo con el que se interactúa,¹³ lo que sitúa a los participantes inscritos en un escenario que rebasa sus ámbitos culturales y los desconstruye.

Desde la perspectiva del poder, nos aproximamos también a una concepción propia de los pueblos indígenas, readaptada a partir de la Conquista y enmarcada en una situación de opresión social, pero sin que desaparezca la concepción jerárquica original. En este sentido, Rigoberta es quien convoca, pero su poder y representación estaría

mediado por un poder más fuerte o externo en el que se inscriben. Esta imagen nos proyecta de nuevo la visión dualista propia de los pueblos indígenas, del adentro y el afuera, el abajo y el arriba,¹⁴ pero también al papel de intermediación que ejercen los autores del documento.

Lo que rompe el esquema tradicional del poder es que en uno de los centros está Rigoberta, que es mujer, lo que nos sitúa en un momento histórico en que una indígena ha sido distinguida como Premio Nobel de la Paz y nombrada Embajadora de Buena Voluntad del Año Internacional de los Pueblos Indígenas, lo que la hace acreedora al reconocimiento y a la aceptación de los pueblos indígenas. Además, su lucha constante, como ella misma lo señala, no sólo refleja un problema étnico, sino de clase y de género, pues la mujer indígena es la más subordinada por su triple condición de explotación.¹⁵

La lucha emprendida por Rigoberta Menchú y la legitimidad que ha adquirido ante los pueblos indios del mundo ha repercutido en la actual visión indígena del poder, centrada principalmente en lo masculino. La dualidad hombre-mujer, basada en la oposición y la complementariedad, busca el equilibrio a través de Rigoberta, al otorgar de nuevo dignidad a la mujer india, como en el principio del Cosmos, cuando el origen del mundo era atribuido a un padre-madre de todo como principio creador. Su lucha también ha otorgado dignidad ante Occidente a los hombres y mujeres indias, tradicionalmente discriminados por las sociedades nacionales. Pero también el liderazgo de Rigoberta rescata la memoria histórica del pueblo maya, pues muchas rebeliones milenaristas de los siglos posteriores a la Conquista fueron detonadas y dirigidas por mujeres que recibían mensajes divinos.¹⁶

Aquí entraríamos al terreno de lo señalado por Ricardo Melgar Bao al analizar las utopías y la politicidad indígena. Se refiere a que en "las vanguardias étnicas" se inserta "...una joven intelectualidad que reinterpreta y politiza la propia memoria de los pueblos indios y que, al mismo tiempo, traduce a su manera las ideologías de Occidente..."¹⁷

Rigoberta en sus discursos siempre nos lanza la riqueza cultural milenaria del pueblo maya y al mismo tiempo la reinterpreta y actualiza. Igualmente, retoma elementos culturales occidentales que le permitan conocer mejor la realidad de los pueblos

indígenas.

Lo que diferencia a Rigoberta de otros intelectuales indios es el haberse forjado en la lucha popular y a través de ella acceder a la cultura occidental. No estudió una profesión y de manera personal fue reformulando conceptos, a partir de la valoración de su propia cultura, en estrecha relación con líderes de organizaciones políticas y sociales. En este sentido, su discurso busca romper los esquemas de la educación formal y llama a revalorar la sabiduría popular.

Volviendo al texto analizado, encontramos que los pueblos indígenas no se reúnen de manera sectaria ni aislada, sino "como parte de las conferencias satélites de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos que tendrá lugar en Viena del 14 al 25 de junio de 1993", por lo que esta Cumbre adquiere un nuevo carácter, que la diferencia de otras reuniones indias más radicales. En esta reunión, los pueblos indígenas se inscriben en un contexto más amplio, más abierto e inclusivo, y se asumen como parte de una realidad planetaria e interactuante.

Pero ese abrirse a lo global no minimiza su búsqueda de unidad y solidaridad, en esa visión comunitaria sustentada en la tradición oral. Por eso señalan que una vez convocados por Rigoberta, los representantes de los cuatro lados del mundo "...juntamos nuestras palabras, pensamientos, proyectos y acciones en favor de la vida y la paz en el mundo". No sólo piensan en sí mismos como pueblos diferenciados, sino en el mundo como un todo del que forman parte y por el que hay que unirse, proyectar el futuro y actuar para lograr la armonía. La imagen de los representantes que vienen de los cuatro lados del mundo y convergen en un centro para buscar vida y paz en el mundo, nos recuerda a los cuatro Dioses o los cuatro Bacab, sostenedores y ordenadores del mundo, descritos por sacerdotes mayas en los libros del Chilam Balam.¹⁸ La frase "juntamos nuestras palabras, pensamientos, proyectos y acciones...", nos recuerda las frases del Popol Vuh, cuando los dioses formadores Tepeu y Gucumatz llegaron con la palabra en la oscuridad para hacer que amaneciera:

Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento...¹⁹

En el documento, la frase original se amplía a "proyectos y acciones" y en ese sentido observamos la recuperación de la memoria y al mismo tiempo su actualización y potenciación hacia el futuro a través de la palabra y la acción, para lograr que amanezca.

Una vez ubicados en un tiempo y un espacio, bajo el principio rector y mediador de Rigoberta, venidos de los cuatro lados del mundo, unidos por lazos comunitarios de solidaridad y buscando la armonía, los líderes indígenas contextualizan la realidad mundial

Al analizar la situación actual, constatamos que vivimos bajo los signos de la muerte, tales como: el recrudecimiento de la manifestación humana más irracional y perversa: el racismo; la destrucción ambiental que amenaza el futuro del planeta, la opulencia que se codea con la miseria, la búsqueda de la fortuna fácil que no se detiene ante nada y se ensaña con los más débiles, como lo testimonia el tráfico de niños; en suma: estamos frente a un desorden mundial que se traduce en una crisis mundial sin precedentes.

Todos los elementos que hemos encontrado hasta ahora en el documento reflejan una visión del mundo que está presente también en el ritual de los chamanes mayas. William F. Hanks describe detalladamente el ritual de un chamán de Yucatán.²⁰ Para llevarlo a cabo es necesario un altar que representa los puntos cardinales mediados por un centro. Señala el autor que:

...el objetivo del ritual es precisamente relacionar las estructuras distantes y primigenias de la cosmología, con las estructuras emergentes y centradas del campo corpóreo (...) el siguiente paso es hacer descender a los espíritus de acuerdo con el orden establecido, de modo que el esquema de cinco puntos de sus lugares originales se transponga al altar adecuadamente".²¹

En el texto podemos ver que una vez convocados los representantes indígenas, juntan sus "palabras, pensamientos, proyectos y acciones en favor de la vida y la paz del mundo". En el ritual chamánico, en cambio, se establece un diálogo entre el chamán y los espíritus para detectar el problema o el mal y prescribir el tratamiento, en este caso del paciente que se pretende curar, para restablecer el equilibrio. El objetivo también es ordenar la vida del paciente pues el orden es la base del bienestar, mientras la enfermedad es desorden.

En el documento observamos que a quienes convoca Rigoberta no son espíritus,

sino representantes indios que buscan actuar en favor de la vida y la paz en el mundo, pero para hacerlo, primero hacen un diagnóstico de la situación actual, en este caso del mundo entero y no de un paciente. Ven signos de muerte como el racismo, la opulencia que se codea con la miseria, el tráfico de niños y "la destrucción ambiental que amenaza el futuro del planeta" y esto los lleva a concluir que estamos "frente a un desorden mundial que se traduce en una crisis global sin precedentes". Observamos que hay una oposición vida-muerte, orden-desorden, que proyecta una visión dual del universo y de las relaciones sociales – en búsqueda constante de equilibrio- presente en la cosmovisión de los pueblos indios.²²

Los "signos de muerte" ya no son, como en los movimientos mesiánico-milenaristas, temblores o desórdenes cósmicos manifestados en una región o lugar determinado, sino indicadores globales naturales, culturales y sociales de todo el mundo. Es un desorden que implica caos y crisis planetaria y por tanto, altera el orden cósmico y el equilibrio social..²³

Luego de ubicar el problema global, diagnostican la situación particular de los pueblos indígenas, con la finalidad de relacionar el todo con las partes y mostrar que se vive un desorden mundial

A las puertas del siglo XXI, vemos con preocupación la sistemática violación de los derechos de los pueblos indígenas, el incremento de la violencia contra las mujeres y niños indígenas, las exclusiones en la toma de decisiones políticas y las distintas formas de explotación que mantienen los Estados y las corporaciones transnacionales contra nuestros pueblos.

"A las puertas del siglo XXI", implica que en medio de una alteración del orden, de signos que nos muestran un cataclismo o una catástrofe, estamos a punto de entrar a otro ciclo y al fin de un milenio en el que persisten la violencia y la explotación, que ya no está en manos de los terratenientes, hacendados o gamonales, como en la época de las rebeliones milenaristas, sino en la de los "Estados y las corporaciones transnacionales". Observamos un discurso inserto y atento a la realidad actual mundial, en el que, al mismo tiempo que refleja la proyección de categorías culturales propias que se reconstruyen y dinamizan en el encuentro con el otro cultural, recupera conceptos y categorías del derecho internacional, de las ciencias sociales y del discurso de la religión católica.

Pero este fin de siglo, o este nuevo milenio, no significa, como en la tradición cristiana, que lleguemos al fin del mundo o al juicio final, sino que es el fin de un ciclo desfavorable y el inicio de uno favorable, de un nuevo orden. La visión india del tiempo se distancia de la concepción lineal occidental en la que todo tiene un principio y un fin, mientras en los pueblos indígenas el término de un ciclo implica el inicio de otro.

Cómo ya lo señalamos en el capítulo II, Jan Szeminski analiza el significado del término Pacha-kuti en la cultura andina del Perú, y luego de señalar que Pacha significa tiempo-espacio-mundo y kuti volver al lugar de donde vino, concluye que ese concepto no implicó como en la doctrina cristiana el fin del mundo, sino la vuelta al orden original en el que, después de un cataclismo, comenzaría una nueva época en la que sólo los indios se salvarían.²⁴

En cambio, la utopía indígena presente en el documento implica que en el nuevo orden no haya excluidos, y en ese sentido se distancia de las concepciones radicales de los movimientos milenaristas, donde la salvación colectiva y terrenal es sólo para los elegidos o implica un trastrocamiento del orden en el que los dominadores que den abajo y los dominados arriba. En la I Cumbre de Pueblos Indígenas se busca un nuevo orden armónico y no la salvación colectiva excluyente, aunque se mantiene la idea de recuperar elementos del orden original, que en este caso sería el restablecimiento de las relaciones igualitarias, como en las relaciones sociales originarias de los pueblos indígenas, pero tomando en cuenta personas, pueblos y naciones de todo el mundo. Esta concepción se manifiesta en el siguiente párrafo

Frente a este panorama sombrío, las culturas milenarias que encarnan nuestros pueblos emergen como una voz de esperanza de un futuro más equilibrado y justo, como lo han demostrado a través de la historia. Queremos recuperar la salud de la madre tierra, y restablecer relaciones igualitarias, de respeto mutuo y de solidaridad entre las personas, los pueblos y las distintas naciones del mundo.

El discurso indígena en este documento nos remite a un panorama "sombrio", en el que las culturas milenarias que los pueblos indígenas representan "emergen como una voz de esperanza". Al referirse a lo milenario de sus culturas (pasado) que emergen (presente) como voz de esperanza (futuro), el documento indígena reproduce la visión cíclica del tiempo en el que se recupera el pasado en el presente y se proyecta hacia el

futuro.

Se advierte también una visión de larga duración y de continuidad histórica que le otorga legitimidad a sus pueblos. Al señalar que los pueblos indios "emergen como voz de esperanza", significa desde su cosmovisión, que surgen o emergen del mundo de abajo o de subordinación, para adquirir un nuevo lugar en ese nuevo orden cósmico que buscan y coadyuvar a que lo "sombrio" se convierta en luz o sol, en amanecer. Señala en este sentido Ricardo Melgar Bao:

La cosmovisión de los grupos étnicos de América Latina reproduce un mismo tenor, a partir de sus categorías tempoespaciales, tal es el reconocimiento de que su subalternidad política y cultural, corresponde a un tiempo invertido, ajeno y hostil. así como un cambio de posición espacial entre centro y entorno, arriba y abajo.²⁵

Hay una mitificación de sí mismos como pueblos originarios salvadores del planeta y ordenadores del mundo. También hay una recuperación selectiva del pasado indígena y de sus valores originales cuando se refieren a recuperar la salud de la madre tierra y las relaciones igualitarias, con la finalidad de demostrar que ellos fueron capaces de desarrollar sociedades armónicas entre los hombres y con la naturaleza y por tanto de extenderlas al mundo entero. En esta recuperación de la memoria colectiva, redefinida en función de la problemática social actual, y de la interacción con los otros, no emergen los conflictos, sino los elementos potenciales que ellos consideran pueden contribuir al equilibrio del mundo actual. Recuperar es volver al origen para conjurar el desorden actual y lograr la armonía mundial. Se desplazan al pasado en estrecha articulación con el presente y se proyectan al futuro. Se observa también la visión dual de la realidad a través del manejo de las oposiciones salud-enfermedad, todo-partes, orden-desorden, arriba-abajo, oscuridad-luz.

Luego de manifestar su utopía a través del manejo cíclico del tiempo y de deslizarse por la larga duración, se ubican en un tiempo corto y lineal para evaluar la situación real en que se encuentran y contrastarla con lo anterior

A pesar de los avances que en los últimos años han tenido la voz y las demandas de los pueblos indígenas, aún es notable la desigualdad con que todavía se abordan sus problemas tanto a nivel nacional como internacional. Como resultado de esta situación, las Naciones Unidas han establecido varios instrumentos para promover los derechos específicos de los pueblos indígenas, sin embargo, hay varios Estados que aún no los han podido ratificar y otros que lo han hecho sólo formalmente. A la postre, no se ha logrado

superar la marginación de los indígenas.

Inscritos en el tiempo largo de sueños, esperanzas y luchas, contrastan lo que su voz y demandas han logrado en los últimos años y desde esa perspectiva del tiempo corto dentro del tiempo largo propio de la cosmovisión maya les es posible ubicar la coyuntura actual.

El valor de la oralidad es otro elemento cultural que está presente en el documento analizado, y se manifiesta a través de palabras que remiten constantemente a ella. Encontramos entre otras, "convocatoria", "palabras", "voz", "demandas", "declaración", "exhorta", "llamado", etc. La palabra encierra potencialidad y a través de ella se transmiten pensamientos y valores que buscan dar claridad al mundo. Nos dice Rigoberta

Nuestra costumbre es que la palabra tiene un valor muy grande. Hay que rescatar ese valor de la palabra. La palabra no sólo como verbo sino la palabra como pensamiento, como compromiso, como sentimiento, como responsabilidad, como franqueza.²⁶

En el texto se habla de voz, pero también de demandas que implican acción y en este sentido observamos que está presente la necesidad de actuar para cambiar las condiciones actuales. Para ellos a pesar de los avances que han tenido "la voz y las demandas" de los pueblos indígenas "aún es notable la desigualdad" a nivel nacional e internacional. Están conscientes de la lucha constante que tienen que entablar para superar las condiciones de desigualdad.

Esta necesidad de actuar para transformar, está presente en las rebeliones milenaristas - como señala Alicia Barabas en *Utopías indias* - y en los actos rituales de los chamanes donde es necesaria la existencia de actores que contribuyan a influir y cambiar un presente potencial.²⁷

Se sitúan también en el plano del derecho internacional, para comparar lo que en el ámbito global de los derechos humanos están haciendo las Naciones Unidas y las especificidades que asumen en los Estados nacionales. De esta manera, vinculan el todo con las partes y recuperan lo más avanzado de los derechos colectivos para contrastar el atraso que se sigue viviendo en los países y las dificultades a las que se enfrentan para superar su marginación. Desde la misma perspectiva de ver lo que se ha avanzado y lo

que permanece señalan

Si bien la declaración del Año Internacional de los Pueblos Indígenas constituyó un paso importante, en los hechos se ha mostrado insuficiente para que efectivamente se desarrollen las "nuevas relaciones" que propugnaba.

Observamos que la visión cíclica del tiempo de nuevo se inserta y articula con el tiempo corto y lineal, en un juego complejo del tiempo y de los ciclos propio de la cultura maya, cuando señalan que aunque la declaración del Año Internacional de los Pueblos Indígenas constituyó un paso importante, (pasado vinculado al futuro) en los hechos se ha mostrado (presente vinculado al pasado) insuficiente para que efectivamente se desarrollen las "nuevas relaciones" (futuro vinculado al presente y al pasado) que se buscaban. Al señalar que la declaración de Naciones Unidas fue un paso importante pero "en los hechos" insuficiente y poner "nuevas relaciones" entre comillas hay una crítica implícita a la poca relación y congruencia que hay en el mundo occidental entre las palabras y los hechos a diferencia del mundo indígena donde lo que se dice se cumple y ejecuta, pero también proyecta la visión indígena de que la lucha es larga.

Bajo la concepción temporal de larga duración y de los ciclos - que puede ser la mitad de un katún maya (20 años) en que los zapatistas chiapanecos se organizaron hacia adentro o los diez años de organización clandestina que tardaron rebeliones milenaristas como la de Juan Santos Atahualpa en Perú- una primera resolución de la Cumbre es "establecer LA DECADA DE LOS PUEBLOS INDIGENAS DE 1994 al 2003 y exhorta a las Naciones Unidas a endosarla." Al remitirse a una década pretenden mostrar que un año es insuficiente para transformar las condiciones de los pueblos indígenas y que por lo tanto hay que ampliarlo a diez años. Pero no buscan que la lucha sea aislada, sino avalada por las Naciones Unidas.

El discurso indígena del documento muestra una diferencia, en el tipo de acción que propone, con los movimientos milenaristas que se reunían en la clandestinidad e iban organizando a las comunidades indias a lo largo de los años para enfrentar el orden opresor y trastrocarlo. La reunión de la *I Cumbre de Pueblos Indígenas* y los diez años de lucha que pretenden, son hacia afuera y tienen como meta principal ser escuchados no sólo por las sociedades nacionales, sino en el plano internacional. Así, el discurso de la I

Cumbre busca dejar atrás la cara oscura, oculta y clandestina de siglos de dominación y hacer emerger la cara luminosa, abierta e intercultural de los pueblos indígenas. Los diez años de lucha que pretenden, implican simbólicamente transitar uno a uno los nueve pisos del inframundo²⁸ o del mundo de abajo o del mundo de la opresión, de la muerte, para salir de la oscuridad y ver el amanecer.

La meta principal plasmada en la segunda resolución de la Cumbre, es

Reafirmar el derecho de los Pueblos Indígenas a su desarrollo político, económico, social y cultural con base en su plena participación en la toma de decisiones y en su autodeterminación.

Piden formar parte de las sociedades nacionales, sin negar su pertenencia a culturas diferenciadas que buscan autogobernarse. Relacionan el adentro y el afuera, el todo y las partes para buscar un nuevo equilibrio mundial que sólo puede lograrse tomando en cuenta a los pueblos indígenas del mundo que son los pobladores originarios del planeta. Al reafirmar el derecho al desarrollo en todos los planos y relacionar el todo con las partes, proyectan una visión holística e integral, que no fragmenta la realidad como en el mundo occidental.

Luego de delimitar y de plantear sus derechos fundamentales, el punto 3 de las resoluciones, " exhorta a los gobiernos que ratifiquen todos los instrumentos internacionales que promueven el respeto a los derechos indígenas".

Observamos que primero hacen un llamado a las Naciones Unidas para que avalen la propuesta de la "Década de los Pueblos Indígenas" y ahora piden a los gobiernos que ratifiquen los tratados internacionales sobre derechos indígenas, con lo que se sitúan en lo más avanzado del derecho internacional, pero también incorporan valores propios como la reciprocidad, al pedir "respeto" a sus derechos colectivos.

Buscan actuar, confían en sus propias fuerzas a través de la organización, por eso en el punto cuatro plantean la necesidad de realizar "cumbres nacionales de pueblos indígenas" para fortalecer su proceso organizativo, pero también necesitan de nuevo de un mediador que los represente ante el poder externo, la Organización de Naciones Unidas, por eso proponen en el punto cinco integrar el "Alto Comisionado de los pueblos Indígenas" para que vigile que sus derechos sean respetados. En este sentido, ya no es

la esperanza del retorno del Inca, como en la cultura andina, o el retorno de un jefe mítico como en las rebeliones milenaristas en Mesoamérica, sino la confianza en las propias fuerzas y en la lucha cotidiana para transformar un orden de dominación.

Pero la existencia de un poder central, que dirija y coordine la lucha, sigue presente en los nuevos movimientos indios. Antes eran líderes o chamanes que se ostentaban como encarnación de sus dioses o de los antepasados, ahora son intelectuales indios que fungen como intermediarios ante las sociedades nacionales y organismos supranacionales, y como potenciadores organizativos y culturales de sus pueblos.

Como último punto de la "I Cumbre de pueblos indígenas" se resuelve que el 10 de diciembre de cada año sea "Día Internacional de los pueblos indígenas del mundo" y llaman a la ONU a apoyar la Declaración. En la parte final del documento se establecen los mecanismos de acción a seguir durante la "Década Internacional de los Pueblos Indígenas"

- 1) Sensibilizar a la humanidad sobre la realidad y perspectivas de los pueblos indígenas, desarrollando campañas de educación dirigidas tanto al conjunto de la sociedad, como a los mismos pueblos indígenas para afirmar su identidad y derechos.
- 2) Exigir a las Naciones Unidas que apruebe la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas la respectiva ratificación e implementación por parte de los Estados.
- 3) Solicitar a las Naciones Unidas la continuidad y fortalecimiento del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas como Comisión Permanente para vigilar y asegurar el cumplimiento de los derechos señalados en dicha Declaración.
- 4) Instar a las Naciones Unidas, gobiernos y agencias multilaterales que garanticen y aseguren el acceso y participación de los delegados de los pueblos indígenas en las instancias de toma de decisiones.
- 5) Propiciar la realización de una campaña mundial contra el racismo creciente.
- 6) Alentar el fortalecimiento y el intercambio entre los pueblos indígenas.
- 7) Desarrollar sistemas más efectivos de comunicación e información entre los pueblos indígenas.
- 8) Propiciar el desarrollo humano de los pueblos indígenas
- 9) Impulsar la formulación y aprobación de una convención para la eliminación de la discriminación contra los pueblos indígenas.

Observamos por un lado que los puntos propuestos son nueve y que estos se incriben en una década o en el ciclo abierto de lucha, en el que las medidas a tomar tienen como finalidad salir del mundo de abajo, de los nueve pisos del inframundo y ocupar un lugar digno en las sociedades nacionales, tanto en el plano político, como en el de los derechos colectivos y en el identitario. La campaña permanente contempla el recurso de la oralidad como mecanismo básico para hacer tomar conciencia a las sociedades nacionales de la realidad de los pueblos indígenas y propiciar el intercambio, la comunicación, la información, la concientización y la unidad entre ellos mismos. Podemos observar que en sus propuestas incorporan tradición y modernidad, mundo indígena-mundo occidental, a través del vínculo oralidad-medios de comunicación – tecnología, y que sus demandas contemplan el ámbito internacional y los espacios nacionales. Desde instancias internacionales como la ONU y desde los más avanzado del Derecho Internacional, se desplazan a los Estados, con la finalidad de garantizar que se cumplan los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Los puntos propuestos incorporan la necesidad de que cambie la correlación de fuerzas a su favor, tanto con medidas concretas, como con el fortalecimiento y la unidad de sus propios pueblos.

Los representantes indígenas también están conscientes que su lucha no debe ser aislada, y que la década de los pueblos indígenas, debe ir encaminada a buscar el bienestar de otros “sectores políticamente marginados, económicamente explotados y culturalmente discriminados y colonizados”. Pero, aunque ya su lucha es inclusiva y abierta y no excluyente y clandestina como en los movimientos mesiánico-milenaristas tradicionales y todas sus propuestas y demandas van dirigidas hacia la transformación de las condiciones de sus pueblos en las sociedades nacionales y en el plano internacional, no dejan de reproducir de manera velada la sobrevaloración de sí mismos como elegidos o como vanguardia, ante el momento de caos y desorden mundial que vivimos, por lo que buscan invertir el orden desplazando ahora a los distintos actores hacia ellos

Nuestros aportes para la construcción de un nuevo modelo de sociedad deben ser complementados con el apoyo y solidaridad de la sociedad, los Estados nacionales y los diferentes organismos internacionales, con el propósito de lograr el establecimiento de nuevas relaciones en un marco de convivencia plurilingüe y multiétnica.

Desde esta perspectiva, la tarea de las sociedades y los Estados nacionales y de los mismos organismos internacionales, debe estar dirigida a apoyar a los pueblos indígenas del mundo, ya que es la única garantía de transformación, para lograr una sociedad mundial verdaderamente respetuosa de la diversidad.

Al finalizar el documento, el discurso condensa una serie de elementos culturales que distinguen y caracterizan a los pueblos indígenas, con la intención de concentrar y potenciar su papel de vanguardia mundial para trastocar el orden: la recuperación de la memoria étnica, la visión cíclica del tiempo, la complementariedad, la oralidad y la concepción del espacio-tiempo social y cósmico.

Hermanos/as indígenas: desde la tierra de los jefes mayas Kahib'Imox y B'elejeb K'at, con la fortaleza, heroísmo y sabiduría de los que nos antecedieron, les hacemos un llamado a seguir consolidando nuestra unidad. Que nuestra lucha y energía se oriente, de aquí en adelante, en la formulación y realización de acciones que aseguren el desarrollo y el futuro de nuestros pueblos.

Al referirse a hermanos y hermanas indígenas, el texto recupera la potencialidad de la oralidad, la complementariedad masculino-femenino sustentada en la visión dualista del universo, pero potenciada con la búsqueda de equilibrio entre géneros, así como la concepción colectivista y comunitaria. En el siguiente párrafo, hay una recuperación del pasado a través de su memoria étnica, sustentada en la pertenencia a un territorio y en la continuidad cultural heredada a través de sus ancestros, lo que les otorga fortaleza para consolidar su unidad en el presente y a partir de éste orientar sus acciones hacia la conformación de un futuro mejor. En este sentido, se plantea la necesidad de ubicarse de manera constante y permanente en el centro del cosmos a través de la lucha común y la unidad indígena, para, juntos, desplazarse al arriba o al poder, a la montaña y salir del mundo de abajo y de la opresión.

Para terminar, consideramos necesario aclarar que el texto está escrito en español y en inglés, lo que refleja la necesidad de que los pueblos indígenas sean escuchados no sólo en sus respectivas naciones, sino en el ámbito internacional, pues el inglés es la lengua dominante en el mundo y en la Cumbre hubo representantes indios que vinieron de Estados Unidos y Canadá. Por otro lado, la reunión tuvo como propósito principal presentar propuestas y demandas colectivas, para que sean retomadas en el

foro de la ONU.

El hecho de que este documento de difusión internacional no haya sido escrito en alguna lengua indígena, muestra por un lado la dificultad para que los mismos participantes la lean, pues en el mismo Guatemala se hablan diversas lenguas de origen maya. En la I Cumbre la diversidad lingüística también estuvo presente, pues los representantes indígenas eran de diferentes grupos étnicos del mundo.

Por otro lado, expresa también la situación de las lenguas indígenas que son más orales que escritas, pues sólo hasta hace poco se están haciendo esfuerzos para desarrollarlas. También refleja la subordinación en la que han estado los pueblos indios a lo largo de la historia, como ya lo habíamos señalado en la Introducción. Esto no significa que las conclusiones de la Cumbre hayan quedado sólo en un documento difundido internacionalmente en español y en inglés, pues los pueblos indígenas tienen sus propios mecanismos de difusión, basados principalmente en la comunicación oral y en la potencialidad de sus propios procesos organizativos. La muestra es la capacidad de convocatoria indígena lograda en 1992, para rechazar la conmemoración del Quinto Centenario, principalmente en Guatemala.

Otro elemento cultural importante que muestra el documento es, que a diferencia de los intelectuales occidentales que siempre firman individualmente sus textos -como en la primera reunión de Barbados en la que participaron varios antropólogos latinoamericanos- aquí no figura ni un solo nombre, ya que se asume como texto colectivo de los pueblos indígenas del mundo.

Conclusiones

A partir de la recreación de un símbolo nucleador o “denso” de la cultura maya -la montaña- los autores del texto se sitúan como intermediarios de sus pueblos y establecen un puente entre pasado y presente, entre cultura indígena y cultura occidental, legitimándose a sí mismos y a la colectividad de la que forman parte, mediante la instalación en un territorio consagrado, nombrado y ordenado desde el origen, que

inmediatamente es contrastado y vinculado con un presente en el que priva el desorden. Nos encontramos frente a la elaboración de un discurso ritual en el que, una vez articulados un espacio y un tiempo potenciales, los líderes indígenas confluyen de los cuatro lados del mundo a un centro de poder indígena, que es mediado por otro centro de poder occidental, para desde ahí trabajar por la vida y la paz del mundo.

Ese proyecto de vida y de paz, lo contrastan con la realidad actual, a partir de un diagnóstico de la enfermedad del mundo que refleja signos de muerte, caos, desorden y oscuridad. A través del manejo de oposiciones, complementariedades y paradojas, que remiten a una percepción dualista del universo y al paso de fronteras entre un mundo y otro, el documento busca mostrar que frente al caos planetario, los más oprimidos y explotados son los que pueden garantizar la restauración del orden y convertir lo sombrío en amanecer. Mediante la reiteración de un discurso que remite a la oralidad, pero que también llama a la acción, los autores del documento se desplazan en el tiempo, el espacio y las culturas y juegan con distintos planos y ciclos para oponer orden a desorden y trastocar el mundo.

Los líderes indígenas recuperan del discurso occidental los elementos que consideran importantes para reivindicar los derechos de sus pueblos, convocando a los Estados a respetar las resoluciones internacionales, pero también llaman a la unidad y la lucha indígena para transformar las condiciones de opresión en las que sobreviven. En sus demandas y propuestas, recurren a la potenciación de la oralidad y la articulan con lo más avanzado de los medios de comunicación y de la tecnología.

Y aunque hay una valoración de sí mismos como salvadores del planeta y buscan invertir el orden situándose constantemente en un centro de unidad para generar poder, su lucha es inclusiva y abierta a otros sectores populares con el fin de, con ellos, cambiar la correlación de fuerzas a su favor y lograr el equilibrio mundial, apoyados también por la sociedad, los Estados y los organismos internacionales.

El cierre del documento busca concentrar energía y poder mediante la proyección de características culturales mayas, que remiten a la pertenencia a un territorio, a la memoria colectiva y a las cualidades que permitan potenciar la unidad indígena para

desde el pasado construir en el presente un mejor futuro para sus pueblos a través de la palabra, de la lucha y la acción.

Se observa en el discurso un ir y venir entre un mundo cultural y otro y la recuperación de elementos externos que se considera pueden contribuir a otorgar mejores condiciones para sus pueblos, pero también se proyecta la pertenencia a una matriz cultural que muestra continuidad y que igualmente es desconstruida y actualizada a partir de las necesidades del presente.

De esta manera podemos puntualizar que el Año Internacional de los Pueblos Indígenas promovido desde las Naciones Unidas, lo ven como importante, pero su concepción de que la lucha es larga los lleva a proponer la Década Internacional de los Pueblos Indígenas y referirse a esta cumbre como la primera de otras más. Observamos también, que aunque utilizan el español como vehículo de comunicación y que incluso el documento está traducido al inglés, proyectan su visión comunitaria al no firmar el texto ninguno de los líderes indígenas participantes.

La década de lucha indígena que propone el documento, busca dejar atrás la cara oculta y oscura y hacer emerger la cara abierta y luminosa de los pueblos indígenas del mundo, como en el Popol Vuh, en el origen del cosmos. Sus nueve demandas y propuestas plantean simbólicamente escalar los nueve pisos del inframundo para que vuelva a amanecer.

La lucha que plantean los líderes indígenas no es clandestina y aislada, sino inclusiva y abierta, por lo que se sitúan como parte de la realidad planetaria, pero al mismo tiempo se perciben a sí mismos como “voz de esperanza” de un mundo armónico que restablezca, como en el origen, la salud de la madre tierra y los valores indígenas de reciprocidad, solidaridad y respeto entre seres humanos, pueblos y naciones de todo el mundo.

Para terminar, considero que en este documento se proyecta la preeminencia y la densidad de la cultura maya, mientras que en “La Declaración de Quito” analizada en el segundo capítulo, el discurso remitía constantemente a la cultura andina. En el plano ideológico también vemos en este texto una visión mas inclusiva e intercultural, mientras

en el anterior se traducía una posición más endógena y excluyente. En lo que coinciden los dos discursos, es en el papel de vanguardia que es atribuida a los pueblos indígenas para lograr el equilibrio del mundo y en la intermediación que los autores establecen a través del manejo de oposiciones y complementariedades.

NOTAS

1. Sobre el proceso organizativo indígena y la elaboración de documentos escritos por sus líderes, pueden consultarse los dos tomos de **Documentos Indios**, recopilados por José Juncosa en la Colección 500 años, Quito, Editorial Abya Yala, 1991-1992, el texto compilado por Jesús Contreras, **Identidad étnica y movimientos indios**, Madrid, Editorial Revolución, 1988. También es clásico el libro de Guillermo Bonfil Batalla, **Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**, México, Nueva Imagen, 1981 y el de Marie Chantal Barre, **Ideologías indigenistas y movimientos indios**. México, Siglo XXI, 1983. Otro texto importante es el de Adolfo Colombres, **A los 500 años del choque de dos mundos**, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1989.
2. Sobre memoria colectiva, Jacques Le Goff tiene el interesante libro, **El orden de la memoria. El tiempo como imaginario**, Barcelona, Editorial Paidós, 1991.
3. "El Popol Vuh. El libro del Consejo" en **Las Literaturas Indígenas**, México, PROMEXA, 1985, p.330.
4. Mercedes de la Garza, **Rostros de lo sagrado en el mundo maya**, México, Paidós, UNAM, 1998, p.67.
5. Mircea Eliade al penetrar en la racionalidad del hombre religioso, observa que en muchas culturas tradicionales, **la montaña cósmica** es un símbolo del Centro del mundo y del vínculo entre el cielo y la tierra. Consultar **Lo sagrado y lo profano**, Colombia, Colección Labor, novena edición, 1994, p.39.
6. Véase el artículo de Alain Bretón "Una infinita necesidad de antepasados", en el libro **Los mayas**, México, CNCA, Grijalbo, 1991, p.149
7. Consultar los textos de Guillermo Bonfil Batalla y de Marie Chantal Barre citados anteriormente.
8. Rigoberta Menchú, **Rigoberta, la nieta de los mayas**, Madrid, Aguilar, 1998, p.310.
9. J. Eric. S. Thompson, **Historia y religión de los mayas**, México, Siglo XXI, octava edición, 1987, p.131.
10. Sobre movimientos mesiánico-milenaristas y resistencia india se puede consultar el artículo de Enrique Florescano "La Conquista y la transformación de la memoria indígena", publicado en la compilación de Heraclio Bonilla, **Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas**, publicado en Colombia por Tercer Mundo Editores, FLACSO-Ecuador, Ediciones Libri Mundi, Enrique Grosse-Luemern en 1992. También el libro **Utopías Indias** de Alicia Barabas, publicado en Grijalbo en 1987.
11. Mercedes de la Garza, **Rostros de lo sagrado en el mundo maya**, op.cit. p.66.
12. La edición que citamos es la segunda actualizada y aumentada, publicada por la UNAM en 1986, p.74.

-
13. Mircea Eliade, **Lo sagrado y lo profano**, op.cit. p.43.
 14. Sobre la concepción del poder en los pueblos indios, es interesante el trabajo de John Earls "La organización del poder en la mitología quechua" publicado en la Antología de Juan Ossio, **Ideología Mesiánica del Mundo Andino**, Lima, Editorial Ignacio Prado Pastor, 1973. En el artículo analiza los planos del poder en la cultura andina, que fueron trastocados a partir de la Conquista. De esta manera, en su concepción jerárquica aparecen los mistis (blancos) y el Presidente en los rangos más altos del poder, aunque alternando con los Wamanis (cerros o montañas) y el Inca. También hay un acercamiento al poder azteca en el libro de Amos Segala, **Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones**, publicado por Grijalbo y el CNCA en 1990.
 15. Véase el reportaje de Ignacio Ramírez en **Proceso** No. 833 del 15 de octubre de 1992, donde Menchú señala que sufre tres discriminaciones: "la sexual por ser mujer, la racial por ser indígena y la económica por ser pobre".
 16. Sobre rebeliones indígenas detonadas por el liderazgo de mujeres que, una vez distinguidas con apariciones de vírgenes, se erigían en sacerdotisas se puede consultar el Tomo I del libro de Antonio García de León, **Resistencia y utopía**, México, Era, 1985.
 17. Ricardo Melgar Bao en "Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina", **Cuadernos Americanos**, Nueva Epoca, No.43, México, UNAM, enero-febrero 1994.p.76.
 18. El "Chilam Balam de Chumayel" como señalé en el primer capítulo, es el texto más conocido. Contiene relatos y profecías de la tradición maya. La versión consultada es parte del libro **Las literaturas indígenas**, México, PROMEXA,1985.
 19. En el texto del Popol Vuh, op.cit. p.329.
 20. William F. Hanks, en el artículo "Copresencia y alteridad en la práctica ritual maya" del libro **De palabra y obra en el nuevo mundo.La formación del otro**. Vol.3, Madrid, Siglo XXI, 1993.op.cit. pp.75-118.
 21. Ibid. p.108.
 22. Sobre la visión india del mundo se puede consultar el libro de Jesús Contreras, **Identidad étnica y movimientos indios**, anteriormente citada, donde hay un apartado especial en la que algunos intelectuales indios nos exponen sus principales características culturales.
 23. El libro **Utopías Indias**, de Alicia Barabas anteriormente citado, es una interesante aproximación a las características principales de los movimientos mesiánico milenaristas o "socioreligiosos" como ella les llama.
 24. Jan Szeminski en su artículo "La transformación de los significados en los Andes Centrales (Siglos XVI-XVII)." publicado en el libro **De palabra y obra en el nuevo mundo. La formación del otro**, citado anteriormente.
 25. Ricardo Melgar Bao. "Las categoría utópicas de la resistencia étnica en América Latina". en **Cuicuilco** 49, México, julio-septiembre, 1991.

26. Rigoberta Menchú, **Rigoberta: la nieta de los mayas**, op.cit. p.210.

27. William F. Hanks, "Copresencia y alteridad en la práctica ritual maya", op.cit. p.115.

28. Sylvanus G. Morley señala en su texto **La civilización maya**, publicado en 1974 por el FCE, describe la cosmogonía maya y señala que los mayas concebían el mundo superior compuesto de trece capas y el mundo inferior de nueve donde reinaba el Señor de la muerte. p.206.

CAPITULO V

APROXIMACION AL DISCURSO DE RIGOBERTA MENCHU

Introducción

Para introducirse al discurso de Rigoberta Menchú es necesario aproximarse a su vida personal y a su práctica política, ya que es una mujer que se forjó en condiciones de privación y represión cotidiana, en su natal Guatemala. Pero Rigoberta representa también, y sobre todo, una realidad colectiva: la del pueblo Quiché de donde es originaria y la de los 22 grupos étnicos guatemaltecos de origen maya, que constituyen cerca del 50% de la población nacional.

Nació en Chimel, municipio de Uspantán, en el Departamento El Quiché, el 9 de enero de 1959. Fue trabajadora agrícola, catequista, empleada doméstica y en 1979 se incorporó como dirigente del Comité de Unidad Campesina, donde participó en labores de organización sindical. El CUC fue una organización que surgió en 1978 a partir de bases campesino-indígenas y ladinos pobres formados bajo la influencia de la Teología de la Liberación a través de la Acción Católica. Cercano al Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), que había comenzado a operar en la zona del Quiché desde 1972, el CUC pretendía según Yvon Le bot, establecer nexos entre comunidades y etnias, y potenciar la solidaridad entre indios y ladinos desde principios clasistas.¹ La participación en la organización contribuyó a cohesionar la identidad indígena, como nos señala Rigoberta

Nuestros objetivos eran exigir un salario justo a los terratenientes. Exigir que nos respeten como comunidades; que nos den los buenos tratos que merecemos como personas y no como cualquier animal; que respeten nuestra religión, nuestras costumbres, nuestra cultura, ya que muchas aldeas del Quiché no podían celebrar sus ceremonias porque eran perseguidos o se les consideraba como subversivos o comunistas.²

Sus padres Vicente Menchú y Juana Tum eran *elegidos* o representantes de su

comunidad y al incorporarse a la lucha política cayeron bajo la represión militar guatemalteca. Rigoberta también fue perseguida y en 1981 tuvo que exiliarse en México desde donde escribió el poema "Patria Abnegada" en el que proyecta la concepción cíclica del tiempo maya y trata de expresar su dolor por el exilio y la esperanza de un mundo mejor para los indios guatemaltecos.

Algunos de los versos del poema, dicen así:

Crucé la frontera, amor;
no sé cuando volveré.
Tal vez cuando sea verano,
cuando abuelita luna y padre sol
se saluden otra vez
en una madrugada esclareciente,
festejados por las estrellas.
Anunciarán las primeras lluvias,
retornarán los ayotes que sembró Víctor;
en esa tarde que fue mutilado por militares,
florecerán los duraznales y nuestros campos.
Sembraremos mucho maíz.
Maíz para todos los hijos de nuestra tierra...

Volveré mañana, cuando mamá torturada
teja otro güipil multicolor;
cuando papá quemado vivo madrugue otra vez,
para saludar el sol desde las cuatro esquinas
de nuestro ranchito.³

Ese mismo año, regresó a su país y siguió participando en el CUC, pero el riesgo que corría en Guatemala la obligaron a salir de nuevo, por lo que fue nombrada representante internacional de la organización. En su estancia en París a principios de 1982, narró a Elizabeth Burgos, el proceso doloroso vivido por ella y su pueblo en el testimonio *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, que fue publicado en varios idiomas.

Rigoberta se incorporó también al "Grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas" de la Organización de Naciones Unidas (ONU) donde participó con otros líderes indígenas en el seguimiento de la "Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas", que contempla como puntos fundamentales el derecho colectivo a la autodeterminación y al desarrollo.

La permanente búsqueda de paz para Guatemala y el mundo llevada adelante por

Rigoberta, su participación constante en foros internacionales para promover los derechos de los pueblos indios, así como su trayectoria de lucha en su país, le valieron la nominación al Premio Nobel de la Paz 1992. Este premio fue producto de una batalla política de Rigoberta y de organizaciones e intelectuales indios que ante las celebraciones de los 500 años del encuentro entre dos mundos, pusieron en práctica, a través de la campaña *500 años de resistencia indígena, negra y popular*, una serie de acciones para mostrar la verdadera cara de la colonización y las implicaciones que ésta seguía teniendo para los pueblos indios.

Rigoberta hablaba sólo la lengua Quiché hasta los 20 años. Su incorporación a la lucha campesina a través del CUC la llevó a aprender español y otras lenguas mayas. Su inquietud personal también la acercó a la educación formal y tuvo acceso a la lectura de textos con apoyo de compañeros de la organización. En el exilio Menchú participó con otros guatemaltecos en la organización del Comité Guatemalteco de Unidad Patriótica (COGUP) donde desarrolló más la lectura y la escritura.

Al descubrir y aprender la riqueza de otro idioma, llegué a entender que también es parte fundamental del conocimiento, aunque haya gente que diga: Ah, usted ya habla español, entonces ya no es indígena. He tenido un poco de disciplina. Hubo tiempo en que mi lectura fue de tres horas diarias, así conocí el Popol Vuh, El Chilam Balam y otros libros de historia. Y uno se empeña en América porque también el corazón y el ombligo de uno están enterrados aquí.⁴

Rigoberta, al igual que otros intelectuales o pensadores indios ha visto la necesidad de dominar el español para convertirlo en vehículo de sus demandas hacia las sociedades nacionales y para poder transmitir los valores y riqueza de sus culturas. De manera consciente, Menchú busca rescatar lo mejor de la cultura maya y lanzarla al mundo, no sólo para que sea valorada, sino para darnos lo que ella considera son aportaciones de los pueblos indios para un proyecto alternativo basado en el comunitarismo y el respeto a la naturaleza.

En sus discursos siempre está presente la necesidad de luchar por mejorar las condiciones de los pueblos indígenas y en ellos se advierte un compromiso con el pueblo maya, pero también con todos los marginados y oprimidos del mundo, sean indios o no.

El lenguaje de los pobres y el rostro común que nos une a indígenas y a no indígenas, y las aspiraciones que tenemos rompen fronteras y nos hacen sentir uno

solo, sin olvidar que cada país tiene su particularidad.⁵

Pero los discursos de Rigoberta también transmiten su pertenencia a una cultura específica, a una cosmovisión propia sustentada en una memoria colectiva que está estrechamente vinculada con el presente y proyectada hacia el futuro.

Nuestra intención en este capítulo, igual que en los anteriores, es desentrañar los procesos discursivos y las dinámicas argumentativas que elabora la autora a partir de su ubicación como intermediaria cultural que se desplaza de un mundo a otro desde su pertenencia a un sujeto colectivo. En ese sentido no pretendemos polemizar sobre las distintas posturas que en la academia norteamericana y latinoamericana se generaron a partir del famoso trabajo del antropólogo norteamericano David Stoll sobre el testimonio presentado en el libro de Elizabeth Burgos, en el que se busca desmitificar a Rigoberta y mostrar que, además de estar ideologizada y manipulada por la guerrilla y el CUC, desvirtuó en su narración hechos "reales" de su familia, del proceso revolucionario y de ella misma. Me interesa más analizar el discurso desde la resignificación que ella hace de la realidad y desde lo que pretende transmitir a partir de su compromiso con una colectividad de la que forma parte. Por eso, coincido con Sergio Tischler, cuando señala que el relato hecho por Rigoberta

...no es un testimonio de una indígena con mentalidad aldeana, es una construcción conceptual que integra el nivel local, nacional y el internacional de una forma particular. Uno de los aspectos de esa elaboración es la aparición de una voz rebelde de carácter indígena y popular. No es la voz herida de un oprimido que apenas puede pronunciar su condición : es la voz de la conciencia de la opresión.⁶

En el análisis discursivo que haremos del texto, titulado "Nuestra América 500 años",⁷ escrito en 1992, buscaremos de manera detallada la visión del mundo que proyecta Rigoberta, así como las propuestas políticas que nos presenta. Intentamos demostrar que aunque el texto está escrito en español, una lectura sistemática y profunda nos permitirá encontrar una serie de elementos simbólico culturales que nos remiten al origen indígena de la autora, y que son replanteados en función de las necesidades del presente y de la realidad mundial.

Es importante señalar que este artículo se inscribe en la reflexión que desató en el interior de los movimientos indígenas la celebración del Quinto Centenario, encabezada

por España y los gobiernos latinoamericanos. Nos dice Rigoberta

La lección más grande que nos dejó el Quinto Centenario fue haber descubierto la experiencia compartida por todos los indígenas. Somos diversos, hemos sobrevivido durante quinientos años, hemos sobrevivido entre los escombros de las masacres en distintas partes del continente. Tenemos diversas experiencias, diversa identidad, también diversos y múltiples sueños. Sin embargo, hay ejes fundamentales de nuestras culturas por ser culturas milenarias.⁸

Y aunque sin duda nuestra autora se ha convertido en un símbolo importante de la resistencia indígena, de ninguna manera representa, ni en su país ni en América Latina la unidad del movimiento indígena. Cada país tiene sus propios procesos organizativos marcados por diferentes posturas ideológicas que a veces confluyen y en otras se distancian. En el caso específico de Guatemala, hay movimientos que dan prioridad a lo étnico y otros a la visión clasista como campesinos. Rigoberta misma ha pasado por distintas posturas que se han ido definiendo desde su propia experiencia personal y organizativa. En sus últimos discursos, además del problema de clase y étnico, ha incorporado la dimensión de género.

Análisis del texto

El título del artículo de Rigoberta Menchú "Nuestra América 500 años" nos introduce desde un principio en el mundo indígena y particularmente en la cultura maya. "Nuestra América", aunque en primera instancia nos recuerda la famosa frase de Martí recuperada por el pensamiento latinoamericano, a la que seguramente Rigoberta y otros líderes indígenas tuvieron acceso, nos remite más que nada al concepto del nosotros o de colectividad y al de pertenencia y legitimidad, ya que para ella los pueblos indígenas son los habitantes originales de esta tierra. Está implícita una referencia al pasado lejano, el del origen, el del tiempo original, pero también a un territorio, a un espacio total que es América. Luego se remite a los "500 años" que connotan la resistencia centenaria que han desarrollado los pueblos indios para sobrevivir a condiciones de opresión en un periodo determinado. Pero también 500 años nos conduce a una medida de tiempo desfavorable para los indios, que es la mitad de un ciclo : el milenio. 500 años es la mitad oculta,

clandestina, explotada, reprimida, de la palabra negada.⁹

En el título del texto, Rigoberta delimita un tiempo y un espacio, crea América de nuevo, y desde el pasado busca la renovación del mundo en el presente. Pero también, al volver al origen, se apropia en el pasado de la palabra América, y al hacerla "nuestra", la resemantiza. Como el chamán cuando va a comenzar un ritual de curación, Menchú se sitúa en el centro del tiempo y el espacio y desde esa zona liminal, se convierte en intermediaria entre un mundo y otro, entre una cultura y otra.¹⁰

Rigoberta toma otra vez el tiempo como rector y reitera el espacio de nuevo, al señalar que "en las últimas décadas de este siglo ha ido apareciendo cada vez más clara la lucha común que tenemos los pueblos indígenas de nuestra América". Cuando se refiere a las últimas décadas y las inscribe en el fin de siglo, Rigoberta no lleva por un tiempo lineal histórico en el que se han acumulado las luchas indias (tiempo corto), pero inscritas en un tiempo cíclico en el que termina un siglo y empieza otro (tiempo largo).

El juego del tiempo que hace Rigoberta en su discurso responde a la concepción maya de los ciclos que, sustentados en la observación de la naturaleza se enlazan entre sí, se complementan. Conciben un tiempo lineal que se relaciona con la vida del ser humano, pero subordinado al tiempo cíclico, porque según el pensamiento maya, unos mueren para que otros vivan. En la ceremonia de matrimonio de las comunidades mayas, se le dice a la muchacha que al crecer "...nunca debe volver atrás. Seguirá caminando siempre hacia delante".¹¹ Manuel Gutiérrez, al analizar la alteridad étnica de los mayas yucatecos, basado en un estudio de M. Farris sobre el tiempo histórico y el tiempo cósmico entre los mayas señala

El sistema de pensamiento maya estaba basado en una distinción entre dos categorías diferentes de la temporalidad: el tiempo cósmico y el tiempo histórico. El primero estaba subordinado a los ritmos cíclicos que la profecía se encargaba de determinar; el tiempo histórico, en su largo plazo, tuvo, también, en el periodo postclásico, un carácter cíclico (...) y sólo el tiempo histórico relativo a la duración de la vida personal era entendido como tiempo lineal.¹²

En ese tiempo de larga y corta duración y en un espacio total que se llama América, Rigoberta nos dice que "ha ido apareciendo cada vez más clara la lucha común" y en ese sentido nos proyecta la imagen del sol que sale poco a poco del mundo de

abajo, pero también la de los pueblos indios que emergen paulatinamente del mundo de opresión y explotación, del mundo oculto y clandestino, del mundo de abajo en el que han vivido. Hay una asimilación del hombre a la naturaleza, al Cosmos, a partir de la comparación de la situación de los pueblos indios con el ciclo del sol, que después de estar oculto en la oscuridad, aparece y da claridad al mundo, pero también nace de nuevo y en ese sentido nos remite también al origen del mundo estampado en el Popol Vuh en el que fueron necesarios una serie de intentos para que el Dios padre-madre hiciera a los hombres verdaderos y sólo entonces se dió el amanecer, la salida del sol.¹³ Pero esa claridad que van alcanzando los pueblos indios no es producto de un ciclo natural o inminente, ni es la obra de dioses, sino de la lucha común o colectiva de los pueblos indígenas. No llega por arte de magia.

Desde la perspectiva cultural maya la lucha común nos remite también a la movilidad y a la acción, opuesta a la inmovilidad y a la calma a la que se refiere el Popol Vuh al hablarnos del origen del mundo cuando todo estaba en tinieblas y fue necesaria la palabra y la acción de los dioses para forjar a los hombres verdaderos e iluminar el mundo. Al agregar a la lucha común el "que tenemos los pueblos indígenas de nuestra América", Rigoberta se asume como parte de esa colectividad y de esa lucha que los va a acercar a la claridad y a alejar de la oscuridad. Pero también, al utilizar el concepto de "pueblos indígenas" busca legitimarlos como dueños originarios del territorio América.

Después de introducirnos en el tiempo y en el espacio total que es América y en el fin de la oscuridad y el principio de la claridad que van alcanzando los pueblos indígenas a través de la lucha colectiva, Rigoberta nos lleva a la otra cara de la totalidad que es la particularidad:

Cada país con sus particularidades, determinadas por la manera en que nos ha tocado resistir y sobrevivir, ha tenido que enfrentar la destrucción -cruenta o indirecta- a que hemos sido sometidos.

Para Menchú, el territorio América, aunque es una totalidad, está formado por diferentes países, lo que nos remite a la unidad y a la diversidad, pero también a la fragmentación, a la destrucción y el sometimiento de los pueblos indios y por tanto al desorden. Señala Balandier que en una cultura orden y desorden son inseparables y

remiten a la relación entre el todo y las partes y entre lo uno y lo múltiple. El desorden se relaciona con "la ruptura de la unidad, de la armonía general y como oscurecimiento de la finalidad".¹⁴

En esta primera parte del texto, un elemento cultural importante que observamos es el de la dualidad, que se manifiesta en la relación que establece Menchú entre orden y desorden, lo abierto y lo oculto, la oscuridad y la claridad, la totalidad y la particularidad, la unidad y la fragmentación.

Siguiendo con la concepción dual de la realidad, Rigoberta nos expone que

...sobre las cenizas y restos de 500 años de políticas antipueblos indios (...) se ha ido levantando la milpa de la esperanza de indígenas y ladinos (mestizos) por construir una patria más sana, más humana y digna, de vida y de paz."

Al negro de las cenizas, Menchú le opone el verde de la milpa, a lo restos y a la muerte le opone una patria sana y de vida. A un mundo devastado y enfermo le opone el verde de la milpa y la esperanza que se levanta poco a poco para lograr la salud y darle vida a la patria, para florecer. Pero la contradicción entre los opuestos cenizas-milpa, sólo puede ser salvada con la construcción que hagan indígenas y mestizos para lograr el equilibrio y la salud del mundo. Rigoberta proyecta una visión del mundo en donde hay una estrecha relación naturaleza-sociedad y donde una y otra son asimiladas en la búsqueda de la armonía total. Su metáfora "la milpa de la esperanza" nos ubica en su origen maya, pues en esa cultura el cultivo del maíz es el centro de la vida comunitaria y en torno a él se dan las principales manifestaciones culturales.

Al referirse a las cenizas y restos en oposición al verde de la milpa, nos está remitiendo al ciclo agrícola que implica muerte y vida, porque después de la quema de la milpa (muerte), viene la siembra y el crecimiento del maíz (resurrección). Eckart Boege, al analizar la cultura del maíz de los mazatecos, señala que "los periodos y ritmos del maíz se acoplan a los de la naturaleza y éstos a lo imaginario" y a través del ritual se establece una alianza con lo sagrado para que pueda "...cumplirse el ciclo muerte-vida y vida-muerte: cuando se destruye la vegetación y se siembra encima de lo que se destruyó, o se cosecha de una planta que se muere." En el ritual del ciclo agrícola, quienes entablan relación con lo sagrado son los hombres de conocimiento y los ancianos, que al realizar la

ceremonia a decir de Boege, "...no sólo realizan un acto en relación con la naturaleza sino que se renuevan implícitamente su legitimidad y poder".¹⁵

En este caso, quien asume el ritual a través del discurso es Rigoberta, pero no en una comunidad determinada frente a lo sagrado, sino de una cultura a otra y frente al planeta entero. La siembra de la milpa con sus cuatro esquinas simboliza el Cosmos, y en este caso Rigoberta está planteando con su metáfora reverdecer un mundo depredado y destruido.

Pero también el verde nos traslada al centro, a la ceiba primigenia que es el punto de unión entre el arriba y el abajo, la izquierda y la derecha. También nos remite a la cruz maya pintada de verde, que es el símbolo de la ceiba primigenia, extendiéndose a los cuatro lados del mundo en los que están la ceiba roja (en el este), la blanca (en el norte), la negra (en el oeste) y la amarilla (en el sur).¹⁶ Al trasladarnos al centro, el verde nos remite a la fertilidad y a la reproducción de la naturaleza, a lo femenino, a la capacidad de dar la vida, pero también al poder político. Los gobernantes mayas, al igual que la ceiba primigenia o el árbol cósmico que representaba al maíz, eran intermediarios desde la tierra entre el cielo y el inframundo, bajo la protección de los ancestros y tenían capacidad para mantener el equilibrio del cosmos.¹⁷

La oposición cenizas-verde nos lleva también a la visión cíclica del tiempo en la que, para que algo nuevo comience, se necesita - como señala Mircea Eliade- que "los restos y las ruinas del viejo ciclo estén completamente destruidos".¹⁸

La milpa que en este caso simboliza lo femenino, el centro y el poder político, sitúa a Rigoberta y a los pueblos indios en el papel de mediadores y los legitima para reverdecer el mundo, pero no de manera aislada, pues los mestizos son incluidos como forjadores junto con los indígenas de la milpa de la esperanza y de la construcción de una patria mejor y en este sentido Menchú proyecta una posición ideológica abierta a la alianza con otros grupos sociales para transformar el mundo.

A partir de la metáfora "la milpa de la esperanza" también encontramos el manejo de las oposiciones a través de los colores del abajo (negro), con el centro (verde) y la dualidad se convierte en tripartita mediante el uso velado que hace Rigoberta del color

rojo, simbolizado en "vida" y "sana" que también nos remite al corazón y al arriba.¹⁹ A través de los elementos simbólicos anteriores, nuestra autora, situada en el límite, busca establecer un puente, un cruce en el espacio y el tiempo para abrir un nuevo ciclo y lograr el equilibrio. El simbolismo de los tres colores también nos revela una estrategia política que implica salir del mundo de abajo (negro), mediante la intermediación o construcción colectiva a través del centro (verde) para llegar al arriba o al poder (rojo).²⁰

El desplazamiento que hace Rigoberta en el tiempo y el espacio se complementa con la unidad que busca con otras razas, grupos y sectores sociales e incluso con

...hermanos de otro mundo -del que llaman Primer Mundo- que se han resistido a identificarse con una historia de opresión y se han comprometido con un futuro distinto para nuestros pueblos.

Rigoberta emerge desde el mundo maya y lanza sus valores comunitarios para contribuir a la unidad y a la hermandad de todos los oprimidos y marginados del mundo sin excluir a los "hermanos" del Primer Mundo, siempre y cuando asuman un compromiso con los pueblos indios. Lo que le hace valorarlos y la identifica con ellos es la resistencia que han tenido ante la opresión.

Ante la destrucción y la fragmentación actuales, propone la formación de una gran comunidad mundial que se vaya forjando poco a poco a través de la lucha, en un proceso de unidad, para lograr un nuevo mundo en el futuro. Menchú amplía los valores de la comunidad indígena y propone una a nivel mundial en la que también los hermanos del Primer Mundo participen. Parte de su experiencia cultural y ofrece al mundo los valores comunitarios de los pueblos indígenas. Señala Carlos Guzmán Bockler que en la cultura mesoamericana y la maya en particular

...todas las acciones humanas están dotadas de una fuerza centrípeta que tiende a conjuntarlas y a armonizarlas en los ciclos e interciclos (...) dando así cabida, en forma simultánea, a la diversidad dentro de la unidad o, lo que es lo mismo, a las especificidades dentro de una sola concepción del mundo y de la vida.²¹

Pero ese proceso de unidad y construcción para enfrentar la fragmentación actual, sólo puede ser logrado a través de la lucha constante y del sacrificio de los pueblos indios por lograr mejores condiciones de vida

Hemos mantenido nuestros pueblos, sus culturas y luchas desde nuestras comunidades destruidas; y hoy finalizando el siglo XX estamos, en medio de

esfuerzos y sacrificios, llevando adelante nuestra lucha y gestión por mejores salarios en las fincas de agroexportación, por el derecho al trabajo, a la organización.

Lo que ha salvado a los pueblos indios de la destrucción ha sido el sentido de comunidad y de resistencia centenaria y Rigoberta, a pesar de participar individualmente en foros internacionales y de haber adquirido reconocimientos mundiales. se sigue sintiendo parte del nosotros o miembro de una colectividad, de una comunidad. Parte de un pasado de resistencia y de luchas para situarse en el hoy o en el presente. en el que está a punto de finalizar un ciclo, el siglo XX, que sólo será más favorable en el futuro, en la medida en que los pueblos indígenas logren concentrarse y organizarse en base a demandas comunes.

Los pueblos indios para Rigoberta, a pesar de haber estado sometidos a la destrucción, están dispuestos al sacrificio para ofrendar "...lo más rico de nosotros mismos a la construcción de la democracia, de la paz y de la justicia en nuestros países". Al estar dispuestos a sacrificarse para ofrendar lo mejor de ellos a la construcción de un mundo mejor, vemos en el discurso de Rigoberta la proyección de una visión de lo sagrado y de un sentido comunitario que implica valores en los que se ofrece -en una relación de reciprocidad- lo mejor que tienen los pueblos indígenas para contribuir al bien de todos. Esto nos recuerda la frase de los zapatistas chiapanecos, que señalan en un comunicado: "Aquí estamos nosotros, los muertos de siempre, murieron otra vez, pero ahora para vivir."²²

Para restaurar el equilibrio, es necesario ofrendar algo y esto nos remite a las relaciones de reciprocidad del hombre con la naturaleza y entre los mismos hombres, que se dan en los pueblos indios. Para enfrentar una situación desfavorable como sequía o inundación, señala Boege

...hay que renovar la alianza con la naturaleza mediante un intercambio simbólico. Este intercambio se da en forma de don, sacrificio o pago. El don en su forma extrema -el sacrificio- tiene entonces la función de dar algo muypreciado, incluso la vida, para que el colectivo pueda sobrevivir.²³

En el caso de Rigoberta, el sacrificio se ofrenda para enfrentar la destrucción y lograr el equilibrio social pero también se parte de la necesidad del esfuerzo común, de la unidad para construir un mundo mejor. La dualidad destrucción-construcción nos remite

de nuevo al tiempo cíclico en el que a un momento de destrucción o desorden le precede otro de construcción y orden. Rigoberta se sitúa constantemente como mediadora junto con la colectividad de los indígenas, en el límite o umbral entre un ciclo y otro, uno de muerte y otro de vida, uno que termina y otro que empieza, uno de cenizas y otro reverdecido, uno de destrucción y otro de construcción, uno oculto y otro abierto.

La opción por el sacrificio nos remite también al cristianismo, a la figura de Cristo, - que en el mundo maya es personificado en Tecum Umán, el héroe cultural- y al ritual cristiano presente en las comunidades mayas. En el discurso de Rigoberta, el sacrificio no es individual o de una persona para que se salven todos, sino colectivo, y esta posición se articula con la visión comunitaria y con el sacrificio y las ofrendas que desde la época prehispánica eran parte importante en el mundo sagrado de los mayas.²⁴ Tampoco es la flagelación, sino el sacrificio para la construcción, no es el sacrificio para llegar al cielo, sino para hacer el reino de Dios en la tierra, lo que acerca el discurso de Mechú a la Teología de la Liberación. También expresa de nuevo la concepción cíclica del tiempo de que después de un momento difícil, de sacrificio y ofrenda colectiva de los pueblos indios, iniciará un ciclo mejor. Entre los mayas yucatecos, por ejemplo, la ceremonia de sacrificio de Jesús "...no sólo es de duelo y tensión, sino también el prelude de un nuevo ciclo vital".²⁵

Implica igualmente la resistencia centenaria de los pueblos indios que ante la colonización y la explotación se empeñaron en seguir viviendo a pesar de que la muerte se volvió algo cotidiano para ellos. Este sentido de morir para que otros vivan, que también está presente en el discurso del zapatismo chiapaneco, se manifiesta en el ritual de casamiento que se hace en las comunidades quichés y tiene que ver de nuevo con el ciclo muerte-vida. La promesa de la pareja es:

Entre los dos trataremos de dejar dos, tres semillas que sigan reproduciendo la de nuestros antepasados. Aunque nuestros hijos se mueran antes de tiempo, pero quedarán siempre algunos para seguir viviendo.²⁶

La búsqueda de unidad en la diversidad, el sentido de comunidad y la estrecha relación que Rigoberta proyecta entre religiosidad y política, no le impide cuestionar las implicaciones de 500 años de explotación y evangelización para los pueblos indios:

Los indígenas de hoy no podemos festejar la destrucción ni el sometimiento de nuestros antepasados; tampoco 500 años de "evangelización" llevada a cabo con la espada, salvo honrosos y conocidos casos (...) no podemos considerar la invasión europea simplemente como un encuentro de dos mundos. Esto fue el inicio del colonialismo, y posteriormente la imposición de un sistema de explotación y explotación, que hasta el día de hoy seguimos viviendo.

Para Menchú la colonización implicó la destrucción y el sometimiento de sus antepasados y por eso no puede ser un encuentro - porque un verdadero encuentro lleva al equilibrio y a la interacción armónica entre las partes y el todo - sino el inicio de un desequilibrio en el que unos se impusieron y otros fueron sometidos. Unos quedaron arriba y otros abajo. Y a pesar de que ella misma dice retomar los valores cristianos, hay una severa crítica a la violencia que implicó la evangelización.

Pero el cuestionamiento de Rigoberta no la lleva al odio ni a la revancha sino a la búsqueda del equilibrio y la armonía de América y del mundo entero. A partir de su concepción dual, al inicio de la destrucción le opone el inicio de la construcción para un verdadero encuentro de culturas. A la desigualdad que provocó la colonización le opone la igualdad, los valores comunitarios indígenas que implican "el respeto mutuo, y cooperación para un desarrollo independiente".

Rigoberta señala que son importantes las investigaciones sobre las culturas prehispánicas que se están haciendo, pero le preocupa principalmente que "cuando estamos a punto de finalizar el siglo XX" la conmemoración repercuta en el

...respeto a las culturas indígenas de hoy, y la consideración de sus esfuerzos. Es decir, que el V Centenario debe ser el principio del fin de 500 años de opresión y discriminación para millones de habitantes de nuestro continente.

Observamos en el discurso de nuestra autora, una constante en el manejo de las oposiciones para buscar el equilibrio, y, como señalábamos antes, la permanente referencia al tiempo que aunque bajo parámetros occidentales, nos remite al manejo múltiple de los ciclos que tienen los mayas. Termina el siglo XX y en el fin de ese ciclo cósmico espera venga un tiempo favorable, igualmente los 500 años marcan un ciclo histórico que es el "principio del fin" de la opresión y la discriminación o el inicio de un nuevo ciclo.

Este fin de un tiempo desfavorable y el inicio de uno favorable, así como el fin de la

destrucción y el inicio de la construcción se vincula igualmente con la concepción maya de la oscuridad y la luz. La oscuridad representa el mundo inferior o de abajo y la luz el mundo superior o de arriba. La luz es creación y a toda creación le precede la oscuridad.²⁷

Pero ese tiempo favorable y luminoso de nuevo no es un tiempo inminente, sino permeado por la acción y la lucha de los indígenas que deben ser sujetos de su propio destino y contribuir y aportar a la humanidad su riqueza milenaria. Debe ser un "proceso de autodescubrimiento." Así como el sol tarda un tiempo determinado para salir de la oscuridad y sube poco a poco desde el inframundo para llegar hasta arriba, los pueblos indios a través de la lucha, de la acción, suben a la luz y al mismo tiempo iluminan el mundo en un proceso de transformación de las sociedades, pero también se iluminan a sí mismos para potenciar sus culturas. Ascenden poco a poco las capas hacia el cielo, a las que se llega a través de escalones desde el mundo de abajo, que en este caso nos remite también a la opresión y subordinación.²⁸ Rigoberta, a lo fragmentario o lo que "hace 500 años se cercenó" o mutiló, le opone la totalidad o la "lucha integral" y el aporte al "conjunto de la humanidad" de los pueblos indígenas.

En ese proceso por ganar espacios, y en continuidad con la lucha de sus antepasados, Rigoberta señala como principal demanda el derecho a que sea escuchada "nuestra voz como pueblos" tanto en foros internacionales como en las propias sociedades. "Queremos poner fin a 500 años de silencio". El derecho a la palabra o a la luz, principal arma de la cultura maya para transmitir su pensamiento a través de la tradición oral, opuesta al silencio obligado de 500 años de opresión, de oscuridad, de estar en el mundo de abajo, es lo primero que reivindica Rigoberta y es lo que, desde su perspectiva cultural romperá el ciclo de la opresión. Porque, como señala Elizabeth Burgos:

Para ella, (Rigoberta) apoderarse del idioma español tiene el sentido de un acto, en la medida en que un acto hace cambiar el curso de la historia, al ser fruto de una decisión: el español, la lengua que antaño le imponían por la fuerza, se ha convertido para ella en un instrumento de lucha.²⁹

Hablar es un acto de creación como en el origen del mundo relatado por el Popol Vuh, hablar es iluminar, es salir de la oscuridad y del silencio, es juntar las palabras y el

pensamiento. La palabra para Rigoberta es memoria, es origen, es continuidad, es comunión, es identidad, es acción.

Pero Rigoberta no sólo plantea que los pueblos indígenas sean escuchados, también exige el "derecho al desarrollo, la ciencia y la tecnología". Busca articular tradición y modernidad en una solución integral. Señala como "irrenunciable, el derecho a la madre Tierra, porque de ella dependen nuestras vidas y la continuidad de nuestras culturas". Para Rigoberta la tierra es sagrada y alrededor de ella los pueblos indios han reproducido su cultura. Es como una madre que sostiene al hombre, que lo tiene en su regazo.³⁰ Perder la tierra significa perder la identidad, las raíces, porque

...ella contiene nuestra memoria, ella acoge a nuestros antepasados y requiere por lo tanto también que nosotros la honremos y le devolvamos con ternura el respeto y los bienes que nos brinda.³¹

Pero la defensa de la tierra también es para Menchú, "luchar por trabajarlas y tener con qué trabajarlas, para que florezcan y renueven nuestros campos." La tierra no sólo es memoria o identidad, también es sustento y equilibrio, es trabajo y es vida. Si los pueblos indios trabajan la tierra, contribuyen a la conservación y defensa de la naturaleza. La visión que proyecta Rigoberta es, como ella misma lo señala, "integral y universal" y la opone a la fragmentación actual:

Por eso, la destrucción por los bombardeos de un pedacito de mi tierra maya, allá en el Quiché de Guatemala, debe ser una herida en la faz de Suecia, España o Japón. Como la destrucción de un niño en las calles del Brasil, es un dolor que debe recorrer por nuestras ciudades y pueblos.

La búsqueda del equilibrio de la naturaleza que plantea Rigoberta, coincide con las demandas ecologistas y es retomada de la visión maya de respeto a la naturaleza, pero plantea también la necesidad de transformar las relaciones sociales. La madre tierra para Rigoberta es una sola y tiene vida, por lo tanto si la lastiman en algún lado, afectan su salud y su equilibrio, lo mismo que a un ser humano, por eso también un niño muerto en Brasil nos debe afectar a todos, porque rompe el equilibrio social. Hay una humanización de la naturaleza, pero también una asimilación del hombre a la naturaleza, a los dos se les destruye y cualquiera que sea lastimado, nos debe lastimar a todos. Rigoberta rescata y ofrece al mundo la concepción que el pueblo maya tiene de la naturaleza, pues para

ellos, a decir de Thompson

...toda la creación es viva y activa. Árboles, piedras y plantas son seres animados que le ayudan o se le oponen. La tierra y los cultivos son seres vivos y debe propiciárselos. Cuando abate la selva para hacer su milpa, pide perdón a la tierra por "desfigurar" su faz; cuando mata un venado excusa el hecho por su necesidad.³²

En esta visión de la naturaleza, el hombre forma parte del Cosmos y sus relaciones sociales deben también tender a la armonía, por eso para Rigoberta la destrucción de la "madre naturaleza" y de las culturas indias, sólo será superada a través de la acción. La solución integral sólo puede ser encontrada con la lucha de todos para el bien de todos. Le opone a lo fragmentario de la propuesta de desarrollo occidental, lo total o integral de la propuesta indígena, pero en esa totalidad y búsqueda de un "futuro más justo", Rigoberta exige el derecho a la organización y unidad de los pueblos indígenas: "Porque una sola tierra nos dio la vida, una misma raíz poseemos y el mismo sentido han tenido para todos los pueblos indios estos 500 años de resistencia."

La potencialidad organizativa de los pueblos indios, Rigoberta la basa en la identidad que les da la Madre Tierra, una raíz cultural común y los 500 años de resistencia y dentro de la dinámica de reciprocidad que los caracteriza, señala que

El reconocimiento de esa resistencia heroica es devolvernos la memoria histórica, dar inicio a nuevas historias nacionales en el continente llamado América, que constituye un mosaico de naciones multiétnicas en formación.

Menchú busca reconstruir la memoria histórica de los pueblos indios para desde el pasado construir en el presente nuevas historias nacionales incluyentes que los tomen en cuenta en la totalidad nacional. Pero recuperar la continuidad de la memoria colectiva indígena también implica potenciar la diversidad de culturas que existen en América. De esta manera, Menchú se inscribe en la dinámica del pensamiento político indio actual que "a través de la palabra escrita, se centra en la reordenación de la memoria colectiva mellada por la colonización".³³

A partir de la visión integral y total del mundo, que también remite a las particularidades, Rigoberta plantea que los indígenas no sólo forman parte de una América diversa, sino que también son " parte de los humanos y pueblos oprimidos, y nuestra lucha por la paz y la justicia no puede caminar sola." Apela a la unidad con otros

"hermanos" del mundo, sean indígenas o no, con el fin de " compartir el compromiso de construir las bases de ese futuro más justo". El discurso de Rigoberta plantea que los indígenas además de tener una identidad común son parte de una totalidad y por lo tanto tienen que interactuar en ella bajo el principio de la reciprocidad para lograr un modelo propio de desarrollo que no se podrá lograr sin: "...ubicar bien el verdadero motor y sujeto comunitario con el que hay que cooperar. Y para ello es indispensable edificar sobre las grandiosas experiencias de nuestros pueblos". En estas últimas frases, Menchú plantea que la única posibilidad de lograr un modelo propio de desarrollo para los países, es tomando en cuenta a los pueblos indígenas, pues su cultura milenaria basada en la visión comunitaria tiene mucho que aportar al mundo. Desde esta perspectiva, los pueblos indígenas son los hombres verdaderos porque han mantenido continuidad con el origen, o principio del mundo, sustentado en valores comunitarios.³⁴

Por eso "una verdadera democracia" sólo se podrá dar "...tomando en cuenta la diversidad cultural de los pueblos y sus experiencias de lucha y organización". La visión dual de la cultura maya la proyecta y la readapta Rigoberta al plantear la complementariedad de los principios opuestos comunidad-diversidad, totalidad-particularidad para buscar un equilibrio que en el mundo occidental no existe.

Vivir en comunidad es respetar al otro y al mismo tiempo convivir con él en las diferencias y ese sentimiento comunitario de los pueblos indios de América, Rigoberta lo traslada al mundo entero, pero también responde a las necesidades de su propio pueblo, pues si algo le ha dolido en la vida ha sido la dificultad de comunicación entre los mismos mayas, que han vivido fragmentados como cultura a partir de la conquista española - que además puso fronteras entre ellos - aunque han preservado las relaciones comunitarias. El respeto a la diversidad que plantea Menchú, parte de su propia experiencia de lucha, de la interacción que ha tenido con líderes y organizaciones de todo el mundo, y desde nuestro punto de vista es una elaboración conceptual que parte de su propia visión cultural, pero en estrecha relación con el mundo occidental.

Porque el sentido de colectividad en el mundo indígena, precisamente por los mecanismos de resistencia que los han obligado a buscar la cohesión preservando lo

comunitario, también les ha dificultado interactuar no sólo con otros grupos sociales, sino entre ellos mismos. Sabemos los efectos que ha tenido en algunas comunidades indígenas, la decisión de algunos de sus miembros de optar por otra religión, de pensar distinto, pues terminan expulsados e incluso asesinados por enfrentarse a la tradición. También conocemos las implicaciones que tiene para algunas comunidades el hecho de que alguno de sus miembros transgreda el orden o rompa con el orden colectivo.

Si Occidente y la modernidad priorizan el individualismo y han olvidado el sentido comunitario, los pueblos indios se inclinan por lo colectivo en detrimento de lo individual y lo que busca Rigoberta y otros intelectuales indígenas es lograr un equilibrio entre lo individual y lo colectivo. Pero esta posición ideológica ya es producto de la interacción de Rigoberta con los valores del mundo occidental y con el sentido de individualidad que ha desarrollado en su lucha personal.³⁵

Rigoberta busca "compartir la esperanza de un mundo mejor, sin miseria, sin racismo y sin guerras (...) frente al Nuevo Orden Internacional." Ese nuevo orden de guerra, racismo y miseria en realidad es desorden y por eso hay que construir:

Un mundo en paz, según las oraciones de nuestros antepasados, que llegue al corazón de la estructura social, económica y mental de la sociedad, pues es ahí donde tienen sus raíces y su historia los conflictos armados, como el de mi país; una paz firme, es decir, que aguante y no sea producto de una coyuntura y de presiones externas. En fin, nuestro anhelo es una paz trabajada por todos.

Al mundo de guerra que propone el nuevo orden internacional, Rigoberta le opone un mundo en paz y ésta sólo podrá lograrse si se escucha la voz y las plegarias que desde el pasado lanzan los pueblos indígenas, para transformar el corazón (o el centro o las relaciones de poder) de nuestras sociedades. La repetición que Menchú hace de la palabra paz y las frases que elabora en torno al corazón de la sociedad se articulan con las palabras de los antepasados, presentes en el Popol Vuh, pero son recreadas y actualizadas en un conjuro o ritual religioso que apela a la acción para transformar y volver realidad lo que se pide, pero a través del trabajo de todos. Es como una de las plegarias que los mayas dedican al Corazón del Cielo y de la Tierra para que respondan a sus peticiones, pero en este caso, las oraciones van destinadas al corazón de la sociedad

desde donde fluye el poder. No es una oración prefabricada, como la que nos enseña el catolicismo, sino una oración ritual creativa que no se sustenta únicamente en la palabra repetida y pasiva, sino que busca transformar una realidad concreta. El discurso de Rigoberta también proyecta de nuevo la estrecha relación entre religión y política que expresa el pensamiento maya.

Al referirse a una "paz firme que aguante y no sea producto de una coyuntura y de presiones externas" Rigoberta busca la paz de larga duración la que desde el origen y desde el pasado indígena llega al presente y la sustenta, le da continuidad y originalidad y la opone a las propuestas externas y coyunturales que propone el modelo occidental actual en América. La paz "firme" y "que aguante", nos remite al verde, al centro, a la ceiba primigenia, intermediaria entre el abajo y el arriba. Simbólicamente, Rigoberta plantea de nuevo la necesidad de que los pueblos indígenas accedan al poder, a la salud y a la vida, al rojo del corazón social y sólo en esa medida podrá haber paz duradera, porque estará sustentada en la firmeza del tronco, de la raíz, del árbol colectivo indígena.

La transformación del corazón (o del centro de poder) de la sociedad a través de la acción de todos, a juicio de Rigoberta, debe traducirse en "...la plena participación política, económica, social y cultural de los indígenas, formando parte activa en la toma de decisiones sobre su destino y del país al cual pertenecen". De esta manera, la autora busca abrir espacios al poder y a la participación integral de los indios dentro de su respectivos países.

Pero aunque Menchú plantea la lucha global por la igualdad de los pueblos indígenas de América, a través de la alianza con otros sectores marginados y le preocupa la paz del mundo, el foco de su atención está en su país de origen y en la búsqueda de solución a su problemática específica. Para ella

Guatemala está en el centro de la América India y es uno de los pueblos del continente más sometido a la fragmentación cultural, al racismo, la represión política y la desigualdad social y económica. Allí al indígena se le explota más que a la tierra, como sentencia el poeta Cardoza y Aragón.

Si pensamos geográficamente, es verdad que Guatemala está en el centro de América y para Rigoberta es el centro de sus preocupaciones por ser su país de origen.

Pero también es el centro de la lucha de los pueblos indios porque de ahí parten iniciativas de organización latinoamericana bajo el liderazgo de Rigoberta. Igualmente, coincide con la visión cósmica de la cultura maya y de otras culturas tradicionales, de que el pueblo o lugar donde se vive está en el centro del mundo y en ese espacio sagrado se establece un vínculo entre el cielo y la tierra, entre el abajo y el arriba.³⁶

La diferencia en Rigoberta es que en este caso, no se refiere a su comunidad quiché de origen como el centro del mundo, sino a un espacio más amplio y pluricultural que es Guatemala, aunque apelando a su origen indio. Su preocupación es la fragmentación cultural del pueblo maya, debido a las relaciones de explotación actuales. Observamos en el discurso de Rigoberta, que situada en el centro de América, y en el parteaguas de los 500 años, recupera una serie de símbolos y conceptos que remiten a lo liminal.

Rigoberta busca una "...solución política a la crisis generalizada y al conflicto armado que vive Guatemala." Lo que lamenta, es que en los intentos de acuerdo que ha habido entre la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el gobierno, han estado excluidos los indígenas. Para ello, lanza una propuesta global que contribuya a construir una "democracia real en Guatemala", desde la perspectiva de los pueblos indígenas, pero retomando conceptos occidentales:

...es imprescindible lograr el absoluto respeto a los derechos humanos y civiles; respetar los derechos económicos y sociales; poner fin a la discriminación racial y cultural en que viven los pueblos indígenas; promover una reforma constitucional que garantice todas esas demandas populares (...) en definitiva, es imprescindible abrir el campo a la sociedad civil multiétnica, y desmilitarizar el país.

Y aunque en el encuentro que propone ante el "desencuentro" de 500 años Rigoberta incluye a negros y mestizos de América, y en ese sentido rompe con la visión sectaria y excluyente de otras organizaciones e intelectuales indios, es indudable que su principal preocupación es la explotación y marginación en que se encuentran los pueblos indígenas, especialmente de Guatemala. Por eso argumenta:

Después de 500 años de desencuentro, los pueblos indígenas, negros y mestizos de nuestra América ya no aceptamos ni estamos dispuestos a ser mano de obra barata, objeto de estudio, cifras de votos electorales, nativos a catequizar, soldados rasos asesinos de su propia gente, ciudadanos de segunda. Estamos luchando para ser sujetos de nuestra historia, responsables de nuestro destino, portadores de

creatividad, de experiencias liberadoras y democráticas.

Rigoberta expone a través de su discurso las condiciones de explotación y discriminación de los pueblos indios y el uso que se ha hecho de ellos, pero extiende su reflexión a negros y mestizos. También proyecta sus experiencias personales, ya que ella fue catequista, trabajadora agrícola y empleada doméstica. Dentro de su visión dual de la realidad, le opone la necesidad de actuar para ser sujetos de su propia historia.

Rigoberta siempre ha cuestionado el hecho de que los indígenas sean objeto de estudio, por eso la intención de este trabajo es establecer un diálogo con el otro, con el fin de mostrar que precisamente los pueblos indios y sus líderes son sujetos históricos que buscan un destino propio y que además buscan aportar - a partir del principio de reciprocidad- al debate democrático y cultural de nuestros países. Nuestro deseo es transmitir toda la riqueza cultural que proyectan los intelectuales indios y mostrar que el tema indígena y las aportaciones que hacen sus líderes, son vitales para un nuevo proyecto de nación y un mundo realmente intercultural.

Pero aunque líderes como Rigoberta ya no plantean la inversión radical del mundo en el que los indios queden arriba y los blancos y mestizos abajo, sino un mundo más armónico en el que todos interactuemos en igualdad de condiciones, priorizan sus demandas y tratan de rescatar desde el origen el presente y el futuro de todos. Esto no significa que pretendan ir adelante de los otros grupos y sectores oprimidos pues la intención es reivindicar desde el pasado demandas ancestrales indígenas y reconstruir su memoria histórica para poder caminar en el presente al lado de todos y buscar un mejor futuro. Rigoberta señala que se está promoviendo la unidad continental a través de la campaña *500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular* y se lucha para que la ONU adopte una *Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Espera también que el *Año Internacional para los Pueblos Indígenas* a celebrarse en 1993, "sea un año de verdadera participación de los pueblos indígenas." Para Rigoberta, mientras los pueblos originarios sigan viviendo condiciones de opresión, que para ella es oscuridad y silencio, el mundo no podrá llegar al equilibrio, ni habrá un verdadero amanecer del mundo.

Al terminar el documento, Rigoberta proyecta de nuevo la cosmovisión de la cultura maya y recurre a la sabiduría ancestral estampada en el Popol Vuh, para elaborar una última oración o ruego y cerrar el ciclo ritual. Busca desde la recuperación de la memoria, abrir un canal de comunicación ³⁷ con las sociedades nacionales para legitimar su lucha y mostrar la capacidad que tienen los pueblos indígenas para coadyuvar a la construcción de una verdadera democracia:

Somos constructores, en fin, de un nuevo equilibrio y relación entre los hombres y mujeres y de éstos con la naturaleza. Somos constructores de la paz. Como reza el Popol Vuh: Oh, tu Corazón del Cielo y de la Tierra (...) Vuelve hacia acá tu gloria y tu riqueza...Concédeles la vida...Dales sus hijas y sus hijos (...) Concédeles buenos caminos (...) Que sólo haya paz y tranquilidad ante tu boca.

La verdadera democracia para Rigoberta implica un equilibrio en las relaciones hombre-mujer y de éstos con la naturaleza y en este sentido busca complementar desde el mundo maya el concepto de democracia y de derechos humanos que retoma de Occidente, e incorpora a la mujer y a la naturaleza. Al recuperar el discurso del Popol Vuh en el que se observa la referencia a la dualidad masculino-femenina, Rigoberta jala desde el origen la propuesta de un nuevo equilibrio que en el presente proyecte al futuro un mundo de vida y paz.

Finalmente queremos señalar, que al referirse en el texto a un verdadero encuentro, una verdadera democracia y a una verdadera participación de los pueblos indígenas, para luego terminar con una oración del Popol Vuh, Rigoberta de nuevo nos remite a la legitimación indígena guatemalteca y a su papel central en una larga lucha colectiva. Porque, como señala el Popol Vuh, luego de varios intentos, surgieron los hombres verdaderos, los hombres de maíz, los hombres mayas y es entonces cuando se dió el amanecer del mundo. Las mujeres y los hombres de maíz sólo podrán ser verdaderos socialmente, si es escuchada su voz, si salen del silencio y de la oscuridad para participar en igualdad de condiciones en las sociedades nacionales, y el nuevo orden o el verdadero orden, el nuevo amanecer, sólo podrá lograrse a través de la lucha colectiva, que implica acción y movimiento.

Conclusiones

Observamos en el texto analizado, que Rigoberta elabora un discurso ritual en el que ella se sitúa como mediadora junto con la colectividad indígena de la que forma parte, en un tiempo y un espacio potenciales. Situada en el centro, en la zona liminal y partiendo de la relación orden-desorden, y del principio de concentración-dispersión, Rigoberta propone la consolidación de un orden basado en una nueva forma de relación entre el todo y las partes que desde el origen tome en cuenta la diversidad indígena. Pero ese nuevo orden sólo podrá lograrse mediante la unidad y la acción potenciada a partir de la identidad de los pueblos indígenas y de la alianza con otros grupos sociales y sectores oprimidos de América y del mundo entero.

El inicio de un nuevo orden, Rigoberta lo sitúa en un momento coyuntural que son los 500 años y que implica el fin de un ciclo histórico desfavorable y el inicio de uno favorable. Es un umbral o límite temporal que cierra un ciclo y abre otro. Su argumentación gira en torno a los 500 años que se convierte en un símbolo repetido constantemente a lo largo del texto. Pero no es una repetición mecánica sino creativa, ya que paulatinamente va mostrando las implicaciones y las potencialidades de los 500 años.

Centrada en el parteaguas del V Centenario y en el centro del espacio América, Menchú maneja una serie de oposiciones y complementariedades a partir de la contradicción principal orden-desorden. A partir de esos principios básicos, Rigoberta se desplaza en el tiempo y en el espacio, va de un mundo a otro, con la intención de generar poder y buscar el equilibrio.

Desde el centro donde se encuentra, Menchú recrea una serie de símbolos y colores de la cultura maya, para generar poder y establecer un puente entre el abajo y el arriba. La metáfora "la milpa de la esperanza" es un símbolo liminal potencial que a través de la construcción y la acción colectiva incluyente, puede romper el círculo cenizas-muerte-negro y llegar a uno de vida-salud-rojo, mientras que el árbol o la ceiba primigenia potencia el paso de la guerra-negro a la paz-rojo apoyado en la identidad colectiva, en la raíz indígena.

Desde esta perspectiva, el manejo de las oposiciones y el equilibrio que busca Rigoberta, no viene por arte de magia sino a través de la acción que requiere el concurso de todos los grupos y sectores oprimidos, nucleados en un sujeto comunitario, para establecer una nueva relación entre el todo y las partes. El nuevo orden se construye poco a poco a través de la unidad y las alianzas, en un ascenso paulatino para llegar al arriba o al corazón de la sociedad, al centro de poder, donde los pueblos indígenas puedan participar en igualdad de condiciones.

En ese discurso ritual, preñado de símbolos que nos remiten a la cosmovisión maya, y sustentada en el principio de reciprocidad para conjurar el desorden, Rigoberta tiende un puente entre una cultura y otra a partir de las necesidades de los pueblos indígenas, pero también pensando en el bien de todos. Dentro de la dinámica de oposición y complementariedad, utiliza en su argumentación conceptos occidentales a los que ha tenido acceso y que ayudan a comprender las condiciones de los pueblos indígenas, pero cuestiona los modelos y normas impuestas por el poder -donde incluye a la Iglesia colonizadora- y los sucesivos gobiernos. Así, podemos observar que Rigoberta recupera el discurso de la opresión, del compromiso y la liberación, para luego impugnar el modelo de desarrollo actual, al que le opone un modelo propio de desarrollo que tome en cuenta las propuestas y valores milenarios de los pueblos indígenas. Igualmente ofrece para todos el cuidado de la Tierra y el valor del trabajo indígena para que florezcan los campos, y a cambio exige para los pueblos indígenas el acceso al desarrollo y a la tecnología.

El concepto central con el que Rigoberta termina su texto es el de Democracia, y la argumentación que hace en torno a ella se rige por los mismos principios argumentativos que hemos señalado anteriormente. A partir de conceptos que retoma de Occidente, y desde la perspectiva de la reciprocidad, Menchú elabora un proyecto de "Democracia Real" que abra espacios a la multiétnicidad y lo complementa con la propuesta que lanza desde el pasado maya de buscar un nuevo equilibrio entre hombres y mujeres y de éstos con la naturaleza. La reivindicación que de manera explícita hace Menchú de lo femenino en sus últimas frases, se observa implícitamente a lo largo del texto a través del manejo

que hace de símbolos como "la milpa de la esperanza", "la Madre Tierra", "la Madre Naturaleza", que remiten a la fertilidad, a la maternidad, a lo profundo y a la femineidad. Pensamos que el manejo de símbolos femeninos en el texto tiene que ver con el género al que pertenece la autora, con la legitimación que hace de sí misma como mediadora entre un mundo y otro y con la reivindicación consciente que hace de la mujer para lograr el equilibrio social.

Para terminar, quisiera señalar que Rigoberta, al desplazarse conceptualmente de un mundo a otro con la finalidad de establecer un intercambio para lograr el equilibrio, entabla un diálogo intercultural, que no sólo se queda en lo abstracto o en la palabra, sino que se vuelve acción congruente. Lo rico de la postura de Rigoberta es que lo que propone lo ejecuta. Vincula palabra y acción. Y en este sentido, al mismo tiempo que plantea la necesidad de un verdadero encuentro de culturas, elabora un discurso en el que actúa, en el que retoma lo mejor del mundo Occidental y ofrenda a cambio lo mejor del mundo indígena. Y aunque su interés primordial parte de las necesidades culturales, organizativas y liberadoras de los pueblos indígenas de América y de Guatemala, su propuesta de un nuevo orden es incluyente y busca el bien de todos en el planeta entero.

NOTAS

¹ Yvon Le Bot, **La guerra en tierras mayas**, México, FCE, 1995, p.282.

2. En el texto de Elizabeth Burgos titulado **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**, México, Siglo XXI, 1985.

3. Publicado en el periódico **El informador**, el sábado 1 de octubre de 1992.

4. Entrevista de Ignacio Ramírez a Rigoberta Menchú en la sección "Cultura" de la revista **Proceso** 833, 19 de octubre de 1992, p.49.

5. Entrevista de Rolando Cordera a Rigoberta Menchú en la revista **Nexos** 186, junio, 1993, p.14.

⁶ Sergio Tischler, "Rigoberta Menchú: memoria y sujeto", ponencia presentada en el Congreso LASA 2000, Miami, del 16 al 18 de marzo, s/p.

7. Este texto fue publicado en **El Día Latinoamericano** del lunes 20 de abril de 1992.

⁸ Rigoberta Menchú, **Rigoberta: la nieta de los mayas**, Madrid, Aguilar, 1998, p.284.

9. Sobre la concepción del tiempo maya, ver el texto de Miguel León Portilla, **Tiempo y realidad en el pensamiento maya**, México, UNAM, 1986 y el artículo de Antonio García de León "La vuelta del Katún. Chiapas: a veinte años del primer Congreso Indígena", publicado en la revista **Chiapas**, México, UNAM, 1995.

10. Edmund Leach en su texto **Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos**, Madrid, España, 1978, desarrolla el concepto de zona liminal que es un área sagrada en donde se inicia la actividad ritual. En esa zona liminal, el chamán participa de las cualidades de un mundo y otro y la finalidad de la actividad es establecer un puente con el otro mundo.

11. En el libro **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**, op.cit. p.103.

12. Manuel Gutiérrez Estévez, "Alteridad étnica y conciencia moral. El juicio final de los mayas yucatecos." en varios autores, **De palabra y obra en el nuevo mundo** Tomo 2, Madrid, Siglo XXI, 1992.

13. Ver el Popol Vuh o Libro del Consejo en **Las literaturas indígenas**, México, PROMEXA, 1985, pp. 325-424.

14. Georges Balandier. **El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad y el movimiento**, Barcelona, España, tercera edición, 1993, p.42.

15. Eckart Boege. **Los mazatecos ante la nación**, México, Siglo XXI, 1988.

-
16. Véase el artículo de Evon Z. Vogt, "Cruces indias y bastones de mando en mesoamérica." en el libro **De palabra y obra en el nuevo mundo**, op.cit. pp. 249-294.
 17. Enrique Florescano. **Memoria Mexicana**, México, FCE, segunda edición, 1994, pp.76-79.
 18. Mircea Eliade, **Mito y realidad**, Colombia, Labor, segunda edición, 1994, p.58.
 19. Gaspar Pedro González de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala, en su ponencia "Corazón del Cielo, Corazón de la Tierra", presentada en el XX Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) en marzo de 1997, señala que la deidad Kaq o Kawak significa rojo color con el que se identifica el oriente por donde sale el sol, y que también simboliza la vida y la sanidad.
 20. El dualismo del color que se vuelve tripartito se puede encontrar en el análisis que Victor Turner hace en el capítulo "La clasificación de los colores en el ritual Ndembu", en **La selva de los símbolos**, Madrid, España, Siglo XXI, 1980.
 21. Carlos Guzmán Bockler, **Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala**, México, CIESAS-SEP, 1987, p.95.
 22. EZLN, **Documentos y comunicados**, México, ERA, 1994, p.72.
 23. Eckart Boege, **Los mazatecos ante la nación**, op.cit. p.128.
 24. Una aproximación detallada del culto, los dioses y los mitos mayas se puede encontrar en el libro de Eric S. Thompson, **Historia y religión de los mayas**, México, Siglo XXI, 1975.
 25. Ibid. p.361.
 26. En el libro **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**, op.cit. p.96.
 27. Sobre la concepción maya de la oscuridad y la luz, sustentado en la dualidad, es interesante remitirse al Popol Vuh o libro sagrado de los mayas, una de cuyas traducciones fue hecha por el mayista guatemalteco Adrián Recinos y publicado en México por PROMEXSA, 1985.
 28. En el libro de Eric S. Thompson, **Historia y religión de los mayas**. op.cit. p.243.
 29. En el libro **Me llamo Rigoberta Menchu...** op.cit. p.9.
 30. Gaspar Pedro González en la ponencia ya citada "Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra" nos expone el concepto de Tierra para los mayas, aunque dice que mucho se ha perdido con la aculturación. En este caso, Rigoberta retoma y renueva los elementos culturales fundamentales.
 31. En el "Discurso de Rigoberta Menchú en la recepción del Premio Nobel de la Paz. Oficina de Rigoberta Menchú, p.7 (Documento fotocopiado).
 32. En Eric S. Thompson, **Historia y religión de los mayas**, op.cit. p.208.
 33. La cita es de Carlos Guzmán Bockler en su texto **Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala**, op.cit. p.219.

34. Esta posición sigue presente en el discurso de Rigoberta. El 26 de abril de 1996, en un evento realizado en Manzanillo, Colima, titulado **Contribuciones de los pueblos indígenas a la paz mundial**, señaló: "Los pueblos indígenas preservamos el sentido de comunidad que en muchas partes se ha perdido" y ese es su principal aporte. La Jornada, 27 de abril de 1996, p.22.

35. Sobre la identidad de las mujeres mayas, es interesante el artículo de María Jesús Buxo, "Vitrinas, cristales y espejos: dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres quiché de Quetzaltenango (Guatemala)" en la compilación de José Alcina French, **Indianismo e indigenismo en América Latina**, Madrid, España, Alianza Editorial, 1990, pp.132-144.

36. Mircea Eliade en su libro **Lo sagrado y lo profano**, Colombia, Labor, 1994, nos explica el simbolismo del centro del mundo en las sociedades tradicionales.

37. Eckart Boege señala que mediante el rezo, el chamán mazateco abre el canal de comunicación con lo sagrado. op.cit. p.208.

CAPITULO VI

AUCÁN WILKAMÁN Y EL PUEBLO MAPUCHE

Introducción

Aucán Wilkamán Paillama es un joven dirigente mapuche que se ha erigido como vocero o *werkén* de su pueblo ante la sociedad chilena y es el responsable de las relaciones, tanto con organismos internacionales, como con otros pueblos indígenas de América Latina. Estudió la carrera de Derecho en la Universidad Autónoma de la ciudad de Temuco, que forma parte del territorio araucano, asentamiento original de los mapuches. En diciembre de 1993 fue candidato a diputado independiente, pero no obtuvo los suficientes votos para llegar al Congreso.

La organización a la que pertenece Aucán es el Consejo de Todas las Tierras o *Aukin Wallmapu Ngulam*. A juicio de Sonia Montecino, este Consejo es

...una organización que aparece reivindicando y restituyendo ritos, ceremonias, jefes ancestrales (*lonkos*) y planteando una demanda radical: la recuperación de las tierras usurpadas. Así, esta organización comenzó, un poco antes del 12 de octubre (de 1992) a "tomarse" tierras en conflicto, realizando más que actos violentos, actos simbólicos de posicionamiento.¹

El nombre Aucán significa guerrero en la lengua mapudungu, y su portador ha asumido simbólicamente ese papel tradicional entre los mapuches, caracterizado como un pueblo guerrero que durante siglos mantuvo una constante rebelión contra los españoles por la defensa de su territorio. Pero Aucán Wilkamán también guarda continuidad con la resistencia mostrada a través de la lucha histórica legal que han entablado líderes mapuches contra el Estado chileno.² Aucán y otros jóvenes indígenas han exigido a la sociedad chilena la restitución de 5 millones de hectáreas y esa demanda, como él mismo señala, ha llevado a 144 mapuches a que se les siga un proceso por "asociación ilícita" y "fallas a la ley y las buenas costumbres".³

La lucha cotidiana emprendida por Aucán para recuperar el territorio, reconstruir la memoria histórica y potenciar la cultura mapuche lo han proyectado de espacios locales y nacionales a espacios más amplios, desde los que busca sensibilizar a organismos e instituciones internacionales sobre las condiciones de vida de su pueblo. Esta nueva posición lo ha llevado a asumir un liderazgo distinto que ha provocado polémica entre los mismos indígenas de Chile.

A partir de 1993, el Consejo de Todas las Tierras ha establecido vínculos con otras organizaciones, con el fin de construir un proyecto alternativo común.

...desde la década de 1990, al calor de las acciones a favor de las comunidades mapuche en lucha por su territorio y en vinculación con la reflexión despertada en diversos medios por las conmemoraciones del quinto centenario de la llegada de los españoles a América, se ha desarrollado en el presente la idea de la Nueva Relación, planteada en primer lugar por el Consejo de Todas las Tierras.⁴

Nuestra intención en este capítulo es hacer una lectura "densa" o de significación cultural del texto,⁵ titulado "Situación actual y perspectivas de futuro de los pueblos indígenas" y presentado por Aucán Wilkamán en el I Encuentro sobre Cooperación y Pueblos Indios, realizado en noviembre de 1993 por la Organización no Gubernamental Mugarik Gabe en territorio Vasco.⁶ Este evento se inscribe dentro de la dinámica internacional de la celebración del V Centenario por España y en la contrapropuesta que organizaciones indígenas y organismos no gubernamentales emprendieron para mostrar los 500 años de resistencia de los pueblos indios ante la dominación europea.

Análisis del texto

El autor comienza el escrito señalando: "Los mapuches somos un pueblo" con el fin de mostrar quiénes son en el presente, e inmediatamente los sitúa en un espacio: "que se encuentra ubicado en la jurisdicción estatal de Chile y Argentina". En estas primeras frases observamos la necesidad del autor de nombrar a los mapuches y presentarlos como una sola colectividad, para inmediatamente situarlos en un espacio que los ha fragmentado, ya que se encuentran ubicados en dos países. Al señalar "somos un pueblo" el autor utiliza un concepto que ha sido avalado por organismos internacionales y que los

indígenas han retomado como suyo, ya que implica el reconocimiento a sus derechos colectivos.⁷

Luego de mostrar la presencia de los mapuches como pueblo, el tiempo y el lugar en que se encuentran ubicados, el autor pasa a decir cuántos son en el territorio chileno: "constituimos el 10% de la población aproximadamente". Esta frase tiene como finalidad mostrar que además de ser y estar, tienen presencia numérica, aunque el Estado y la sociedad chilena los haya negado a lo largo de la historia. Es una afirmación de su identidad, frente a la negación de que han sido objeto.

Por otro lado, al ubicar a los mapuches en "la jurisdicción estatal de Chile y Argentina", Aucán recurre al discurso del derecho en el que está presente la figura del Estado. Observamos que empiezan a esbozarse dos actores en el contexto que elabora el autor y que se van a enfrentar a lo largo del texto. Lo jurídico comienza también a mostrarse como clave de argumentación para fundamentar la legitimidad indígena.

Con el fin de ritualizar la presencia mapuche es necesario nombrarlos nuevamente, recurrir a la repetición; por eso, el autor vuelve a señalar: "Somos un pueblo" y con esa frase se ubica como parte de un sujeto colectivo. Su identidad individual queda marcada por la colectividad, por lo comunitario. Pero, además, al decir "somos un pueblo" se legitima como parte de ellos, y al mismo tiempo como un nosotros frente al otro cultural. También la frase al ser repetida revela la necesidad de ser reconocidos como pueblo y por tanto tener derecho a un futuro mejor.

Después de repetir y nombrar "somos un pueblo", Aucán argumenta quiénes son históricamente y para ello recurre al tiempo largo, a la memoria colectiva en la que se halla presente el tiempo de la colonización y de la resistencia, así como una clara conciencia y afirmación de la identidad colectiva. Por eso señala: "Los mapuches somos un pueblo que durante cinco siglos ha mantenido su identidad y no hemos renunciado a ninguno de nuestros derechos y libertades fundamentales". Observamos que el autor parte de las necesidades actuales indígenas en las que está presente su afirmación como pueblos sujetos de derecho y las lanza al pasado redimensionando la lucha de los mapuches. Pero, además, legitima sus derechos ancestrales al mencionar: "hemos

mantenido el ánimo de independencia en todo momento desde la llegada de los españoles a nuestra tierra hasta el día de hoy". Vincula el pasado de resistencia con el presente y legitima sus derechos originarios al señalar que quienes llegaron a su territorio, a su espacio, son los españoles. Ellos son los legítimos habitantes de esas tierras, los usurpadores son los otros. El recurso de la repetición está de nuevo presente al argumentar: "somos un pueblo que ha mantenido su identidad" y más adelante "hemos mantenido el ánimo de independencia". Por otro lado, al utilizar las palabras "derechos y libertades" recurre de nuevo al discurso del derecho occidental.

Una vez ubicados temporal, espacial y numéricamente a los mapuches, una vez legitimados y expuestas las condiciones de dominación, así como la resistencia en la que se han mantenido, Aucán legitima la organización a la que pertenece: "La organización Consejo de Todas las Tierras es la organización de la Nación Mapuche, que responde y asume cabalmente nuestra institucionalidad política, jurídica y cultural". Observamos que el concepto de pueblo ha sido sustituido por el de Nación con el fin de mostrar que son una verdadera nación en Chile y que cuenta con sus propios marcos institucionales. Pero además Nación Mapuche aparece con mayúsculas. Nación y pueblo son utilizados con una doble finalidad. Nación con el fin de mostrar que son una comunidad histórica con una cultura común y él mismo lo señala en una entrevista: "somos una nación, porque desde el pasado y hasta el presente nos liga una identidad que nos da continuidad".⁸ En cambio el concepto de pueblo lo utiliza con el fin de apelar a sus derechos colectivos. Aquí podemos ver que comienza a esbozarse e instrumentarse una visión dualista de la realidad en la que nación y pueblo son conceptos distintos y complementarios.

Vemos también que al nombrar al Consejo de Todas las tierras recurre nuevamente a la repetición, en este caso de la palabra organización, con la finalidad de legitimarlo. La repetición también comienza a aparecer como una constante del texto, como un recurso cultural que busca nombrar constantemente para sustentar el discurso. Tanto dualismo como repetición son elementos propios de la cultura mapuche y en este sentido, el autor proyecta la pertenencia a una cultura específica. Señala Lucía Golluscio que una nota distintiva del discurso ritual mapuche es "el tema de la repetición como

principio de estructuración de la narrativa mapuche".⁹

Al referir el autor que el Consejo de Todas las Tierras es además "la instancia donde se han vuelto a encontrar las autoridades tradicionales que han mantenido la identidad y la resistencia cultural", observamos que la organización cumple funciones de recuperación cultural y de reavivamiento de las tradiciones, pero además refleja la necesidad del pueblo mapuche de recuperar la memoria, fragmentada por la colonización. El Consejo también busca centralizar el poder y cohesionar al pueblo mapuche disperso y sin tierra, con el fin de enfrentar organizadamente al Estado. En este sentido, cumple una función de continuidad que es la de superar la fragmentación del pasado a través de la recuperación de la memoria histórica y al mismo tiempo evitar la fragmentación del presente para poder enfrentar el futuro.

Una vez nombrada y legitimada su organización, el autor pasa a legitimarse a sí mismo al nombrarla de nuevo: "la organización que representó es la instancia institucional que tiene como propósito restituir nuestros derechos". Podemos ver que el Consejo de Todas las Tierras tiene una doble función en el presente. Por un lado busca la recuperación cultural y el reavivamiento de las tradiciones a través de los ancianos y por otro les adjudica un papel importante a los jóvenes como Aucán, que fungen como intermediarios ante la sociedad nacional y tienen como función promover y reivindicar sus derechos colectivos. Vemos también que el autor repite "instancia" para mostrar la dualidad de funciones que tiene el Consejo de Todas las Tierras. Una hacia adentro y otra hacia afuera.

Esta doble función que busca ejercer el Consejo de Todas las Tierras no significa que todos los mapuches tengan una conciencia uniforme de lo que son y de lo que quieren ser, pues la relación cotidiana que establecen con el entorno nacional y la necesidad de sobrevivir que los obliga a emigrar a las ciudades, provoca que se manifiestan distintas posiciones. Los ancianos son quienes más se resisten a abandonar su cultura y critican a quienes pretenden negar su origen, esto no significa que sean puros o hayan estado aislados culturalmente, más bien tiene que ver con la identidad y con la resistencia a dejar de ser mapuches. Una anciana cuestiona: "se cree chilena la gente

ahora. No quieren hablar mapuche".¹⁰ Pero por otro lado están quienes prefieren que sus hijos se incorporen de lleno a la sociedad chilena para vivir mejor: "No le enseñé hablar mapuche - dice una señora- para que sepa hablar correctamente el castellano". La posición de Aucán en cambio, es utilizar el español y los conocimientos profesionales como vehículo de lucha para mejorar las condiciones de vida del pueblo mapuche:

Estudio derecho porque me permite conocer desde dentro lo que es la armazón jurídico-institucional del Estado chileno dentro del cual vivimos y al cual, en gran medida, estamos supeditados.¹¹

Volviendo al texto, encontramos que una vez presentada y legitimados la organización y a su representante (Aucán) y expuestas las funciones que ejerce hacia adentro y hacia afuera en una visión dual complementaria, inmediatamente aparece la relación hacia afuera, que se manifiesta también en una relación dual, pero de oposición con el otro.

Así, el propósito es: "promover y restituir nuestros derechos que han sido negados e impedidos tanto por los españoles y la posterior conformación del estado gobierno chileno". Podemos ver que en la relación de oposición que establece con el otro, Aucán recurre a palabras pares en una especie de guerra verbal en la que "promover y restituir" las enfrenta a "negados e impedidos". Pero también, al expresar que su propósito es "promover y restituir nuestros derechos" legitima los derechos ancestrales del pueblo mapuche, evidencia la ilegitimidad de los dominadores y, al mismo tiempo, se sitúa de nuevo como parte del nosotros frente al otro. Recurre a la elaboración del concepto par o dual "estado gobierno" - con minúsculas - para mostrar que el Estado chileno gobierna pero no es legítimo.

Para Aucán, la situación de pueblo oprimido deriva de la negación constitucional del Estado chileno que en su "política de reacomodo jurídico-institucional en septiembre de 1993 ha promulgado una ley relativa a los pueblos indígenas." Observamos que poco a poco introduce conceptos jurídicos y que estos conceptos van a ser utilizados como herramienta de batalla, como arma de lucha en el discurso. Pero en esa lucha el autor no va solo, pues junto con él está siempre implícita la colectividad de la que forma parte. La repetición de nuevo es un instrumento que busca nombrar y renombrar lo dicho, por eso la

palabra "jurídico" aparece tres veces en tres renglones, lo mismo que "pueblos indígenas". El recurso de la repetición y las oposiciones juegan de nuevo un papel fundamental en el discurso:

Este cuerpo jurídico está inserto en el sistema jurídico estatal por lo que no es más que un reconocimiento de la existencia física de los pueblos indígenas, lo que en ningún caso reconoce los derechos de los pueblos indígenas, ni restituye facultades propias y naturales del pueblo mapuche.

Observamos en el último párrafo que el autor se refiere a las facultades "naturales" del pueblo mapuche y en este sentido, no sólo vuelve a legitimarlo, sino que incorpora un concepto que responde a su visión del mundo, ya que en la cultura mapuche los seres humanos son parte de la naturaleza y por lo tanto, sus derechos tienen que ver con que pertenecen al entorno natural. Pero también naturales remite al origen y tiene la intención de demostrar que son los auténticos pobladores de Chile. Señala María Eugenia Merino que una característica del pensamiento mapuche es la continuidad entre realidad óptica, temporal y espacial:

En efecto, se observa un continuum en la relación que se da entre el hombre y lo sobrenatural (realidad óptica), entre los vivos y los antepasados (realidad temporal), y entre el hombre y los elementos de su entorno natural (realidad espacial).¹²

Podemos ver que Aucán comienza a ubicar al pueblo mapuche como parte de los pueblos indígenas y por eso los nombra varias veces, ya que de aquí en adelante van a ser los actores principales. Es interesante observar cómo la identidad mapuche es desplegada o expandida hacia los pueblos indios y esto nos remite de nuevo a la cultura mapuche en la que familia y clan han sido las "unidades de organización social básica".¹³ En este caso, la familia es el pueblo mapuche y el clan los pueblos indígenas.

Una vez nombrados los pueblos indígenas, Aucán muestra las condiciones de dominación a que han sido sometidos

Los pueblos indígenas de América -Wallmapu- hemos sido víctimas de las más diversas formas que tiene la violencia política y la represión cultural, lo que constituye una sistemática violación de nuestros derechos y libertades fundamentales, que comenzó con la llegada de los españoles y la constitución de los estados gobiernos latinoamericanos.

Podemos observar que el autor enfrenta "pueblos indígenas" con "estados

gobiernos" a través de relaciones de oposición en el que también aparecen "violencia" y "represión" enfrentadas a "derechos" y "libertades". Además los pueblos indígenas son de América, que es resemantizada con el nombre mapuche "Wallmapu", para reforzar que son los pueblos originarios legítimos, mientras que españoles y estados gobiernos son ilegítimos porque llegaron después. El uso de un término propio para ubicar a América tiene que ver con una reafirmación de la identidad colectiva mapuche frente a los colonizadores, como el concepto Abya Yala que tiene la misma connotación y ha sido retomado por el movimiento indio latinoamericano. Pero también se vincula con la cosmovisión mapuche, ya que parte de un centro y lo irradia o amplía a todo América, pues Wallmapu quiere decir "el territorio". Desde nuestro punto de vista, esta concepción de centro que proyecta Aucán y que lo lanza a todos los pueblos indígenas, implica ideológicamente una postura que busca el liderazgo indígena, ya que desde ese centro se busca generar poder. Y al decir Wallmapu, también está repitiendo la creación de América, o "reiterando la creación de la cosmogonía" como dice Eliade¹⁴, pero está volviendo al origen desde las necesidades identitarias del presente y frente al otro y en este sentido está replanteando o – de acuerdo con Ricardo Melgar Bao- está "resemantizando" el espacio.

El nosotros aparece de nuevo como una constante y muestra que la identidad del autor se amplía para sentirse parte de los pueblos indígenas de América. La solidaridad o visión comunitaria mapuche a juicio de María Eugenia Merino, tiene que ver con lo que llama "pensamiento metafórico":

Donde el elemento común es la voluntad de los miembros de la comunidad para participar, ayudarse mutuamente, para unirse en torno a buscar la solución a un problema presentado, o para participar grupalmente en ritos, ceremonias y bailes. En otras palabras, se trata de una percepción de sí como parte integrante de un todo mayor que incluye las realidades de lo supranatural, la relación con los antepasados y la relación con el espacio natural, todos interactuantes e interrelacionados dentro del cosmos mapuche.¹⁵

En Aucán es clara esa percepción del yo como parte de un nosotros, que en este caso es el pueblo mapuche y los pueblos indígenas latinoamericanos, frente al otro que son los estados gobiernos. Esta visión comunitaria es un potencial de los pueblos indios

que ha permitido a sus líderes entablar solidaridades y organizarse en ámbitos supranacionales. Esto no significa que este proceso sea armónico y perfecto, porque sería idealizar a los indígenas, ya que como en todo proceso organizativo, las diferencias ideológicas y la lucha por el poder también están presentes. De hecho entre pueblos oprimidos "la violencia gira en redondo" como diría Frantz Fanon en su libro *Los Condenados de la Tierra* y se manifiesta en los enfrentamientos ideológicos y políticos que se dan entre líderes y grupos de un mismo pueblo, o en la polémica que genera un gran líder como Aucán. Pero también el pertenecer a culturas oprimidas insertas en una cultura dominante determina que líderes orgánicos de sus pueblos sean mediatizados por el poder a cambio de prebendas. El irrumpir en espacios internacionales y contar con el apoyo de organismos que otorgan recursos económicos también afecta el liderazgo indígena y de hecho hay quienes han terminado como funcionarios de alguna institución internacional y pierden el vínculo con su pueblo de origen. Lincoqueo y Ruiz, miembros del Centro Mapuche de Estudio y Acción, nos dicen

...la actitud política oportunista de los exizquierdistas (chilenos y mapuche) hoy dedicado al negocio de las ONG, consultorías y otras "captadoras de recursos solidarios", ha prendido en ciertos sectores indígenas que se benefician de su propio apellido y que se asocian ya con las transnacionales, ya con verdaderas empresas de obtención de dinero supuestamente destinado a la solidaridad con los pueblos originarios.¹⁶

Volviendo al texto, observamos que el autor sigue con la argumentación que busca mostrar que los pueblos indígenas de América son legítimos y verdaderos, por lo que señala

Nuestros pueblos han fundado su existencia en sus culturas milenarias, seguimos siendo una realidad innegable que contrasta la política de negación, uniformidad y unilateralidad de los estados gobiernos.

Aquí encontramos que después de enfrentar palabras pares, comienzan a aparecer las tríadas. Así, observamos que a la "realidad innegable" que abarcaría los tres planos del mundo : el arriba, el abajo y este mundo, así como el pasado, el presente y el futuro, le opone la "negación, uniformidad y unilateralidad de los estados gobiernos". La argumentación de Aucán es reforzada a través del recurso del paralelismo dual y tríadico entre lo que los pueblos indígenas son y la visión de los "estados gobiernos", (negación y

afirmación) desde la recuperación del discurso del derecho y el recurso de la repetición.

Los pueblos indígenas hemos sido negados física y culturalmente, privados de nuestros derechos; pero paralelamente a esta realidad ningún pueblo ha renunciado a sus derechos que tienen un carácter natural, inalienable e imprescriptible.

Una vez ubicadas las principales contradicciones entre pueblos indígenas y estados gobiernos y mostrado la legitimidad de unos frente a los otros, Aucán reflexiona abiertamente sobre lo que plantea como punto central de su argumento: "la enorme contradicción entre la legitimidad histórica de los pueblos indígenas y la legalidad jurídica de los estados". El paralelismo y la oposición vuelven a aparecer como elementos centrales del discurso. Hasta aquí vemos que todo se ha manifestado en base a oposiciones de palabras pares o a través de tríadas en las que dominación y resistencia se enfrentan permeados por un discurso jurídico.

El siguiente paso de Aucán va a ser buscar como mediar en las oposiciones expuestas que ahora se nos presentan de cuatro en cuatro. Para el autor, la "opresión política, económica, jurídica y cultural", sólo puede ser superada con la toma de conciencia, la organización, la acción y las propuestas de los pueblos indígenas, con el fin de que se haga realidad para ellos "la justicia, el derecho, la dignidad y la libertad". Los cuatro lados de la opresión - simbólicamente similares a los cuatro lados del mundo, a los cuatro puntos cardinales - sólo pueden ser salvados si se les ataca paulatinamente mediante cuatro estrategias, para lograr un mundo mejor, también de cuatro lados.

En el discurso de Aucán observamos que, al igual que en el ritual mapuche, se construye un tiempo y un espacio, se presenta a los actores, se hace una construcción social de la realidad y se va gestando un "poder" a través de la palabra. Señala Lucía Golluscio cuando analiza el discurso ritual que "todos los miembros de la comunidad ritual tienen un rol que desempeñar para que el rito se cumpla y sin errores".¹⁷ En el caso de nuestro autor la comunidad está formada por los pueblos indígenas de América y el papel que se les asigna es el de irse "originando" como

...movimiento políticosocial, que no tan sólo está limitando su accionar en el campo reivindicativo o terreno defensivo, sino más bien formulando un conjunto de proposiciones con el fin de producir los cambios sustanciales para que se haga realidad la justicia, el derecho, la dignidad y la libertad de los pueblos indígenas.

Una vez ubicado el papel que juegan los pueblos indígenas de América, que sólo podrán producir cambios o forjar un futuro mejor a través de la acción colectiva, no sólo desde la resistencia, sino desde las propuestas, Aucán cierra esta primera parte de su discurso, contextualizando de nuevo las condiciones históricas de dominación a que han estado sometidos los pueblos indígenas, primero por los españoles y posteriormente por los "estados gobiernos"

No podría comprenderse cabalmente nuestra situación de pueblos oprimidos si no buscamos sus explicaciones históricas desde la llegada de los españoles, que marca una larga era colonial basada en la explotación de los pueblos indígenas y sus recursos, y la posterior conformación de los estados gobiernos como estructuras organizativas que han mantenido la desigualdad económica, la negación político-cultural y la privación de los derechos indígenas. Por lo que desde aquí arranca nuestra situación actual de los pueblos indígenas.

Aucán recupera la memoria colectiva, no sólo del pueblo mapuche, sino de todos los pueblos indígenas de América que han sido sometidos a las mismas condiciones de dominación, y esa memoria la rescata desde las necesidades del presente con el fin de mostrar la continuidad y persistencia en la explotación indígena. Al enfrentar a los pueblos indígenas con los estados gobiernos a través de figuras paralelas, y señalar que los estados gobiernos son "estructuras organizativas", Aucán pretende restarles legitimidad y mostrar que son quienes tienen el poder o gobiernan, pero están amparados sólo en figuras jurídicas. Observamos de nuevo una elaboración conceptual sustentada en el discurso del derecho, pero inserto en parámetros culturales propios.

Podemos ver en esta primera parte del texto, toda una serie de elementos culturales que muestran la continuidad con el ritual de guerra practicado durante siglos por los mapuches, sólo que redimensionado en el discurso escrito e inscrito en un contexto histórico cultural distinto. Según José Bengoa, para los mapuches la guerra sólo podía comenzar con un rito en el que "se agrupaban los linajes o familias extensas que iban a participar", luego, en un "punto de encuentro" de las "diversas parcialidades". Desde ese punto ubicaban el objetivo común de la guerra, elegían al "toqui o caudillo" y se constituía la comunidad ritual.¹⁸ En este caso el "toqui" es Aucán, el objetivo común es

enfrentar a los estados gobiernos y los linajes son los pueblos indígenas latinoamericanos. Una vez constituidos todos esos elementos, comienza la guerra. Comienza la lucha de poder.

Por eso, el paso siguiente de Aucán es mostrar claramente a los dos actores enfrentándolos. El paralelismo, sustentado en relaciones de oposición entre los principales actores presentes en el discurso del documento, se manifiesta claramente en el subtítulo: "Los pueblos indígenas y su legitimidad histórica, y los estados gobiernos y su legitimidad jurídica". En este apartado, Aucán enfoca su argumentación a mostrar de manera abierta la ilegitimidad de los "estados gobiernos", sustentada en la violencia, y la legitimidad histórico-cultural de los pueblos indígenas. En la frase podemos observar la alteración del orden, pues arriba o primero están los pueblos indígenas y abajo o después están los estados gobiernos. Recurre de nuevo al discurso jurídico, y lo utiliza como arma de crítica, pero también como puente o intermediación frente al poder del Estado. Hay una apropiación del discurso jurídico occidental desde los intereses y las necesidades de los pueblos indígenas, lo que no implica que no haya riesgo de perderse en la otra dinámica cultural, que pesa demasiado

Los estados gobiernos conformados en los territorios indígenas, lo han hecho por la fuerza, la violencia física y en algunos casos mediante la violencia militar; por lo que desde un punto de vista histórico y actual carecen de toda legitimidad, en vista de que su constitución se ha originado sin el consentimiento de los pueblos indígenas.

Aucán rescata la memoria larga para mostrar la ilegitimidad actual de los estados gobiernos, pues éstos se conformaron en territorios que no les pertenecían y se asentaron en ellos recurriendo a la violencia y sin la aprobación indígena. Recupera de nuevo al pasado desde las necesidades del presente para legitimar a los pueblos indígenas y al mismo tiempo deslegitimar a los estados gobiernos e impugnar su poder. Pero también muestra que en esa larga guerra los pueblos indígenas han perdido, han sido sometidos.

El autor utiliza de nuevo al concepto de nación con la finalidad de demostrar la legitimidad histórica de los pueblos indígenas de América y la falta de sustento cultural de las actuales naciones

Han negado las verdaderas naciones indígenas que tienen fundamento histórico cultural, imponiendo una concepción de naciones que no son más que estructuras

jurídicas, políticas y culturales, es decir, han negado las verdaderas naciones, haciendo creer en los estados o las naciones políticamente organizadas, cuya teoría ha sido muy bien utilizada en su beneficio, pero desajustado a la realidad.

Observamos en el texto el empleo de paradojas, basadas en relaciones duales de oposición, pues señala que se niega lo verdadero y se afirma lo falso, que el orden está invertido. Los estados para el autor están huecos, vacíos, pues les falta la densidad cultural de las verdaderas naciones originarias y sólo se mantienen por la imposición. Están sustentados en la teoría y no en la realidad y por tanto son entes abstractos en contraposición con los pueblos indígenas concretos. Encontramos por tanto en este fragmento las oposiciones verdadero-falso, hueco-lleño y abstracto-concreto. Al efectuar esa serie de oposiciones binarias, Aucán parte nuevamente de categorías culturales mapuches para impugnar el orden opresor que es falso, hueco y abstracto, pero al hacerlo también manifiesta etnocentrismo al considerar que los pueblos indígenas son los verdaderos y los estados gobiernos, que por supuesto representan a los demás grupos de las sociedades nacionales, son falsos. Esta posición se observa en la entrevista que se le hizo a Aucán en la revista *Proceso* cuando señala:

El concepto de chilenidad es jurídico, ficticio, una invención. No existe la nacionalidad chilena, aunque existe el concepto, que se refiere, en realidad, a un grupo histórica y sociológicamente definido. En rigor, la única nacionalidad que existe en este territorio es la mapuche, a la cual se impone la "nacionalidad" chilena.¹⁹

Otro elemento que aparece en el fragmento de nuevo es el recurso de la repetición, pues naciones aparece tres veces, negado dos y verdaderas también dos. Se nombra y se repite para reafirmar y dejar claro lo dicho.

Para nuestro autor, el peso de esa realidad representada por los indígenas ha llevado a los Estados a reconocer que son pluriétnicos y pluriculturales y esta nueva actitud se ha traducido "en los reconocimientos jurídicos constitucionales que se vienen materializando principalmente en América del Sur". Desde esta perspectiva, los Estados huecos se comienzan a densificar y materializar, empiezan a ser concretos y a teñirse de verdad, al reconocer jurídicamente a los pueblos indígenas que son las verdaderas naciones.

La posición de Aucán se aclara más cuando señala que

Los estados en América carecen de fundamento cultural, su legitimidad está basada en lo jurídico-político-administrativo, ellos son conscientes de su realidad por lo mismo están haciendo todos los esfuerzos para mantener la concepción de unidad latinoamericana, en detrimento de las realidades culturales que dan cuenta de la existencia previa de la conformación de las instituciones estatales uniformantes en su composición y unilaterales en sus decisiones políticas.

Aucán reitera la falta de sustento cultural de los Estados de América que gobiernan unilateralmente y pretenden la unidad latinoamericana porque saben que son ilegítimos, mientras que los pueblos indígenas son previos o anteriores a ellos, se fundaron antes que los Estados y por eso son los verdaderos. De esta manera, se deslegitima toda posibilidad de unión latinoamericana desde arriba, ya que es sólo una "concepción" o algo abstracto armado desde los Estados, y está sustentada en la ilegitimidad. Opone "concepción" a "realidades", y en este sentido se remite a la oposición abstracto-concreto de nuevo. Observamos que a partir de categorías culturales propias, en el texto se hace un cuestionamiento ideológico al pensamiento occidental elaborador de teorías y abstracciones pero poco sustentado en la interacción con la realidad concreta, negador de realidades, negador de los pueblos indígenas.

Frente al intento de unidad latinoamericana de los abstractos e ilegítimos gobiernos latinoamericanos, y luego de haber opuesto naciones falsas a naciones verdaderas, Aucán recupera de nuevo el concepto de pueblo, pero ahora ya no opone pueblos indígenas a estados gobiernos como en párrafos anteriores, sino que recurre a la complementariedad, a la conciliación entre contrarios para buscar el equilibrio

Nos estamos autoafirmando según nuestra composición cultural como pueblos, teniendo en cuenta que el término pueblo es una concepción moderna, pero que no deja de tener importancia para las exigencias de cambio y nueva relación entre estados y pueblos indígenas.

Hay en Aucán una clara conciencia de que se retoman conceptos de la modernidad pero que se hace con un sentido pragmático y en este caso "pueblo" les sirve para buscar la transformación en las relaciones entre estados y pueblos indígenas. Pero aunque se retoman conceptos de fuera, al mismo tiempo hay una autoafirmación cultural desde dentro y en ese sentido un rescate de lo propio. Aquí encontramos claramente una

característica propia de los intelectuales indios latinoamericanos, ya que por un lado fungen como detonadores de la identidad étnica y de rescatadores de lo cultural, y por otro retoman conceptos de la cultura dominante en función de las necesidades colectivas y de las perspectivas de futuro de sus pueblos.²⁰ En el caso de Aucán es muy clara esta necesidad, porque el pueblo mapuche en la relación con la cultura dominante ha cedido espacios culturales propios, y ha perdido muchas de sus tradiciones. El papel de intelectuales jóvenes como Aucán es el de fungir como intermediarios ante la sociedad dominante, pero tomando un papel activo hacia adentro y hacia afuera. Redimensionan y elaboran conceptos propios y al mismo tiempo retoman otros de la cultura dominante que le sirvan para potenciar su proceso organizativo y su identidad como pueblos. Se sitúan en el centro entre dos mundos, en la "zona liminal" que es límite y "umbral" con el fin de establecer un puente o canal de comunicación, no con los dioses como lo hacen los sacerdotes o chamanes, sino con la cultura dominante. Y es en esta zona donde busca transformar las condiciones de los pueblos indígenas, participando "de las cualidades derivadas tanto de "este mundo" como del "otro mundo".²¹ Como mediador entre dos mundos, Aucán asume "atributos liminales", pero no es como el chamán que describe Leach "a la vez mortal e inmortal, humano y animal, domesticado y salvaje" sino indígena y occidental que busca la conciliación de los opuestos.

La diferencia con intelectuales como Rigoberta Menchú, es que, mientras ella redimensiona conceptos y reafirma su cultura buscando una relación intercultural que aporte beneficios a las distintas culturas y pretende dar a conocer la sabiduría maya ante el mundo, Aucán busca la reafirmación cultural hacia adentro y frente al otro en una actitud de resistencia que a veces raya en la autarquía. Busca una nueva relación entre Estados y pueblos indígenas desde el punto de vista jurídico, pero no como Rigoberta una nueva interacción entre culturas que enriquezcan a las partes.

Observamos que a lo largo del texto Aucán construye una relación de oposición entre estados gobiernos y pueblos indígenas, y busca fundamentar que los primeros representan a falsas naciones, son huecos, no reales o abstractos, ilegítimos, opresores y violentos mientras los pueblos indígenas son naciones verdaderas, densos culturalmente,

legítimos históricamente. Sin embargo no termina trastrocando el orden como se manifiesta en el pensamiento andino a través del pachakuti (pacha-mundo, kuti-vuelco), sino que propone un cambio que se exprese en una "nueva relación entre estados y pueblos indígenas". Esto implica no la desaparición de los "falsos" Estados tradicionales y su sustitución por nuevos Estados o naciones verdaderas, sino transformaciones en su interior que repercutan en mejores condiciones para los indígenas. Las oposiciones pueblos indígenas-estados gobiernos, verdadero-falso, hueco-lleno y abstracto-concreto, para Aucán sólo se irán resolviendo y logrando el equilibrio en la medida en que los Estados asuman nuevos marcos jurídicos que tomen en cuenta a los pueblos indígenas, y en esa medida lo hueco se irá llenando, lo falso se irá tiñendo de verdadero y lo abstracto se irá concretizando.

Podemos ver que aunque Aucán de manera rebelde y combativa cuestiona los Estados, las naciones y la cultura dominante, negándoles legitimidad, termina ubicándose dentro de ese contexto, ante la crudeza y evidencia de esa realidad, por más falsa y hueca que pretenda verla. Esto no significa que se someta completamente, pero sí que la lucha de los pueblos indígenas termina inscribiéndola dentro del orden dominante. Esta posición ideológica sin duda tiene que ver con la lógica del pensamiento mapuche que vincula disyunción y conjunción, por lo que no existe una sin la otra. Pero además muestra una realidad histórica y una continuidad con el pasado, pues a diferencia de los líderes andinos que en su memoria colectiva está presente el papel que jugó el Estado Inca, en la memoria mapuche no hay la presencia de un "Estado centralizador, pero hay una lengua unificadora".²⁷ Esta cita nos lleva a retomar el expansionismo que encontrábamos en Aucán cuando recupera la palabra Wallmapu para equipararla a América y es significativo que recurra a la lengua propia, porque eso nos lleva al pasado de los mapuches que, como señala Bengoa, "se expandieron por todo el territorio imponiendo a otras etnias su lengua y su cultura".²⁸

Encontramos también en el autor una contradicción ideológica entre una fuerte resistencia cultural, una crítica al poder hegemónico, una posición autárquica, pero al mismo tiempo la necesidad de retomar densamente conceptos de la cultura dominante

para sus fines reivindicativos. Y es que en ese límite o umbral en el que se sitúa Aucán también hay riesgos, porque, como señala Bourdieu cuando analiza la práctica ritual "uno no se aventura sin peligro en el cruce de las fuerzas antagonistas".²⁹ Esto se manifiesta claramente en el discurso jurídico empleado por Aucán que impregna todo el texto, aunque se utiliza con la finalidad de demostrar la legitimidad de los pueblos indígenas y pugnar por sus derechos colectivos.

Esta contradicción conecta con la situación del pueblo mapuche que por un lado ha sido de los más guerreros y rebeldes en América Latina, pero al mismo tiempo, por sus condiciones sociales al llegar los españoles, fue más dominado culturalmente que en el Área Andina y en Mesoamérica, donde había sociedades más complejas. De ahí la necesidad constante de reafirmación y rescate cultural que manifiesta Aucán.

Pero también responde a las condiciones actuales del pueblo mapuche, ya que el territorio que ocupan está más delimitado en el espacio nacional y esto les posibilita pugnar por la autonomía, aunque muchos de ellos han tenido que emigrar a las ciudades e incorporarse de lleno a la sociedad chilena. De hecho, según comentó Ricardo Melgar Bao, la mitad de los mapuches, que se acercan a un millón en el país, está en Santiago de Chile.

Esta posición de rebeldía y al mismo tiempo de búsqueda de interacción con el Estado chileno a partir del ámbito jurídico, así como la necesidad de rescatar la memoria histórica en función de los intereses del pueblo mapuche también está presente en otros líderes mapuches como José Lincoqueo Huenumán.³⁰ Sólo que él ha elaborado una Teoría del Derecho propia para argumentar, a partir de marcos jurídicos internacionales actuales que están estampados en el Código civil chileno, que los cuatro Butalmapus o parcialidades del territorio mapuche en la época colonial firmaron un Tratado Internacional con la Corona Española titulado Parlamento de Negrete.

En este Parlamento, el pueblo mapuche firmó un Tratado Internacional como nación independiente con soberanía sobre los territorios de Arauco que se les expropiaron con la Pacificación de la Araucanía. Desde esta perspectiva, Lincoqueo desconoce las Leyes de la Propiedad Austral promulgadas el 2 de julio de 1852, que crean la Provincia

de Arauco y la incorporan al Estado y a la nación chilena. Tanto Lincoqueo como Aucán recurren al derecho internacional para legitimar sus demandas. Pero mientras Aucán se ampara principalmente en los Documentos Internacionales actuales que legitiman los derechos de los pueblos indígenas, Lincoqueo recurre al derecho colonial para inscribirlo en la dinámica internacional actual. Los dos coinciden en impugnar al Estado chileno y también en la necesidad de recuperar elementos del mismo Estado para legitimar sus demandas. Los dos recuperan una parte de la memoria histórica para elaborar una justificación jurídica y los dos hablan en nombre del pueblo mapuche. Los dos funcionan también como intermediarios entre una cultura y otra pero desde perspectivas y estrategias de lucha distinta, Lincoqueo desde demandas jurídicas concretas y Aucán en la escena internacional, lo cual no excluye que sean depositarios de una misma cosmovisión. Sobre su estrategia señala Lincoqueo: "me limito a mi calidad de abogado (...) justamente para evitar que un gran proyecto a largo plazo sea un fracaso".³¹

Aucán utiliza el concepto nación para legitimarse históricamente y el de pueblo para reivindicar sus derechos colectivos

El derecho a la autoafirmación inalienable de cada agrupación humana, en cuanto a definir su condición particular y cultural. Si los indígenas nos autodefinimos como pueblo, por lo mismo todo reconocimiento debe enmarcarse dentro de esta condición, desprendiéndose un conjunto de derechos adquirible y su ejercicio se dan en el ámbito colectivo. No existen pueblos con más derechos que otros, todos los pueblos tienen los mismos derechos, de la misma manera todo pueblo requiere de un territorio para practicar su cultura, su identidad, en donde perpetuar su vida específica y característica de todos los pueblos indígenas.

Encontramos en este fragmento de nuevo el recurso de la repetición, en este caso de "derechos", "pueblo" y en menor medida "condición" con el fin de reforzar la lógica argumentativa que busca a partir de la autoafirmación y la autodefinición como pueblos, obtener el reconocimiento y los derechos que esto implica, sobre todo en lo que se refiere al territorio, principal demanda del Consejo de Todas las Tierras que preside Aucán Wilkamán. La relación dual adentro-afuera también aparece, vinculando el adentro (autoafirmación y autodefinición) con el afuera (reconocimiento) dentro de la dinámica de las oposiciones binarias presentes en el discurso de Aucán y que son característicos del pueblo mapuche y de los pueblos indígenas en general, pero que también lo sitúa en su

carácter de mediador entre un mundo y otro.

Esta relación adentro-afuera también nos recuerda la doble función que ejerce el Consejo de Todas las Tierras: como potenciador de la cultura y la identidad mapuche y al mismo tiempo - a través de Aucán- como impulsor de las demandas indígenas ante la sociedad chilena y ante la comunidad internacional.

De manera consciente, el autor señala que el concepto de pueblo conlleva una determinada condición y de ésta se desprenden y se adquieren una serie de derechos colectivos. El autor retoma implícitamente de nuevo documentos internacionales, para argumentar que todos los pueblos tienen los mismos derechos.

Luego de sustentar y argumentar los derechos que tienen los pueblos indígenas, entre ellos el territorio, el autor ubica el papel actual que juegan los estados latinoamericanos frente al proceso de organización indígena, ya que por un lado pretenden frenarlo y por otro, otorgan ciertas concesiones.

Los estados gobierno latinoamericanos están desencadenando esfuerzo para seguir convalidando sus sistemas jurídico-políticos, con el propósito de frenar los procesos organizativos de los pueblos indígenas. Cuya medida se escapan por la vía jurídico constitucional mediante los reconocimientos constitucionales. Hace una década muy pocos estados aceptaban que en su interior existían pueblos indígenas; sin embargo, en la actualidad los estados reconocen la existencia de los pueblos indígenas,

La dualidad vuelve a aparecer en el discurso de Aucán, ya que ese afuera que son los estados gobiernos, hacia adentro tienen doble función, la de frenar y conceder o de cerrarse-abrirse frente a las demandas de los pueblos indígenas. Por otro lado, el discurso del derecho a través de lo jurídico institucional, sigue permeando el discurso de Aucán como elemento central en su argumentación. Estados gobiernos frente a pueblos indígenas son opuestos de nuevo, pero la organización indígena es la que otorga presión para que por la vía jurídico institucional el Estado replantee su institucionalidad reconociendo que en su interior o en su adentro hay pueblos indígenas. Por lo tanto, el equilibrio buscado entre pueblos indígenas y estados gobiernos no viene por arte de magia sino en función de la lucha indígena. De esta manera se inicia el proceso de reconocimiento de los pueblos indígenas al interior del Estado, aunque sólo sea el

principio

Al parecer los reconocimientos constitucionales serían un avance en materia de derechos humanos o de derechos indígenas, pero es preciso distinguir que no son más que el reconocimiento a la existencia física y cultural, pero en ningún caso restituyen los derechos históricos que han sostenido los pueblos indígenas.

Para Aucán, los Estados han pasado de la negación de los pueblos indígenas al reconocimiento constitucional de que existen, pero al referirse a la restitución de los derechos históricos se está remitiendo al pasado y por tanto al territorio original. Los conceptos derechos humanos y derechos indígenas son retomados de documentos avalados por organismos internacionales, pero derechos históricos nos remiten al pasado y al origen de nuevo, pues el concepto es utilizado desde una perspectiva fundadora y legitimadora, que recupera también la resistencia.

La palabra "restituyen" en relación con los derechos históricos, apela a un origen y a un momento previo a la llegada de los dominadores en que los pueblos indígenas gozaban de un territorio y no eran objeto de dominación externa y la palabra "sostenido", nos remite a un tronco fuerte, duro, erguido, vinculado a una raíz que ha persistido a lo largo de los siglos y que ha mantenido la continuidad cultural y la identidad. Esta imagen o símbolo nos representa al árbol sagrado (Temo y Canelo) que en la cultura mapuche es el elemento central de las ceremonias y representa el altar.³² Ese árbol también significa la fuerza, el poder, la raíz, la identidad y es el intermediario entre el arriba y el abajo, el que accede al arriba desde abajo, el que surca los planos del mundo desde el centro. Es el eje cultural mapuche. Mediante la metáfora del árbol, podemos ver que el autor no busca ir sólo en el papel de intermediario cultural, ni situarse de manera aislada en la "zona liminal", ya que recurre al tronco colectivo, al árbol indígena, que es símbolo de poder y de intermediación entre el abajo y el arriba.

Por otro lado, al exponerse que los derechos históricos los han "sostenido" los pueblos indígenas, se establece un proceso de asimilación del hombre o de los indígenas a la naturaleza, asimilándolos al árbol. Esto nos remite a una característica del pensamiento "metafórico" mapuche y del pensamiento indígena en general, en el que hay una relación estrecha hombre-naturaleza.

Dentro de la dinámica del discurso de Aucán, el paralelismo vuelve a aparecer en el último subtítulo de su texto, en el que también se recurre a la repetición de "reconocimientos constitucionales" y "la existencia física y cultural" señalados en el párrafo anterior: "Reconocimientos constitucionales de la existencia física cultural de los pueblos indígenas y la negación de los derechos y libertades fundamentales".

Una vez enunciado el problema - en el que por un lado se reconoce y por otro lado se niega - el autor lo desarrolla, señalando primero el lado positivo de los reconocimientos constitucionales, ya que considera es "un avance significativo" que merece el apoyo "de Indígenas y no Indígenas que son conscientes de la injusticia, la negación, la opresión, asimilación en el mejor de los casos".

En esta última frase observamos que por primera vez, Aucán involucra a los no indígenas en su texto, pero únicamente en relación con la problemática indígena, que pareciera ser la única y que lo abarcaría todo. No hay una visión de la realidad fuera del problema indígena, como lo hace por ejemplo Rigoberta Menchú, que aunque prioriza lo indígena, ubica también la problemática de los sectores populares y los otros pueblos oprimidos. Al señalar que los indígenas son objeto de "injusticia, la negación, la opresión, asimilación", abarca los cuatro lados del mundo y lo envuelve todo dentro de la realidad indígena.

Aucán reitera en su discurso, que hay que "distinguir" lo que implican los "reconocimientos jurídicos constitucionales" con el fin de mostrar que tienen una doble dimensión

Al parecer estamos frente a una apertura jurídica, que nos abrirá un espacio que hasta hace un tiempo era imposible de alcanzar. El ejemplo más evidente son los reconocimientos constitucionales que se han dado en Suramérica en donde la gran mayoría de los estados gobiernos han incluido en los mismos la existencia de los pueblos indígenas en el interior de los estados.

Para el autor, por un lado está lo aparente, lo que se ve, el lado abierto de los reconocimientos constitucionales, que expresan cierta complementariedad entre estados gobiernos y pueblos indígenas y el fin de la oposición radical entre ellos, pues son incluidos de cierta manera en los estados. De esta manera, parece que hay una apertura jurídica que abre un tiempo y un espacio favorables para los pueblos indígenas y cita el

caso de "los reconocimientos constitucionales en Suramérica".

Desde su lógica cultural argumentativa, Aucán señala que parece presentarse el marco o el momento propicio para un nuevo momento de relación entre pueblos indígenas-estados gobiernos.

Luego de mostrar lo aparente, lo evidente, lo exterior, Aucán se remite a lo oculto, lo profundo de los reconocimientos constitucionales que a su vez tienen un doble aspecto

Para comprender los reconocimientos constitucionales sobre los pueblos indígenas es preciso contextualizarlos en dos aspectos, como son las orientaciones que han tenido las normas jurídicas frente a los indígenas y el carácter colonialista que encuentra su origen y práctica con la llegada de los españoles a nuestros territorios.

Desde la perspectiva de Aucán, no pueden entenderse los reconocimientos constitucionales presentes o del ahora, si no son comprendidos desde el pasado, para ver las posibilidades o tendencias para el futuro. Ese pasado está permeado por normas jurídicas y por relaciones coloniales que se implantaron a partir de la llegada de los españoles a territorios indígenas.³³ Al referirse a "nuestros territorios indígenas", Aucán de nuevo legitima a sus pueblos a partir de un pasado fundador y se ubica como parte del nosotros o de la comunidad. Luego de mostrar la cara oculta o profunda de los reconocimientos constitucionales en relación con lo aparente o evidente, vemos que el autor descompone también lo oculto en dos que serían las normas jurídicas y las relaciones coloniales.

Pero luego de separar esos dos aspectos el autor los convierte en uno complementario

La norma jurídica en la era colonial fue el instrumento que legalizó la violencia de los españoles con los pueblos indígenas y sus derechos, por lo que en la actualidad vuelve a recobrar vigencia con las medidas jurídicas que están adoptando los estados, convirtiéndose en la herramienta de eficacia para las nuevas formas que adquiere la opresión política y económica.

Hay una continuidad tanto en lo referente a lo jurídico, como lo colonial, así como un hilo de continuidad constante entre españoles y estados actuales, que reflejan por un lado una realidad histórica que remite a ese continuum, pero también una visión propia del pueblo mapuche reflejada en Aucán, que establece un vínculo estrecho entre espacio y

tiempo y a la vez una estrecha relación entre pasado, presente y futuro que también tiene que ver con una visión indígena de la resistencia.

"Norma jurídica" utilizada por el autor en relación con la época colonial y "medidas jurídicas" en relación con los estados revela a través de estructuras paralelas la similitud y continuidad de las condiciones de opresión en las distintas épocas. A su vez, la opresión política y económica se expresa a través de lo jurídico que se vuelve el centro del problema y de la solución para los pueblos indígenas.

Podemos observar que Aucán, situado como intermediario en la "zona liminal", hace a su vez un diagnóstico o lectura de lo que llama "apertura jurídica", que en este caso remite a un periodo de transición que -como señala Bourdieu- "tienen todas las propiedades del umbral, límite entre dos espacios, donde los principios antagónicos se enfrentan y donde el mundo se invierte..."³⁴ Pero Aucán en su lectura desde un espacio y un tiempo liminal no ve una inversión radical del orden, sino que a partir de parámetros culturales propios muestra que uno es lo aparente y otro lo oculto, y desde esa perspectiva profundiza en el momento coyuntural para demostrar que no todo ha cambiado en el presente, pues el pasado lo determina y por lo tanto hay que ver hacia el futuro. Encontramos que, aunque el autor recurre a un discurso ritual, su lectura de la realidad no es mágica como en el chamán, sino que está permeado de una concepción jurídico-política que utiliza como herramienta para enfrentar al otro cultural y buscar un equilibrio que redunde en beneficio de los pueblos indígenas.

Conclusiones

A través del discurso de Aucán percibimos una visión del mundo que se expresa mediante la presencia de una serie de elementos simbólico culturales que denotan la pertenencia del autor a una cultura específica y a un sujeto colectivo. Observamos desde un principio el uso de categorías culturales propias del discurso ritual, ya que comienza fundando al pueblo mapuche dentro de un espacio y un territorio, e inmediatamente señala sus principales características identitarias.

Una vez ubicado en un tiempo y un espacio al pueblo mapuche y conformado su identidad, Aucán se erige como líder o intermediario ante las fuerzas externas, que en este caso no remiten a fuerzas mágicas o sobrenaturales, sino a otra cultura.

El autor se sitúa en la "zona liminal", en el "umbral" o punto de encuentro entre los opuestos y desde ese lugar nos esboza los actores principales que son el pueblo mapuche y el estado y más adelante amplía la acción a los pueblos indígenas y los estados gobiernos, enfrentándolos en una especie de guerra ritual discursiva en la que están presentes la explotación y la resistencia de uno y otro lado.

Una vez ubicados los actores hace un diagnóstico de las condiciones a las que se enfrenta primero el pueblo mapuche y luego los pueblos indígenas latinoamericanos y presenta también la potencialidad indígena que parte de su identidad, su organización y su movilización sociopolítica. También expone la potencialidad que, en un momento de transición, se abre en el espacio de los estados gobiernos a partir del marco jurídico que en el discurso de Aucán se presenta como un eje argumentativo muy importante.

La realidad que el autor expone, se remite básicamente a los dos actores principales que impregnan las partes y el todo. Son la dualidad, la tripartición y los cuatro lados del mundo. Son el Cosmos.

El discurso de Aucán se elabora a partir de estructuras paralelas en las que se expresa la visión dual mapuche e indígena de la realidad, sustentada en relaciones de oposición y complementariedad. La argumentación es reforzada constantemente con el recurso de la repetición que también es otra característica de la cultura mapuche y que es usado para darle solidez al discurso ritual.

Una vez presentados los actores dentro de condiciones histórico-culturales, ubicado el papel que cada uno juega en la realidad y vistas las potencialidades que se abren, el autor los enfrenta, mediante el paralelismo pueblos indígenas-estados gobiernos, utilizando el discurso jurídico para mostrar la continuidad de la explotación de los españoles y de los Estados actuales y la continuidad de la resistencia indígena. Pero ese pasado está expuesto desde la perspectiva del presente en el que se abren potencialidades de futuro por un lado por la apertura jurídica de los Estados y por otro la

organización indígena que adquiere en el presente no sólo carácter defensivo o de resistencia, sino que abre un camino nuevo: propone para lograr cambios.

El recurso paralelístico y la repetición los emplea el autor para mostrar la continuidad de la explotación y la resistencia, así como la potencialidad que se abre en el presente. También tiene como objetivo mostrar que los pueblos indígenas presentan una continuidad desde el origen y por tanto son legítimos históricamente y tienen una identidad definida, mientras que la continuidad de los españoles y los Estados parte de la colonización, sustentada en la violencia ejercida en un territorio extraño y por lo tanto no tienen identidad y son ilegítimos. La visión dual de la realidad propia del pueblo mapuche y de los pueblos indígenas en general, es utilizada por Aucán para mostrar la legitimidad indígena y la ilegitimidad de los Estados en una relación en la que se invierte el poder. Así vemos que a través de las oposiciones verdadero-falso, hueco-lleño, abstracto-concreto, violencia-resistencia, el autor funda su argumentación con la finalidad de mostrar que los pueblos indígenas son legítimos histórica y culturalmente y por lo tanto tienen derecho al poder y a ejercer sus derechos colectivos.

El discurso de Aucán está permeado por el nosotros, reflejando una visión comunitaria que prioriza lo colectivo sobre lo individual. También se observa en su argumentación discursiva la presencia de una visión de continuum o encadenamiento entre los diversos planos de la realidad y en el tiempo histórico. Ese continuum se presenta igualmente en la relación que va estableciendo entre el adentro y el afuera, buscando mostrar la potencialidad de la realidad. Así observamos que el Consejo de Todas las Tierras tiene una doble función, una hacia adentro y otra hacia afuera. Tiene continuidad con su cultura pero también se articula hacia afuera con el estado que a su vez tiene doble función: la de negar derechos, pero afirmar o reconocer que existen los pueblos indígenas.

La visión de continuum también se manifiesta en la manera que Aucán presenta al pueblo mapuche y al Estado y como los articula en un todo que son los pueblos indígenas y los estados gobiernos latinoamericanos, mostrando que hay continuidad entre unos y otros. Pero en esa continuidad se presenta una oposición y un paralelismo que muestra

realidades distintas que se enfrentan.

La función de Aucán en este caso es fungir como intermediario o dirigente o guerrero que sustentado en una colectividad y una identidad, en una pertenencia, busca mediar entre los actores para lograr el equilibrio.

Observamos también la presencia de símbolos densos como el árbol, que denota poder, fuerza, resistencia, y esas características son otorgadas a los pueblos indígenas con el fin de enfrentarlos al poder externo.

Podemos notar igualmente, que la visión del mundo que expresa Aucán está permeada constantemente por conceptos externos, sobre todo porque el discurso está escrito en español y tiene como finalidad comunicarse con ese otro mundo. Pero el español y los conceptos occidentales son utilizados en función de las necesidades del pueblo mapuche y de los pueblos indígenas latinoamericanos. Una muestra clara es la utilización del discurso jurídico y de términos como pueblo y nación, que tienen como función específica mostrar la legitimidad de los pueblos indígenas y demostrar que tienen derechos colectivos.

Lo paradójico de Aucán es que al mismo tiempo que proyecta la necesidad colectiva de reafirmarse culturalmente, se ve en la necesidad de recurrir de una manera sumamente densa al discurso del derecho y a los préstamos de conceptos externos para entender su realidad, lo cual denota su pertenencia a una cultura oprimida. Por otro lado, la postura radical termina siendo mediada ante la necesidad de insertarse dentro de una realidad más amplia que la indígena, enmarcada inevitablemente en relaciones de poder.

Igualmente observamos que algunos conceptos como derechos históricos o derecho natural son retomados y redimensionados pero desde la perspectiva mapuche y no desde una visión más intercultural en la que se pretenda ofrecer algo de lo propio al otro. Desde esta postura ideológica también podemos ver que no hay una apertura a otros grupos o sectores sociales que también están sujetos a relaciones de dominación ya que sólo hay un momento en que menciona a los "no indígenas", pero en función de la necesidad de que éstos apoyen sus propias demandas. La posición etnocéntrica en Aucán también se proyecta veladamente en su relación con los otros pueblos indígenas,

pues aunque se manifiesta claramente una identidad colectiva y una visión comunitaria, también hay un afán inconsciente expansionista que parte de un centro, para buscar el liderazgo y que tiene que ver con las condiciones histórico culturales del pueblo mapuche, aunque la tendencia a partir del "centro del mundo" e irradiarlo hacia afuera también es una característica presente en los pueblos originarios.

Para terminar, podemos señalar que el texto analizado asume todas las características de un discurso ritual en el que se busca desde un espacio y un tiempo propicios, desde un umbral o límite en el que dos mundos y dos culturas interactúan, mostrar la potencialidad y las perspectivas de futuro que se abren para los pueblos indígenas latinoamericanos. Pero esa lectura que efectúa el autor asumiendo una posición privilegiada o de liderazgo y poder, en la que el discurso jurídico es retomado en función de las necesidades comunitarias, no es una lectura mágica o de revelación, ni se ofrece un sacrificio o un pago colectivo para trastocar las condiciones actuales, como en el ritual de un chamán, sino que busca sustentarse en la organización, la acción y las propuestas de los pueblos indígenas, de la colectividad. Tampoco la lectura que el autor hace de ese momento propicio implica un trastocamiento del orden o el inicio de un ciclo y el fin de otro, ya que su diagnóstico muestra que hay avances pero también continuidades históricas. Parte del presente viendo hacia atrás como el chamán, pero no escudriña en el tiempo mítico, sino en el de la colonización. Y la potencialidad o posibilidades de futuro que desde el presente encuentra en ese pasado histórico, es la resistencia colectiva indígena que sigue firme como el árbol porque no ha perdido su raíz.

NOTAS

1. Sonia Montecino, "El mundo indígena en el Chile de hoy." en el libro, **Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile**, México, FCE, 1993, p.115.
2. Véase el artículo de José Bengoa. "Breve historia de la legislación indígena en Chile." en el libro compilado por Héctor Díaz Polanco, **Etnia y Nación en América Latina**, México, CNCA, 1995.
3. Entrevista de Ximena Ortúzar a Aucán Wilkamán en **Proceso** No.910, 11 de abril de 1994, p.53.
4. Guillermo Lincolao Garcés y Carlos Ruiz Rodríguez, "Memoria de los mapuches urbanos. Entre la integración con discriminación y la organización con identidad", <http://www.memoria.com.mx/144/Lincolao/> México, febrero 2001, p.11.
5. Véase el libro de Clifford Geertz **La interpretación de las culturas**, Barcelona, Gedisa, 6a. reimpresión, 1995. En ese texto define el análisis de la cultura como una "ciencia interpretativa en busca de significaciones." p.20.
6. El libro donde publicó Aucán Wilkamán el texto que analizaremos se titula **Los pueblos indígenas. Nuestra visión del desarrollo**. No.79, Barcelona, Icaria-Antrazyt, 1995, pp.67-71.
7. Véase el "Proyecto de Declaración Universal sobre Derechos Indígenas de la ONU y el "Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes" de la OIT en el libro **Etnia y Nación en América Latina**, op.cit. pp.367-388.
8. En la entrevista hecha a Aucán Wilkamán ya citada de **Proceso** 910, p.54.
9. Lucia Golluscio, "Los modos de hablar de los mapuches de la Argentina. ¿Discurso ritual y arte verbal?" en **Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales**, Quito, ABYA-YALA, 1994, p.245.
10. "Licanco, niños en la red" en la serie **Identidades** del programa Discovery Channel, 1996.
11. Entrevista a Aucán Wilkamán en **Proceso** 910, p.54.
12. María Eugenia Merino, "Algunas estructuraciones mentales subyacentes a los juegos y relatos orales mapuches." en **Comprensión del pensamiento indígena...** op.cit. pp.155-156.
13. Ana Mariella Bacigalupo, "El poder de las machis mujeres en los valles centrales de la Araucanía" en **Comprensión del pensamiento indígena...** op.cit. p.15.
14. Mircea Eliade, **Lo sagrado y lo profano**. Colombia, Labor, novena edición, 1994, p.45.
15. María Eugenia Merino, "Algunas estructuraciones mentales..." op.cit. p.155.

-
- ¹⁶ Guillermo Lincolao Garcés y Carlos Ruiz, "Memoria de los mapuche urbanos", op.cit. p.10
17. Lucía Golluscio, "Los modos de hablar de los mapuches..."op.cit. p.239.
18. José Bengoa, "Servidumbre y territorio: españoles y mapuches." en **De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros Interétnicos**. Tomo 2, México, Siglo XXI, 1992, p.91.
19. Entrevista ya citada en Proceso 910.
20. Ver el texto de Roberto Cardoso de Oliveira, **Etnicidad y estructura social**, México, CIESAS, 1991, p.141.
21. Edmund Leach. **Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos**. Madrid, Siglo XXI, quinta edición, 1993.p.112.
27. José Bengoa. "Servidumbre y territorio..." op.cit. p.95.
28. Idem.
29. Pierre Bourdieu, **El sentido práctico**, Madrid, Taurus, 1991, p.339.
30. Me ha sido de gran utilidad la entrevista a José Lincoqueo Huenumán que me proporcionó mi asesor de tesis Ricardo Melgar Bao, así como la copia del Parlamento de Negrete y las observaciones hechas por Lincoqueo para fundamentar la soberanía de la Nación mapuche.
31. Sería muy interesante hacer un análisis comparativo del discurso de los dos líderes mapuches, aunque esta puede ser un trabajo distinto, ya que la intención de este capítulo es analizar un documento escrito por Aucán Wilkamán.
30. En la serie ya citada **Identidades** del Discovery Channel.
31. Véase el artículo de José Bengoa, "Breve historia de la legislación indígena en Chile." op.cit. pp. 299-335.
32. Pierre Bourdieu, **El sentido práctico**. op.cit. p.360.

CAPITULO VII

NATALIO HERNÁNDEZ Y EL ROSTRO DE AMERINDIA EN EL NUEVO MILENIO

Introducción

Natalio Hernández, poeta por vocación, maestro bilingüe de profesión, nació en la comunidad náhuatl de Naranjo Dulce, Veracruz, en 1947. Desde 1965 ingresó a la Secretaría de Educación Pública como promotor bilingüe de preescolar, fue también maestro bilingüe de primaria y Supervisor y Director Regional. De 1978 a 1989 fungió como Subdirector de la Dirección General de Educación Indígena de la SEP y después fue Subdirector del Programa de Lenguas y Literaturas Indígenas en la Dirección de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Desde 1973 participó en la conformación de organismos civiles como la Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas A.C (OPINAC) de la que fue su primer Presidente. En 1976 participó en Vícam, un pueblo yaqui de Sonora, en el *Encuentro Nacional de Maestros Indígenas Bilingües*, que tenía como objetivo principal cuestionar el programa nacional de castellanización del Estado mexicano y proponer la educación indígena bilingüe-bicultural. A partir de ese encuentro se constituyó la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües (ANPIBAC), de la que Natalio también fue Presidente y en la que contribuyó a aportar a la reflexión nacional sobre la necesidad de una educación indígena que respondiera a las propias características culturales de las comunidades indígenas, sin aislarlas de la sociedad nacional. De la presión que ejerció la ANPIBAC -como señala el mismo Natalio- es de donde surgió la propuesta de creación de la Dirección General de Educación Indígena de la SEP en 1978 y en la que él participó como Subdirector de educación bilingüe bicultural hasta 1989.

De 1993 a a 1996 fue Presidente de la Asociación de Escritores en Lenguas

Indígenas A.C y en la actualidad es Director de la Casa de los Escritores en Lenguas Indígenas y Secretario del Seminario de Análisis de Experiencias Indígenas A.C

Y aunque Natalio Hernández ha sido a lo largo de muchos años funcionario de distintas instituciones, él mismo se considera un escritor indígena o un tlacuilo moderno que, como nos dice : “registra en el papel la tradición oral de nuestros pueblos”

Y no sólo eso, hemos empezado a recrear, también, los mitos, las leyendas, las historias; en fin, el acervo cultural y lingüístico en el que se expresa el universo simbólico de nuestros pueblos y comunidades¹

A Natalio Hernández podemos ubicarlo como un intelectual o pensador surgido al calor de la lucha de los movimientos indígenas en los años setenta en México que ha rebasado los espacios locales y nacionales para situarse en el plano internacional a través de su participación en foros, organizaciones e instituciones, en los que ha reivindicado con otros líderes indígenas los derechos colectivos de sus pueblos. Al lado de Rigoberta Menchú participó en las dos *Cumbres Mundiales de Pueblos Indígenas*, en la *Iniciativa Indígena por la Paz* y en la promoción ante la ONU del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas.

La emergencia de profesionistas bilingües como Natalio Hernández, obedece a una dinámica nacional en la que el indigenismo mexicano tradicional es replanteado y la política del Estado busca dar cauce a la lucha indígena que se ha abierto en varios frentes organizativos.

La política neoindigenista encabezada por el Presidente Luis Echeverría a principios de los setenta se caracteriza por buscar un diálogo distinto con el indio – que exige ser reconocido como sujeto histórico – aunque tratando de insertarlo dentro de los marcos institucionales. En ese periodo se elaboran una serie de programas de formación indígena y éste comienza a acceder a las universidades.

Pero la política paternalista del gobierno, que instrumentó programas educativos desde una perspectiva integracionista, fue rebasado por los mismos indígenas, que se convirtieron en “verdaderos gestores comunitarios ampliamente identificados con sus organizaciones étnicas y profesionales”²

En todos los espacios en los que ha trabajado, Natalio ha luchado por la dignidad de los pueblos indígenas y por establecer una relación equitativa con la sociedad

nacional. Ha planteado la necesidad de la lucha permanente y ha reivindicado el valor de la palabra para la construcción del diálogo que permita construir una sociedad más democrática.

Admirador de Netzahualcóyotl, el poeta por excelencia del mundo náhuatl, Natalio ha escrito varios libros de poesía entre los que destaca *Papalocuicatl (Canto a las mariposas)* que obtuvo el Premio Netzahualcóyotl de Literatura en Lenguas Indígenas en 1997. De ese texto el autor señala:

Yo digo que Papalocuicatl es un libro mestizo, contiene poemas bilingües y poemas sólo en español; refleja, en todo caso, mi condición de hombre náhuatl que convive en la interculturalidad. El conflicto que sentía cuando escribí Xiochicoscatl, de que el castellano desplazaba mi lengua materna, está superado en mi yo interior. Y esto es lo que trato de decir en Canto a las mariposas : amo las dos lenguas, disfruto las dos culturas. Como ya lo han dicho otros pensadores, se puede trascender a la modernidad y a otros contextos culturales sin renunciar a la raíz, al origen, a la identidad propia, a la propia matriz cultural.³

El autor ha escrito también ensayos y artículos en torno a la educación y a la problemática indígena. Algunos de ellos han sido recopilados y publicados en el libro *Memoria y destino de los pueblos indígenas* citado con anterioridad y del que hemos seleccionado el ensayo titulado "Más allá de los 500 años", con la finalidad de desentrañar los principales elementos simbólico culturales que están presentes en su escritura y que proyectan la pertenencia a una cultura específica y el papel de intermediación que ejerce al desplazarse entre una cultura y otra.

Análisis del texto

El título del trabajo, "Más allá de los 500 años", es un lanzamiento al futuro desde el presente y un llamado a superar y trascender las implicaciones de ese ciclo adverso y del concepto que se tiene de esa medida de tiempo. Pero también "más allá" implica ir hacia atrás, hacia el pasado original y repensarlo para potenciar el futuro. En la primera parte del texto el autor señala: "Es a mi juicio difícil juzgar los hechos avasalladores de España contra los pueblos y las culturas originarias de nuestro continente, como un descubrimiento o un encuentro".

Observamos en este primer párrafo, que Natalio parte de una posición individual

para evaluar las implicaciones de la colonización española y cuestionar la posición que señala que fue un descubrimiento o un encuentro. Para sustentarlo, el autor recurre a palabras como "avasalladores" y "contra". Vemos también que repite el concepto de enjuiciar o juzgar para recalcar o reiterar su argumento. Cuando se refiere a "los pueblos y las culturas originarias", lo hace desde fuera y no como integrante de ellas, se sitúa como observador y mediador entre los dos mundos, aunque sin dejar de tomar una posición que parte de las necesidades de los pueblos indígenas. El uso de "pueblos y culturas originarias" tiene como finalidad mostrar que ellos son los legítimos habitantes del continente. Otro elemento a destacar en este párrafo es el uso de la forma posesiva "mi" y "nuestro".

En el siguiente párrafo, el autor emite ya directamente su visión personal de por qué considera que no fue un descubrimiento, pero ahora asume su pertenencia a una colectividad, a una comunidad:

En mi opinión, no puede hablarse de descubrimiento de América, puesto que nuestros pueblos no sólo la habían descubierto, sino también habitado antes de la llegada de los europeos. Cuando se habla de descubrimiento, en realidad se está reafirmando el etnocentrismo europeo que ha predominado hasta nuestros días.

Podemos observar, que aunque Natalio Hernández parte de una opinión personal para cuestionar el descubrimiento, la justificación que da es colectiva, ya que se remite a argumentar que los pueblos originarios no sólo la habían "descubierto", sino también "habitado" y en este sentido los legitima al situarlos desde el origen en un territorio ya consagrado y ordenado antes de que llegaran los europeos. Además, en ese primer párrafo señala que "no puede hablarse de un descubrimiento" y a partir de ahí argumenta que "no sólo la habían descubierto", por lo que al negar, afirma. Mientras que en el segundo párrafo, en el que señala "cuando se habla de descubrimiento" y "se está reafirmando el etnocentrismo europeo", al afirmar, niega, buscando demostrar, mediante el uso de paradojas, que es falsa la visión que ha predominado hasta ahora.

Podemos observar que, a través de la repetición, el uso de pareados y el manejo de paradojas, el autor va construyendo su argumento, desde una perspectiva individual y colectiva, en la que está presente la necesidad de legitimar a los pueblos indígenas.

Una vez que Natalio argumenta mediante distintas estrategias discursivas por qué no fue un descubrimiento, en el siguiente párrafo se remite a mostrar por qué no fue un

encuentro, con la finalidad de desentrañar los dos conceptos:

Encuentro significa, desde mi punto de vista, diálogo y acercamiento. Lo que vivieron los pueblos de América fue un choque violento, o dicho más burca y llanamente, un encontronazo, cuyas consecuencias y heridas sociales pesan aún sobre nuestros pueblos.

La palabra "encuentro" el autor la descompone en dos términos, para expresar lo que significa para él, mientras en el siguiente párrafo usa pareados complementarios como "burda y llanamente", "consecuencias y heridas sociales", para confirmar que la Conquista no tuvo absolutamente nada de diálogo ni de acercamiento y que por lo tanto, no fue un encuentro. Al señalar que fue un "choque violento" y un "encontronazo", de manera simbólica y con palabras fuertes expresa que se dio un trastrocamiento del orden y que los pueblos indígenas quedaron abajo. A "diálogo y acercamiento" le opone "choque violento" y "encontronazo", para argumentar mediante imágenes, la diferencia entre lo que implica un encuentro y lo que realmente fue la conquista.

De nuevo utiliza el "mi", el "los" y el "nuestros" por lo que se sitúa desde el yo hacia el ellos como mediador y luego asume el nosotros. Hemos observado también que desglosa a su vez. el par "descubrimiento y encuentro" : el primero en "descubierto" y "habitado" y el segundo en "diálogo y acercamiento", por lo que el uno se convierte en dos y cada uno de ellos se descompone a su vez en dos.

En el mismo párrafo, cuando señala "pesan aún sobre nuestros pueblos" el autor marca la continuidad en la dominación pero también busca mostrar que están en el mundo de abajo oprimidos, negados, ocultos, aplastados.

En el siguiente párrafo, queda más clara la idea que el autor busca transmitir de las implicaciones de la colonización: "La discriminación, la explotación, la negación y la invisibilidad, son el resultado del proceso colonial que trajo como consecuencia la conquista y el avasallamiento".

El uso de cuatro palabras complementarias para describir la "conquista y el avasallamiento", expresa el trastrocamiento del orden y de los cuatro lados del mundo que se dio con la llegada de los españoles, así como el desplazamiento de los pueblos originarios que fueron hechos a un lado, negados y destinados a permanecer en el mundo de abajo, en la oscuridad. Aunque "conquista y avasallamiento" está escrita al final, el sentido del párrafo es descomponer el dos en cuatro. Así, observamos una

estrategia discursiva que parte de descomponer el uno en dos y después el dos en cuatro para de esa manera mostrar el desequilibrio y la alteración del orden que implicó la conquista.

El manejo de un principio generador, que se descompone en dos y luego de otro principio generador dual que a su vez se descompone en cuatro, nos remite a la cosmogonía náhuatl, en la que el relato de creación parte de un principio generador Ometéotl que se desdobra en dos: Tonacatecuhtli y Tonacihuatl y esta pareja da origen a cuatro deidades de cuatro colores que se encargan de crear y sostener el mundo.⁴ Sólo que en el caso del mito cosmogónico los principios generadores crean orden y en este caso el autor proyecta, a partir de su cosmovisión, la generación de un caos o un desorden que altera el orden original.

Una vez expuestas las condiciones de los pueblos originarios y las implicaciones que la conquista tuvo para ellos, Natalio lanza propuestas de transformación social para superar el ciclo colonial e ir más adelante desde más atrás

Este es el balance general que los diferentes pueblos de América han experimentado a partir de los acontecimientos de 1492. Es por eso que, más que conmemorar, celebrar o incluso condenar, lo que debemos hacer es usar nuestra energía y nuestros conocimientos para construir un nuevo modelo de sociedad, donde se reconozca la dignidad y los derechos de nuestros pueblos, para desarrollar un proyecto propio de Amerindia, la América que asume sus raíces y reconoce su propio rostro para proyectar su destino histórico en el próximo milenio.

Aunque el autor ha emitido juicios desde el punto de vista personal, le otorga el balance a los pueblos de América y en ese sentido colectiviza la evaluación que él ha hecho de las implicaciones de la colonización. Para trascender el ciclo de dominación no busca celebrar, pero tampoco condenar, más bien apela a la construcción de un proyecto social que tome en cuenta a los pueblos indígenas y para ello utiliza el término "Amerindia" que implica ir hacia el pasado original para ver quienes somos realmente y así poder construir un futuro mejor.

Asumir las raíces es recordar también quienes son los sostenedores, los habitantes originarios de América, los habitantes del Primer Sol, los hombres creados para venerar y sustentar a los dioses⁵

Observamos en este párrafo que persiste el uso de palabras pares y de

conjunciones para darle solidez al discurso. Es interesante hacer notar, que cuando Natalio señala lo que no se debe hacer, utiliza comas y disyunción, con lo que nos da la idea de fragmentación y pasividad, mientras que, cuando lanza la propuesta de lo que se debe hacer, usa la conjunción para proyectar la imagen de unidad y movimiento. Igualmente, al referirse a la necesidad de usar su energía y conocimientos, más que conmemorar, celebrar o condenar, Natalio maneja nuevamente la oposición pasividad-movimiento y se pronuncia por el movimiento (Ollin) para construir una nueva sociedad.

El proyecto propio de Amerindia y el nuevo modelo de sociedad no vendrán por arte de magia ni sólo por la palabra, por eso Natalio Hernández señala:

En este sentido, los 500 años no sólo deben ser motivo para la reflexión académica, la retórica política o la justificación histórica de los Estados Nacionales sobre los pueblos originarios de América. En todo caso, debemos comprometernos a realizar acciones concretas y cotidianas que modifiquen las actuales relaciones asimétricas entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional.

Natalio, como otros intelectuales indios, cuestiona la demagogia y el discurso dominante abstracto que justifica la explotación de los pueblos indios y llama a la acción concreta y cotidiana propia de la visión indígena para transformar las condiciones actuales de dominación. La palabra sólo tiene validez si se convierte en acción congruente para que los pueblos indios salgan del mundo de abajo y se sitúen en igualdad o en simetría dentro de la sociedad nacional. Esa acción concreta cotidiana tampoco es suficiente, pues es necesario trascender la visión histórica dominante. En ese sentido, le opone a lo abstracto del discurso dominante, el vínculo abstracto-concreto de los pueblos indios, para luego incorporar de manera complementaria la necesidad de una nueva concepción de la historia de los 500 años, desde la perspectiva de los pueblos originarios:

Es evidente que la historia escrita durante los 500 años también tiene que reinterpretarse y reescribirse. Hasta ahora, ha predominado la opinión y el punto de vista de los vencedores y poco recoge la historia y la versión propia de nuestros pueblos. Las nuevas generaciones de mexicanos no pueden seguir menospreciando nuestras raíces culturales originarias, ni denigrando a sus actuales portadores.

Reinterpretar y reescribir la historia es comenzar de nuevo. Es rearmar la historia a partir de la visión de los pueblos indígenas. Podemos observar que Natalio utiliza el término "vencedores" pero no el de vencidos, con lo que de manera velada trata de

mostrar la permanente resistencia colectiva ante la opresión. El autor recurre otra vez al uso de pares complementarios como "reinterpetarse y reescribirse", "opinión y punto de vista", "historia y versión propia" con la finalidad de sustentar sus argumentos. A través del manejo constante de pares, el autor proyecta la concepción dual propia de la cultura náhuatl. Alfredo López Austin señala que "...en la retórica náhuatl los pareados forman una unidad con dos elementos que son complementarios, ya por oposición, ya por sinonimia".⁶

Natalio articula el tiempo, al desplazarse primero al futuro y hablar de las "nuevas generaciones", para luego situarse en el presente "no pueden seguir" y después lanzarse al pasado "nuestras raíces culturales originarias" para volver de nuevo al presente "ni denigrando a sus actuales portadores". Hay un juego potencial de los tiempos que tiene como finalidad trascender el ciclo de los 500 años. En este caso Natalio no se lanza al pasado para potenciar el futuro desde el presente, sino que primero se desplaza al futuro, para luego situarse en el presente e irse hacia el pasado para volver de nuevo al presente.

Por otra parte, vemos que nuestro autor instrumenta simbólicamente 1492 como principio del proceso colonial, luego, al hablar de los 500 años llama a trascender el ciclo adverso y finalmente se refiere a 1992 como parteaguas entre el final y el principio de un nuevo momento histórico

1992 debe ser el final del proceso colonial impuesto por España en particular y por Europa en general, y al mismo tiempo, el inicio de una nueva etapa histórica que reivindique y dignifique el futuro de nuestros pueblos.

En 1992 confluyen el final y el principio. Es un tiempo liminal potencial. El final es el pasado colonial, el principio es una nueva etapa histórica. Es el final de la imposición y el principio de la dignidad indígena, es el final de las etapas del proceso colonial y el inicio de una nueva etapa que otorgue dignidad a los pueblos indígenas. En este párrafo subyace la utopía náhuatl del Quinto Sol, que en este caso surge después de una serie de fases, correspondientes al tiempo histórico que transcurre desde la llegada de los españoles hasta 1992.

Luego del manejo simbólico de distintas medidas de tiempo que llaman a trascender el ciclo adverso de los 500 años, el autor termina la parte introductoria con la

referencia al espacio en el que sitúa su reflexión

Este trabajo, si bien está referido al contexto de mi país, México, considero que podría contribuir a una reflexión más amplia sobre la realidad en que vivimos los diferentes pueblos indios de nuestra América. Con estas palabras previas, presento estos apuntes que en gran medida recogen mi experiencia personal.

Observamos que el autor primero delimita el espacio de México desde la forma posesiva del yo y luego se amplía a toda América desde el nosotros. Utiliza la frase "nuestra América" igual que Rigoberta Menchú y esto nos remite al discurso común de dos líderes indígenas que han tenido acceso al mundo intelectual latinoamericano, pero más que nada el sentido que le otorgan los dos es el de pertenencia original a un territorio y el de legitimidad de sus pueblos. De hecho, Rigoberta y Natalio tienen una profunda amistad y han coincidido en el impulso a la *Iniciativa indígena por la Paz*, promovida por varios líderes indígenas del mundo. El autor termina la primera parte, señalando que su texto se remite a exponer más que nada su propia experiencia. Pero también esa reflexión personal que parte del yo refleja la cosmovisión de la cultura náhuatl y más que nada su ascendencia de poeta influido por Netzahualcóyotl y sus afirmaciones en primera persona, lo que nos permite recordar que desde ese tiempo en el mundo náhuatl estaba surgiendo, como señala José Luis Martínez, "La noción individual de la creación artística, índice de la madurez de una cultura".⁷

Por otra parte, en el pensamiento náhuatl, como nos dice Mercedes de la Garza, cada hombre tenía su tonalli o destino individual que determinaba su camino, pero "además del tonalli, el individuo estaba inscrito en otro determinismo, que permitía mantener el orden comunitario: su función social".⁸ Observamos que Natalio parte de lo individual para luego vincularse con el nosotros y que su experiencia personal surge de una reflexión comunitaria.

La reflexión personal está dividida en dos partes, una titulada "la identidad primaria" y otra "la identidad rota". La finalidad del autor es proyectar la armonía y el orden en los que vivió los primeros años de su infancia, así como la agresión y el desorden a los que tuvo acceso al comenzar a asistir a la escuela y más que nada cuando entró a estudiar la secundaria lejos de su pueblo. En estas dos partes, se busca mostrar a partir de la experiencia individual, el choque cultural que ha implicado para los indígenas la relación con la cultura dominante.

En el primer párrafo de "la identidad primaria", Natalio señala:

Hasta los 10 años de edad, recuerdo ahora, nunca me pregunté quién era; mi pueblo lo era todo. Tenía en él un espacio social que me daba una identidad propia. La lengua náhuatl, mi lengua materna resolvía todas mis necesidades de comunicación; era para mí, en aquel momento, la lengua universal. Me daba cuenta que la lengua de mis padres estaba presente en todos los rincones de mi familia y de mi pueblo. En esa lengua se comunicaban los niños, los adultos y los ancianos. Según los contextos en que se usaba, la lengua adquiría tonalidades, niveles y profundidades. Representaba para mí una gran emoción escucharla y comunicarme con ella.

Natalio recurre en este caso a la memoria personal para, desde su propio origen, mostrar los valores culturales de su pueblo, que le permitieron tener una identidad armónica y un lugar digno en la sociedad. Busca transmitirnos la autonomía cultural de su comunidad de origen expresada en un espacio social propio y en el manejo de una lengua que cubre de manera óptima todas las necesidades subjetivas y de comunicación de niños, adultos y ancianos. La repetición de "lengua", que es descrita en toda su amplitud, busca mostrar que tiene un valor, que es una lengua completa y que tiene la potencialidad para expresar íntegramente las necesidades de los seres humanos. Al mostrar las cualidades de su lengua, Natalio expresa el valor de la oralidad, como forma esencial de comunicación entre las personas. Y al darle un alto valor a la lengua busca mostrarnos también la capacidad para el diálogo que tienen los indígenas. Pero también proyecta su pertenencia a una cultura, ya que en la cosmogonía mesoamericana el mundo surge a partir de la palabra que es "la fuerza creadora primordial".⁹

Observamos también el uso recurrente del mi, o forma posesiva personal, que nos remite a una característica central de la lengua náhuatl, por lo que podemos constatar que aunque el discurso del autor está escrito en español, proyecta el uso de códigos lingüísticos que remiten a su cultura de origen. Se dice "nuestra carne" (Intonacayo), o "a él le duele su mano" (quicocoa imac), o "te coloco a mi izquierda, te coloco en mi costado" (nopoch nimitzontlaliz noyomotlanco nimitzontlali).¹⁰

En el párrafo siguiente, Natalio describe los valores culturales de su pueblo

Mi pueblo también ofrecía roles culturales que con el tiempo iban conformando valores que los miembros de la comunidad interiorizaban. Recuerdo ahora que los niños no debíamos saludar a los adultos y ancianos, actitud que no denotaba indiferencia, sino respeto y distinción. Llamábamos a todos los ancianos abuelos

y abuelas, y a los adultos, tías y tíos, costumbres que con el tiempo, iban conformando un tejido social comunitario.

Observamos cómo el autor describe un mundo cultural perfecto, en el que valores como el respeto son introducidos de manera armónica y en el que las relaciones sociales, basadas en el parentesco se reproducen naturalmente y sin conflictos. Además, el manejo del imperfecto para referirse al pasado, sitúa los sucesos narrados en un espacio y un tiempo potencial que es actualizado en función de las necesidades del presente y que pretende mostrar la vigencia y validez de su cultura. El pasado en el texto es presentado como algo latente porque para los pueblos mesoamericanos "el pasado se presenta como algo vivo, como una realidad profundamente integrada al presente".¹¹

Cuando Natalio señala "recuerdo ahora que los niños no debíamos..." vincula el presente y el pasado a través de su memoria personal, que es parte de la memoria colectiva. Igualmente, al repetir dos veces "que con el tiempo" también busca proyectar que esas manifestaciones no son estáticas ni están en el pasado, sino que se han ido construyendo en un proceso histórico-social, sustentado en relaciones comunitarias.

Mas adelante, en el texto se describen algunas costumbres de su comunidad, para mostrar la capacidad de reproducción cultural que tienen los pueblos indígenas:

En las ceremonias tradicionales al maíz o chicomexochitl en lengua náhuatl, se nos insistía en que la tierra es Tonatzin, nuestra madre, de donde proviene nuestro sustento. Sentía que la comunidad era como una gran escuela, una gran familia en donde me enseñaban y aprendía cosas útiles para la vida. También recibía castigos por violentar normas tradicionales, por ejemplo, pisar granos de maíz o tender el petate sobre ellos.

Vemos que Natalio introduce maíz y tierra en náhuatl como elementos básicos de reproducción económica, para luego referirse a la educación y a las normas del derecho consuetudinario, con la finalidad de demostrar que los grupos indígenas cuentan con todos los elementos sociales, económicos y culturales necesarios para sobrevivir armónicamente. Pero el nombrar al maíz y a la tierra también remite a pilares culturales básicos del mundo náhuatl y de los pueblos indígenas en general. En la cultura náhuatl, el maíz, como nos dice Lourdes Báez Cubero, al retomar la idea de Alessandro Lupo, "aparece como el <don> máspreciado, <don> otorgado por los dioses a los

hombres en la última y más perfecta de las cuatro creaciones”¹² Desde esta perspectiva, el autor busca mostrarnos la potencialidad de su cultura y el perfeccionamiento al que ha llegado, pero además el cultivo del maíz en las culturas mesoamericanas “implicaba las nociones de trabajo colectivo, unidad, disciplina, planeación y colaboración comunitaria”¹³

Podemos ver que el autor no recurre a la memoria colectiva como otros intelectuales indígenas, pero a partir de su propia memoria recupera elementos culturales que responden a su inserción en una dinámica identitaria colectiva, que rebasa lo comunal y que desde los espacios locales se expande a México y a toda América. A esa memoria y a esa identidad armónica, Natalio le opone lo que llama “La identidad rota” a partir de una visión dual basado en oposiciones o en lucha de contrarios

Parte del martirio de saber quien era comenzó cuando asistí a la escuela. Recuerdo que el maestro no hablaba el idioma del pueblo; reprimía severamente a los niños que hablaban la lengua de nuestros padres. Entonces empezaron mis primeras dudas sobre la validez de mi lengua, de mi cultura y de todo lo que la comunidad y mis padres me habían enseñado.

En estos párrafos, el autor expresa el choque cultural que implicó para él la inserción en otro mundo cultural. La incomunicación y la falta de diálogo también está presente a través del maestro que no sólo no habla su lengua, sino que la reprime y subestima. Este choque afecta la identidad indígena, pues Natalio comienza a dudar de sí mismo. De nuevo el autor busca proyectar a partir de su propia experiencia, las implicaciones que para los pueblos indígenas ha tenido la invasión de la cultura dominante en sus propios espacios culturales. El uso de adjetivos posesivos mi, mis y me, de nuevo remite a la cultura náhuatl.

Por otro lado, el manejo de palabras duras y dolorosas como “martirio” y “reprimía severamente” contrasta con la visión cultural armónica que el autor presenta en la primera parte, cuando habla de la identidad primaria. Se oponen en este sentido la comunicación y la incomunicación, el diálogo y la represión, el hablar la lengua todos y el no hablar la lengua el maestro, el valor que ellos dan a su lengua y el no valor que le dan desde fuera, la identidad armónica y primaria contra la identidad rota y fragmentada. Sustentado en esa dinámica, el autor nos va presentando por fases o etapas el choque

cultural y el sufrimiento que le implica cada momento de interacción con la cultura dominante.

A los 14 años tuve que salir de mi pueblo para cursar los estudios de Secundaria. En ese nuevo ambiente, ajeno a mi mundo cultural, pasé desapercibido; era uno más de los alumnos. Los maestros nos daban a todos el mismo trato. Escondí mi idioma, lo guardé para mí mismo; no había el espacio social para comunicarme a través de él. Sólo lo usaba cuando regresaba a mi pueblo.

Al mencionar que tuvo que salir de su pueblo, el autor trata de mostrar el dolor que significó el paso de un mundo a otro, el cruce de fronteras a un mundo extraño y difícil en el que la identidad primaria se diluye, el espacio social se fragmenta y el idioma permanece oculto. Ubica un espacio ajeno y un espacio propio, en el que es mediador, porque transita de un mundo a otro. En el mundo cultural extraño es invisible y en su mundo es visible, deambula también de un estado a otro, como el chamán deambula de lo sagrado a lo profano. Este cruce al mundo extraño en el que Natalio tiene que ocultar quién es, nos recuerda los sacrificios y las pruebas que en distintas fases tiene que pasar Quetzalcóatl para establecer un puente de comunicación entre el cielo y la tierra y fungir como redentor y mediador para reconciliar los opuestos e instaurar el Quinto Sol.¹⁴ Sólo que en este caso la mediación que se busca lograr no es entre lo sagrado y lo profano, sino entre la cultura indígena y la cultura dominante. La siguiente etapa según Natalio es la más dura, la de mayor confrontación y presión:

El momento crítico de poner en duda mi propia identidad fue cuando ingresé como maestro bilingüe. Entonces fue cuando sentí la presión y la discriminación de la sociedad nacional hispanohablante. A partir de entonces tomé conciencia de que era diferente; que mi lengua y todo lo que la comunidad me había enseñado estaba en desventaja y subordinado por la sociedad nacional dominante; había que aprender otros conocimientos, otros valores, que muchas veces negaban o contradecían los propios.

Para el autor, el punto culminante de su memoria personal, se concentra en el momento en que vincula las dos lenguas como maestro bilingüe, porque entonces se evidencia de manera más clara la subordinación cultural indígena. También se da el choque de valores entre una cultura y otra que entran en conflicto porque tienen visiones distintas. Pero además busca mostrar que la lengua indígena está subordinada y en relación asimétrica dentro de la sociedad nacional.

A diferencia de la cultura original, caracterizada según el autor por la introducción natural y armónica de valores y conocimientos, la sociedad dominante impone una cultura distinta y provoca conflictos de valores en los portadores de las culturas indígenas. Pero ese choque genera conciencia en quien lo sufre. Este, a nuestro parecer, es el momento en que se instaura con más intensidad la lucha de contrarios, en la que fuerzas aparentemente irreconciliables se unen. Esta imagen simbólica nos remite a la "guerra florida", que en el mundo náhuatl implica que dos corrientes divergentes confluyen y se enfrentan.¹⁵ El autor nos muestra la diferencia, pero también la desigualdad y subordinación de su cultura, con lo que nos damos cuenta que tiene influencia de la antropología y especialmente de autores como Guillermo Bonfil Batalla.¹⁶ En el siguiente párrafo, se sigue sustentando la agresión que se sufre por ser diferente

Entonces tomé conciencia de la existencia de palabras lacerantes que la sociedad no indígena usa para herirnos, lastimarnos y humillarnos. Indio es la palabra más fuerte, indígena más o menos suave; indito es la más paternal y condescendiente que se nos aplica.

Hasta antes de entrar en contacto con la cultura náhuatl, la palabra para Natalio era armonía y encuentro. Cuando se da el vínculo entre las dos lenguas, la palabra no indígena implica violencia, exige sacrificio y dolor. La tríada "herirnos, lastimarnos, humillarnos" la relaciona con el uso de los términos indio, indígena e indito. El uso de la palabra "lacerantes" remite también a la agresión y a la importancia de la palabra para dañar.

Al reiterar "tomé conciencia" expresa el paso de la duda y la pasividad a la necesidad de acción individual, de movimiento, que de manera inmediata se convierte en una experiencia colectiva. Natalio es un puente entre el yo y el nosotros, se desplaza constantemente de lo individual a lo colectivo.

En el siguiente párrafo, se persiste en el uso de tríadas para enfrentar a las anteriores. El lenguaje se convierte en arma de lucha para trastocar las condiciones indígenas actuales: "Si al principio rehuía a estas palabras, con el tiempo las hice propias para usarlas, desgastarlas y desecharlas. Participé en organizaciones usando el concepto indio para luchar, reclamar y denunciar".

El autor señala que al principio huye de la palabra dominante que daña, pero luego la retoma para regresarla con la misma fuerza hacia el otro y para que a partir de

ahí se tome conciencia de las implicaciones que tienen los conceptos duros arrojados sobre los indígenas. Pero la lucha personal de inmediato se vincula a la lucha colectiva para hacerla efectiva y en esa lucha se decide utilizar el concepto "indio" -que es el más fuerte y lacerante- como herramienta de batalla para exigir un mejor lugar en la sociedad nacional.

El manejo de tríadas construídas con palabras fuertes, tienen la intención de enfrentar con la misma intensidad las tríadas que desde el lenguaje dominante afectan a los pueblos indígenas y evidenciar a través de la lucha de contrarios la desigualdad en la que se encuentran, en una guerra discursiva y ritual. Pero la palabra por sí misma - a pesar del gran valor que el autor le da - no garantiza automáticamente la transformación en las relaciones sociales, por lo que es necesario luchar también intensamente para lograrlo. Natalio no se queda en la sola palabra, ni sólo en la abstracción o el concepto, pues establece el vínculo con la acción y la organización y en este sentido relaciona lo abstracto con lo concreto. El uso de la palabra, y la acción desatada a partir del concepto indio, busca generar poder y trastocar la relación de fuerzas para interactuar de otra manera con la sociedad no indígena.

Todas estas últimas frases nos remiten a la "guerra florida" que ya en pleno, es desatada verbalmente, luego de haber mostrado el momento culminante de la lucha de contrarios entre dos mundos que confluyen en su propio interior. La fuerza con que el autor emite y enfrenta las palabras a través de tríadas tiene también la intención de establecer un puente con la sociedad nacional para lograr la comunicación y buscar el equilibrio

Ahora estoy convencido que la sociedad mestiza hispanohablante tiene que escucharnos. Tenemos que dialogar y respetarnos para trazar juntos un mejor futuro para las nuevas generaciones. La sociedad no indígena tiene que dignificar las raíces indias para reafirmar su identidad.

Observamos que Natalio de nuevo vuelve al yo e inmediatamente lo relaciona con el nosotros. Luego de dar cuenta de la diferencia y la subordinación indígena y de entablar una guerra verbal a través de tríadas en las que retoma conceptos occidentales y los vincula con la acción y la organización, el autor exige, ya con la fuerza que lo ampara y sustenta, que los indígenas sean escuchados. Por eso enfatiza el "tiene" y el "tenemos" cuando llama al diálogo, al respeto y a la dignificación indígena. Al delimitar a

la sociedad no indígena en relación con la indígena el autor enfatiza, pero ahora de manera directa, la desigualdad y la diferencia que hay entre unos y otros para exigir el diálogo en igualdad de condiciones. Busca trastocar simbólicamente el arriba y el abajo, reordenar el espacio a través de la fuerza de la palabra y de la acción intensa para lograr relaciones sociales simétricas. Y ese reordenamiento del espacio, lo articula inmediatamente con el tiempo potencial.

El diálogo y el respeto construidos en el presente, permiten, a través de un desplazamiento en el tiempo, proyectar un mejor futuro para los que vienen, pero también replantear el pasado y reconstruir la memoria, para que tanto indígenas como no indígenas reafirmen su identidad. El autor de nuevo emplea el recurso de desplazarse desde el presente hacia el futuro y el pasado, en la búsqueda por trascender el ciclo negativo que ha afectado a los pueblos indígenas. Juega con el tiempo, pero ese manejo no es uniforme, pues no parte primordialmente hacia el pasado como otros líderes indígenas, para potenciar el futuro, sino que desde el presente se desplaza de un tiempo a otro bajo la idea principal de trascender simbólicamente el tiempo adverso actual.

Natalio sigue instrumentando el tiempo y los distintos ciclos para mostrar los saldos negativos que han tenido sus pueblos a partir de la interacción con la sociedad no indígena y plantear la necesidad actual de luchar por transformar las relaciones sociales

En los últimos 20 años, los indios hemos hablado muy fuerte para que nos escuchen, nosotros mismos nos damos cuenta ahora que, por mucho tiempo, casi 500 años, hemos estado a la defensiva, resistiendo los embates de la explotación, la dominación cultural y la discriminación social, así como la manipulación política. Hemos usado gran parte de nuestra energía, como lo dice el hermano Jacinto Arias Pérez, tzotzil de Chiapas, para defendernos y hemos empleado muy poco tiempo para pensar y construir nuestro futuro.

La palabra, como vehículo de transformación, de nuevo es recuperada por Natalio, pero ahora de nuevo es la palabra fuerte que se sigue lanzando vinculada al concepto indio para que la sociedad nacional los escuche. Recupera el pasado inmediato, el tiempo corto, potencial e histórico de los últimos 20 años de lucha india y los contrasta con los "casi 500 años" de defensa que impidió la acción colectiva permanente. Hablar fuerte y actuar es salir y proyectar su energía hacia los otros. Es

generar simbólicamente un temblor de tierra, es precipitar los acontecimientos, y reordenar el tiempo y el espacio, mientras que la defensa implica ir hacia adentro, resistir, pero también girar en redondo y no canalizar la energía para transformar la realidad. Observamos que está presente de nuevo el manejo dual, ahora de pasividad y movimiento, del adentro y el afuera. El concepto indio también está ligado a movimiento y acción, mientras que indígena es más pasivo.

Podemos ver que, a diferencia de líderes indígenas del área andina que emplean sistemáticamente el uso del concepto indio para delimitarse frente al otro y como forma esencial de identidad, Natalio lo utiliza para la acción, para romper con el círculo opresor, pero también el término indígena lo maneja como concepto identitario frente a la sociedad nacional.

El yo ahora se diluye totalmente en el nosotros, que permea todos los párrafos. Ese nosotros del que habla ya rebasa totalmente a la comunidad y se expande a todos los indios de América que han vivido condiciones similares. Y aunque emplea conceptos de las ciencias sociales para describir las condiciones indígenas, recurre también a lo dicho por otro compañero, a la oralidad indígena, para sustentar sus argumentos y mostrar que ellos son capaces de hablar y escuchar. La palabra "hermano" implica la extensión de la comunidad y del parentesco al ámbito de lo indígena mexicano y americano.

El uso de la tríada, explotación, dominación cultural y discriminación social, que se convierte en tétrada al incorporar manipulación política, es una forma cultural de expresar el desorden que persiste desde la colonización en el arriba el aquí y el abajo y en los cuatro lados del mundo y que afecta a los pueblos indios desde entonces, pero el hablar fuerte implica conjurarlo y trascender ese desorden actual. La energía no hacia adentro sino hacia afuera que los indios canalizan a través de la palabra fuerte y la acción también se expresa en el pensar y el construir. Pero esa construcción no pasa por la destrucción del desorden actual, sino por una sacudida que haga tomar conciencia a la sociedad mestiza y lleve al diálogo y el respeto para proyectar un futuro común.

Luego de introducir la problemática indígena a partir de la colonización, de presentarnos a través de su experiencia personal la existencia de sociedades con valores distintos en la que una impone y otra es dominante y de exponer las formas de

lucha que los indígenas han implementado los últimos 20 años para trascender el ciclo negativo actual reordenando el tiempo y el espacio, Natalio apunta a la construcción del futuro indígena. Por eso, la última parte del texto se titula "El porvenir de nuestros pueblos" y en ella se exponen los elementos que se consideran necesarios para la construcción de una nueva sociedad

Se ha dicho y se ha reconocido muchas veces que nuestros pueblos poseen conocimientos y valores humanos que son dignos de preservarse y transmitirse para las nuevas generaciones. Nosotros no lo dudamos, estamos plenamente convencidos de eso. El problema está en que esos valores y conocimientos son negados por la sociedad nacional, donde predominan los valores de la sociedad dominante. El machismo, el consumismo, la prepotencia, el individualismo y la violencia, son los valores que muchas veces se privilegian de manera subliminal. También estamos regidos por leyes y normas que contradicen las normas y valores tradicionales de nuestros pueblos.

El autor introduce primero los valores de sus pueblos desde la larga duración de su cultura y las potencialidades a futuro, para luego afirmarlos y mostrar la paradoja de que son negados por una sociedad nacional influida por valores dominantes en decadencia que también paradójicamente pretenden ser impuestos a los pueblos indígenas.

La palabra valores es usada como hilo conductor de la argumentación para mostrar la lucha de contrarios entre la sociedad dominante y los pueblos indígenas, en la que unos se imponen y otros son los legítimos que pueden trascender generacionalmente. A los valores legítimos y de continuidad de los pueblos indígenas, Natalio le opone los valores predominantes, que reduce a cinco y que son transmitidos de manera velada en las conciencias. Las leyes y normas dominantes también las enfrenta a las normas y valores legítimos y de larga duración de sus pueblos. A través del manejo de paradojas, el autor pretende mostrar que el orden está invertido, porque quienes tienen los valores trascendentes son dominados y se les imponen otros, pero el manejo de paradojas no lo lleva a pretender invertir el orden sólo en su propio beneficio, sino a buscar una sociedad más justa.

Frente a la visión hegemónica e impositiva del proyecto dominante, el autor presenta la propuesta de sociedad democrática e incluyente que respete y reconozca la diversidad cultural

Nos va a costar mucho construir un nuevo modelo de sociedad, donde los

pueblos indígenas podamos convivir democráticamente con la sociedad nacional. Por principio, habría que cuestionar y desmitificar la idea de cultura nacional, para dar paso al reconocimiento de las culturas regionales y locales.

Natalio se refiere al costo que tiene construir una nueva sociedad por las condiciones de dominación que existen hacia los pueblos indígenas, pero también por la concepción náhuatl de que es necesario el sacrificio para enfrentar el desorden e inaugurar un nuevo ciclo. Ese costo también tiene que ver con el vencimiento de la inercia para lograr el movimiento (ollin) e inaugurar el Quinto Sol, que también remite a Ollin Tonatiuh o Sol de temblor de tierra.¹⁷

Para eso es necesario volver visible lo que estaba oculto, e incorporar a los pueblos dominados en igualdad de condiciones, pero no quedarse en lo abstracto como en el mundo occidental, sino tomar medidas concretas para que el proyecto nacional pueda realizarse cabalmente y se logre la unidad verdadera que permita superar el dualismo y la lucha de contrarios de dos sociedades enfrentadas, sin aparente equilibrio. Esta necesidad de concretar lo abstracto está presente en el texto analizado y nos remite a la cultura y a la lengua náhuatl en la que “saber” y “sentir” como señala Patrick Johansson:

Se funden en un mismo vocablo:mati. Es decir, para los indígenas, de ayer y de hoy, algo se “sabe” sólo cuando se percibe y se estructura en una totalidad cognitiva que entraña una dimensión sensible. Los datos abstractos del conocimiento occidental no constituyen para el indígena un saber.¹⁸

A partir de la concepción náhuatl de la vinculación entre el saber y el sentir, entre el decir y el hacer, entre lo abstracto y lo concreto, Natalio propone una serie de medidas para trascender a la sociedad actual y mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas:

Va a ser necesario descentralizar las acciones culturales para posibilitar que nuestros pueblos expresen su saber, su arte y sus valores. En el aspecto de la lengua, por ejemplo, los pueblos tienen que usarla en todos los ámbitos sociales: en la escuela, en el palacio municipal, en las reuniones, en las oficinas. Tienen que abrirse y ampliarse los espacios para que la lengua se hable, se lea y se escriba; debe usarse para cantar y escribir la historia de nuestros pueblos; en fin, tiene que ser una lengua para expresar y comunicar el arte de la palabra

Para el autor, la solución concreta para lograr una sociedad democrática es que la cultura hegemónica descentralice o desplace su centro de poder y permita que las

culturas dominadas se expresen culturalmente. Propone un reordenamiento del tiempo y el espacio en beneficio de los pueblos indígenas, para que se desplacen del mundo de abajo hacia arriba y de los lados hacia el centro. El vehículo principal para lograr esa transformación espacial y temporal es la lengua en singular y no en plural, con lo cual pensamos que hay una referencia a la lengua náhuatl en principio, aunque la vincula con la frase nuestros pueblos y más adelante se remite a las otras lenguas. Esta vinculación con la lengua náhuatl se observa más claramente cuando se señala que debe usarse para cantar o cuando se hace referencia al arte de la palabra, porque para los pueblos nahuas las casas de canto o Cuicacalli eran esenciales para el desarrollo cultural.¹⁹

En otro texto, Natalio expresa con sus propias palabras la importancia de la palabra en la cultura náhuatl:

Para nadie es desconocido que el pueblo nahua, en particular los aztecas, los acolhuas de Texcoco y en general los pueblos del Valle de México, contaban con instituciones educativas y culturales como el Tepochcalli, el Calmecac y el Cuicacalli, en donde se transmitían, se recreaban y perpetuaban las distintas manifestaciones artísticas de la cultura náhuatl y, en particular, el arte de la palabra.²⁰

La referencia a la lengua que hace el autor en primera instancia, implica la prioridad que le da a la suya, pero también expresa el deseo de que la lengua náhuatl sea de nuevo el vehículo principal de comunicación, ya que desde su perspectiva tiene las cualidades suficientes para potenciarse y expandirse a nivel nacional. La propuesta de que se emplee en todos los espacios públicos también tiene la intención de que se desarrolle óptimamente y sea valorada nacionalmente, pero también que a través de ella puedan ocuparse y ampliarse los espacios sociales.

En el siguiente párrafo el autor reivindica como nacionales a todas las lenguas indígenas:

Nuestras lenguas indígenas o, mejor todavía, nuestras lenguas nacionales, que son por lo menos 56 en el caso de México, tienen que romper su ámbito familiar y comunitario para manifestarse más ampliamente con fuerza y dignidad. Tenemos que trascender la defensa retórica, académica e ideológica, para realizar acciones prácticas de desarrollo y difusión.

Observamos que luego de referirse a su lengua, el autor se amplía a las otras lenguas indígenas para que también salgan de la marginación y se expandan hacia la sociedad nacional, pero también llama de nuevo a vincular lo abstracto con lo concreto,

a través de la superación de la defensa puramente académica en la que él mismo se sitúa como profesionalista, pero con una visión distinta. Natalio busca establecer relaciones simétricas y de igualdad por medio, no sólo del reconocimiento y difusión de las lenguas indígenas, sino de su aprendizaje por la sociedad mestiza, porque esa es la única forma en la que se pueden interiorizar los valores indígenas e interactuar de manera más equilibrada unos con otros.

Llama a incorporar en las regiones las distintas lenguas indígenas y a demostrar en el extranjero que dominan otra lengua de su país y que por tanto son plurilingües como los indígenas. La reiteración constante que hace Natalio de las palabras “tiene” y “tienen”, es porque está consciente de las dificultades que hay para que todas estas propuestas sean aceptadas, ya que implica un camino largo de lucha y el uso de palabras fuertes que hagan tomar conciencia a la sociedad hispanohablante como él la nombra

De aquí en adelante debe ser tarea de los pueblos indígenas y la sociedad nacional hispanohablante estudiar y difundir nuestros valores y conocimientos. No podemos seguir reforzando en las nuevas generaciones la historia mítica de nuestros orígenes, ni la presencia arqueológica de nuestros pueblos; ellas tienen que tomar conciencia de que los pueblos indígenas existimos aquí y ahora, y que nuestra presencia no sólo representa pobreza y miseria para el país; sino que significa también un potencial humano y valores sociales que han enriquecido y pueden fortalecer el futuro de México.

Luego de utilizar términos y palabras fuertes dirigidas a la sociedad nacional para que tome conciencia de los valores y las necesidades indígenas, Natalio propone caminar juntos en un proyecto de sociedad incluyente que no sólo se quede en un pasado indígena mitificado y estático, como lo percibe la sociedad hispanohablante a partir de la historia oficial, sino que ese pasado se vincule con el presente con la finalidad de proyectar un mejor futuro para todos los mexicanos. Emplea de nuevo el recurso de jugar con el tiempo para trascender el ciclo adverso actual, desplazándose al futuro, luego al pasado, para volver de nuevo al presente y articularlo con el pasado y el futuro. Podemos observar que Natalio se desliza constantemente de una cultura a otra y al mismo tiempo va reordenando el tiempo y el espacio mediante distintas estrategias discursivas y propuestas de transformación concreta para expandir su cultura.

Pero el autor no sólo se queda en la propuesta cultural, o en la búsqueda de

espacios sociales, sino que incorpora el papel económico que pueden jugar los pueblos indígenas. También se inserta en lo global sin dejar de lado el proyecto económico nacional

Por otra parte, si hemos de proyectar una nueva fuerza económica para el país, capaz de competir en esta nueva era de globalización, los pueblos indígenas debemos participar plenamente. Recordemos que en muchos casos es en los territorios indios donde se localizan los bosques, las reservas minerales, los mantos acuíferos y petroleros con que cuenta la nación. No podemos seguir tolerando que nuestros pueblos vean pasar la opulencia mientras ellos se debaten en la miseria cotidiana. Es por eso que necesitamos pensar en una capacitación de los miembros de nuestros pueblos para que puedan participar plenamente en el nuevo escenario económico nacional e internacional. Esto implica el manejo de la información científica y la apropiación de los avances tecnológicos que la humanidad ha generado en los últimos años. El manejo de nuevas tecnologías no implica el abandono o la sustitución indiscriminada de tecnologías tradicionales que por siglos han venido practicando nuestros pueblos.

En estos últimos párrafos el uso del pronombre nosotros es constante y la referencia a la primera persona desaparece en un proyecto colectivo que busca lo mejor para los pueblos indígenas. El autor busca la inserción adecuada de sus pueblos en la sociedad globalizada mostrando sus potencialidades y necesidades. Y aunque busca acceder plenamente a la globalización y ser también una fuerza económica nueva en ella, no deja de valorar la tecnología tradicional de sus comunidades, buscando articular tradición y modernidad. Pero además, no sólo se remite a la participación plena en lo nacional, sino que se desplaza al plano internacional.

A través del manejo de oposiciones como opulencia y miseria y de complementariedades como nuevas tecnologías y tecnologías tradicionales, así como de la reiteración constante del término nuevas y nuevo, plenas y pleno, el autor busca que sus pueblos accedan a los descubrimientos de la humanidad y a mejores condiciones económicas. Al cuestionar que sus pueblos ven pasar la opulencia y proponer su participación plena y activa Natalio pretende insertarlos como fuerza económica dinámica en la nueva era de la globalización, sin perder su identidad.

Y aunque en el plano económico y ante la fuerza arrasadora de la globalización, el autor propone la inserción total y plena de los pueblos indígenas, también reivindica sus derechos como pueblos y propone la participación política desde sus necesidades específicas

Otros aspectos a considerar en esta nueva relación entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional son: el derecho al territorio, la autonomía y la participación política. Los mecanismos para lograrlo no serán fáciles; el proceso colonial que ha vivido el país, ha dejado rezagos y resistencias en amplios sectores de la sociedad.

Con esta propuesta, el autor se sitúa en el debate indígena actual, dado sobre todo a partir del levantamiento zapatista de 1994, pero también en el año en que escribe, el movimiento indígena latinoamericano ya había retomado esas demandas principales. Porque la inserción justa y equitativa, desde su punto de vista sólo puede lograrse si al mismo tiempo reivindican su autonomía cultural y política y sobre todo tienen derecho al territorio. El autor de nuevo señala las dificultades que se van a dar para lograr esas reivindicaciones que permitan replantear la relación con la sociedad nacional y lograr el equilibrio.

Desde una visión integral y relacionando el todo con las partes, a partir de su cosmovisión, el autor aborda uno por uno los distintos elementos que considera son claves para la transformación social desde las necesidades indígenas, pero tomando en cuenta al conjunto de la sociedad. La participación en el ejercicio del poder y la política desde sus propias necesidades organizativas, sin duda son para Natalio claves para lograr una nueva relación pueblos indios-sociedad hispanohablante

La lucha partidista que hoy se observa, poco refleja y casi nunca expresa la voluntad política de los pueblos indios, cuando ésta no puede soslayarse por más tiempo. Su participación no debe ser por la vía partidista necesariamente, como ya lo han expresado los miembros de nuestros pueblos. Existen regiones indígenas debidamente organizadas que pueden nombrar a representantes en las Cámaras Locales y Nacionales. Sólo citaré algunos ejemplos: los yaquis y mayos de Sonora; los rarámuris de Chihuahua; los mayas de la Península de Yucatán; los mixes, mixtecos y zapotecos de Oaxaca; los purépechas de Michoacán; los nahuas de la Huasteca y el resto de las organizaciones indígenas para que decidan su participación plena en la vida política regional, estatal y nacional. La convivencia democrática que alienta el gobierno mexicano, puede enriquecerse con las voces de los pueblos indígenas. Es tiempo de hacerlo, no es necesario esperar irrupciones violentas.

Natalio recupera las propuestas de autonomía política hechas por el movimiento indígena mexicano, se deslinda de los partidos como formas de expresión política de sus pueblos y propone que sean tomadas en cuenta las regiones organizadas. Nombra una por una las que considera que están en esa situación, sin dejar de lado otras formas de participación política por parte de las organizaciones indígenas. Y al mismo tiempo que

exige autonomía política, con la finalidad de que haya formas de representación propias, Natalio pide la participación plena en la vida política mexicana y que sea escuchada la voz o la palabra indígena, oponiendo democracia a violencia.

Una vez planteados los elementos que se consideran necesarios para construir un nuevo modelo de sociedad en el que se establezca una convivencia democrática que permita la participación plena de los pueblos indígenas en el plano económico, social, político y cultural, Natalio termina el texto con consideraciones generales que permitan lograr un México moderno de bases firmes

Sólo en esta nueva relación simétrica entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional puede concebirse, a mi juicio, un proyecto de nación multiétnica, capaz de trascender el ámbito de la modernidad que los países del mundo están experimentando y que nuestro país no puede y no debe soslayar. La sociedad moderna puede fincarse perfectamente sobre raíces antiguas que le den riqueza, fuerza y contenido. Con estas ideas y reflexiones considero que podemos empezar a imaginar y a proyectar al México multiétnico y a la Amerindia del siglo XXI.

En estas últimas frases, Natalio plantea la necesidad de que se establezca una relación de equidad entre los pueblos indios y la sociedad nacional como garantía para lograr un país multiétnico, lo que implica la complementariedad entre lo antiguo y lo moderno. De nuevo se remite a su posición individual, aunque toda esta última parte sus propuestas fueron hechas desde las necesidades colectivas y están insertas en el debate y las propuestas hechas por el movimiento indígena mexicano y latinoamericano. También es necesario señalar que en el último apartado ya no aparece instrumentado el símbolo de los quinientos años para fortalecer la argumentación, pero está presente la imagen, la idea fuerza del árbol cósmico, de la raíz colectiva indígena, del orden original, como sustento primordial del nuevo orden. La reiteración de “puede” y “podemos” tiene como finalidad enfatizar que es posible con voluntad construir la nueva sociedad. El autor termina el texto con dos conceptos complementarios que buscan condensar y expresar la utopía de una nueva realidad para el próximo siglo: México multiétnico y Amerindia.

Conclusiones

En este ensayo, Natalio Hernández se sitúa desde un principio como puente o mediador entre dos mundos y a partir de ese lugar, se desplaza constemente en el tiempo, el espacio y las culturas, con el objetivo de mostrar el desorden que implicó la llegada de los colonizadores. A través del manejo dual de oposiciones, complementariedades y paradojas, el autor busca reforzar su argumentación y mostrar por qué la Conquista no fue un descubrimiento ni un encuentro, sino un "choque violento" y un "encontronazo", lo que alteró el tiempo y el espacio ya ordenado y habitado por los pueblos originarios.

Su papel de mediador, se observa también en la reflexión individual de la que parte, para luego desplazarse al ellos y finalmente asumir el nosotros. El manejo dualista del discurso está presente en las oposiciones pasividad, movimiento, fragmentación, unidad, América, Amerindia y tiene como objetivo principal trascender el ciclo negativo de los 500 años, como medida de tiempo de la dominación, para lo que recurre también al manejo simbólico de las fechas 1492 que expresa su inicio, mientras 1992 es parteaguas para la construcción de un tiempo nuevo que otorgue dignidad y equidad a los pueblos indígenas.

Una vez que Natalio expone en la parte introductoria las implicaciones de la colonización, recurre a su memoria personal para exponernos, mediante el uso del imperfecto, la potencialidad comunicativa de su lengua, los valores y normas de su cultura y la capacidad que los indígenas tienen para sustentarse a través de la madre tierra y el maíz. Esa imagen armónica y autónoma de su pueblo, el autor la contrasta con el choque cultural que vivió al enfrentarse a un mundo ajeno y agresivo que fragmentó su identidad, pero que también lo llevó a tomar conciencia de su situación y a buscar revertir el proceso de dominación.

El uso de palabras fuertes y la "guerra florida" que Natalio entabla en el discurso, tiene como finalidad abrir la comunicación a través de la palabra y la acción concreta y cotidiana, para reordenar el mundo y dignificar a los pueblos indígenas. Para lograrlo, se desplaza constantemente en el tiempo y el espacio. Va de un mundo a otro, con la intención de trascender el ciclo adverso de la dominación. A la pasividad y la resistencia

le opone la toma de conciencia y la acción, e instrumenta el concepto “indio” como símbolo de unidad y lucha.

A lo largo del texto, la palabra es utilizada como vehículo principal de transformación y a través de ella se emplean distintas estrategias discursivas que conducen al movimiento y a la acción. Estamos frente a un profesional de la palabra que utiliza el lenguaje como arma de lucha, como herramienta de batalla para trastocar el orden.

Después de que Natalio, opone un mundo a otro, orden a desorden, pasividad a movimiento, fragmentación a unidad, y que ha hablado fuerte para que los pueblos indígenas sean escuchados, elabora la última parte para lanzar propuestas de transformación que contribuyan a la construcción de una sociedad más equitativa. La intención es revertir el proceso de dominación para desplazar del adentro al afuera, del abajo hacia arriba y de los lados hacia el centro a las culturas indígenas para que afloren con toda su potencialidad en los distintos espacios sociales. Y aunque se busca dignificar a todas las lenguas, se proyecta la necesidad de que la lengua náhuatl, que para Natalio es detentadora del arte de la palabra, se potencie y expanda por todos los rincones.

En el texto se cuestiona la visión lineal o de un pasado estático que la sociedad hispanohablante tiene del indio para oponerle un pasado vivo y en movimiento, que potencie el presente y permita proyectar un mejor futuro para todos.

Podemos observar que en esta última parte, Natalio proyecta una visión holística o integral en la que las demandas colectivas de los pueblos indígenas contemplan el derecho al territorio, a la cultura, a mejores condiciones económicas, a la participación política y a la autonomía. Desde esa visión integral, busca articular tradición y modernidad, tecnología tradicional y nuevas tecnologías, conocimiento occidental y conocimiento indígena, con el fin de entablar nuevas relaciones entre los pueblos indígenas y las sociedades nacionales. Es interesante también observar que primero se presentan las propuestas y demandas y al final se construyen los conceptos. Se elabora el escenario y después se le da nombre, con lo cual el documento proyecta una cosmovisión distinta que expresa la necesidad de invertir el mundo actual y cuestionar a la sociedad dominante .

Como reflexión final podemos señalar que, aunque Natalio construye un discurso en español que remite constantemente a su vinculación con el mundo intelectual, expresada en la estrecha relación e identificación con académicos como Miguel León-Portilla o Guillermo Bonfil Batalla, y con la instrumentación del discurso crítico latinoamericano ante las celebraciones de los quinientos años, esos conceptos los incorpora a partir de una cosmovisión indígena que se manifiesta en una dinámica discursiva articulada a través de lucha de contrarios, símbolos y metáforas. En ese manejo discursivo, Natalio asume el papel de intermediario que - como el chamán - conoce los dos mundos y luego de pasar una serie de sacrificios asume conciencia y busca restablecer el equilibrio e instaurar un mundo nuevo o un Quinto Sol. Pero en la intermediación que establece no va solo, ya que recupera tanto los valores culturales de su pueblo, como las propuestas hechas por el movimiento indígena mexicano y americano, pues para él, únicamente mediante la acción colectiva indígena y la participación de la sociedad hispanohablante, es posible construir la Amerindia y el México multiétnico del nuevo siglo.

NOTAS

¹ Natalio Hernández, "Pueblos indígenas: memoria oral, memoria escrita" en **In tlahtoli, in ohtli. la palabra, el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas**. México, Plaza y Valdés, 1998, p.127.

² Manuel Ríos Morales, "La formación de profesionistas indígenas" en **Movimientos Indígenas Contemporáneos en México**, México, CIIH-Porrúa, 1993, p.214.

³ Natalio Hernández, "La trascendencia del canto" en **Memoria y destino de los pueblos indígenas**, op.cit. pp.181-182.

⁴ Enrique Florescano, **Memoria Mexicana**, México, FCE, 1994, p.113.

⁵ Sobre las ideas cosmogónicas de los nahuas, consultar el texto de Mercedes de la Garza, **El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya**, México, UNAM, 1990.

⁶ Alfredo López Austin, "Cuerpos y rostros" en **Cuadernos Americanos No.33**, México, UNAM, 1992, p.156.

⁷ José Luis Martínez, **Nezahualcóyotl, vida y obra**, México, FCE, 1972, p.101.

⁸ Mercedes de la Garza, **El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya**, op.cit. p.67.

⁹ Ibid. p.40.

¹⁰ Víctor Linares Aguirre, "In tonacayo. Acercamiento al cuerpo humano en el contexto náhuatl clásico", en **Ce Acatl** Número 100, diciembre de 1998, pp.3-6.

¹¹ Enrique Florescano, **Memoria Mexicana**, op.cit. p.175.

¹² Marie-Odile Marión (Coordinadora), "Moma Tekilo: una experiencia ritual para la interacción social", en **Simbólicas**, México, Plaza y Valdés, 1997, p.89.

¹³ Enrique Florescano, **Memoria Indígena**, México, Taurus, 1999, p.43.

¹⁴ Sobre los mitos de creación y el pensamiento religioso náhuatl véase el libro de Laurette Séjourné, **Pensamiento y Religión en el México Antiguo**, México, FCE, Colección Lecturas Mexicanas No.30, 1984.

¹⁵ Ibid. p.83.

¹⁶ Ver el libro de Guillermo Bonfil Batalla, **Pensar Nuestra Cultura**, , México, Alianza Editorial, 1991.

¹⁷ Ibid. p.171.

¹⁸ Marie-Odile Marión, "Mito y cognición en el mundo náhuatl precolombino" en **Simbólicas**, op.cit. p.51.

¹⁹ José Luis Martínez, **Nezahualcóyotl vida y obra**.México, op.cit. p.95.

²⁰ Natalio Hernández, "La formación del escritor en lenguas indígenas", en **in tlahtoli, in ohtli la palabra, el camino**, op.cit. p.150.

CONCLUSIONES GENERALES

En todos los documentos analizados en esta investigación, podemos observar similitudes significativas en la manera de elaborar el discurso, en las categorías culturales que proyectan los autores, así como en el papel de intermediación que asumen y desde el cual se desplazan de un mundo cultural a otro, mientras instrumentan el tiempo y el espacio para trastocar el orden.

En ese límite o umbral en el que se sitúan, los intelectuales indios recuperan, redimensionan y redefinen la memoria colectiva fragmentada por la colonización en función de las necesidades del presente, se legitiman como pueblos originarios y proyectan el valor de la oralidad a través de un discurso ritual mediante el cual vinculan palabra y acción. La palabra es utilizada como arma de lucha, sea a través de la impugnación y la fuerza como en el caso de Natalio, Aucán y *La Declaración de Quito*; mediante el contraste entre armonía y agresión mediado por la oración como en el discurso de los líderes espirituales, o a través de la interacción y el rezo, manifestada en los textos de Rigoberta y *La Primera Cumbre de Pueblos Indígenas*.

Desde la relación orden-desorden y situados en un tiempo y un espacio potenciales, los autores pretenden superar la fragmentación provocada por la colonización y recuperar el equilibrio entre el todo y las partes a partir del principio de concentración-dispersión.

En los distintos documentos está presente la necesidad de romper el ciclo adverso de la dominación y de salir del mundo de abajo, mediante la lucha y la unidad de los pueblos indígenas, en alianza con otros sectores populares. Pero mientras en *La Declaración de Quito* la lucha indígena implica destruir para construir, lo que remite a rasgos culturales andinos, en el mundo maya y náhuatl -reflejado en autores como Rigoberta Menchú y Natalio Hernández- se observa la necesidad de construcción ante un mundo ya destruido. En torno a las alianzas también podemos observar que en el discurso andino hay una posición más endógena de la que son

excluidas algunas organizaciones indígenas por vincularlas al poder dominante, mientras en los autores mesoamericanos hay una posición más incluyente, aunque en todos los casos se observa una mitificación de sí mismos como salvadores del planeta.

A través de distintas estrategias discursivas los autores reivindican sus culturas, con la finalidad de argumentar y evidenciar que ellos son los portadores de un nuevo orden respetuoso de la naturaleza y la diversidad a partir de valores tradicionales como la reciprocidad, el respeto y el comunitarismo. Rescatan el valor de la tradición oral y al mismo tiempo algunos textos incorporan frases recuperadas del Popol Vuh, para mostrar la potencialidad de sus culturas.

Pero también recuperan conceptos de la cultura dominante que ellos consideran pueden beneficiar a sus colectividades y otorgarles un lugar digno en las sociedades nacionales y en el mundo globalizado. Así, podemos observar que en todos los textos se utiliza el concepto de pueblos indios o indígenas para reivindicar sus derechos colectivos y se recurre al derecho internacional para impugnar a los Estados nacionales, aunque en el texto de Aucán Wilkamán, que es abogado, el discurso del derecho es mucho más denso y se convierte en el pilar de la argumentación. Pretenden acceder a la modernidad y a la tecnología, pero al mismo tiempo buscan que sus tecnologías y conocimientos tradicionales sean valorados, estableciendo un vínculo entre tradición y modernidad, entre culturas indígenas y cultura occidental.

Impugnan la visión dominante del pasado estático y lineal y le oponen un pasado vivo y potencial, vinculado estrechamente con el presente y el futuro. A la memoria larga y cíclica indígena le oponen la memoria corta, coyuntural y lineal de los gobiernos y al mismo tiempo renombran, redimensionan y redefinen el tiempo y el espacio originales.

Al intentar trascender el ciclo de la dominación, los intelectuales indígenas recuperan en todos los casos símbolos nucleadores y "densos" que adquieren connotaciones particulares en función del autor o autores y de la cultura que proyectan, pero todos son instrumentados con la finalidad de conjurar el desorden actual y lograr el equilibrio. De esta manera, en *La Declaración de Quito*, se utilizan el

Quinto Centenario, el rayo y el Estado, los líderes espirituales recuperan a Abya Yala o la Madre Tierra y al Padre Sol. En *La Primera Cumbre de Pueblos Indígenas*, el símbolo nucleador es la montaña y en el de Rigoberta la milpa y la ceiba. Aucán recurre al árbol sagrado y Natalio Hernández a las fechas simbólicas del ciclo de la colonización, al árbol, a Amerindia y al concepto de "indio". Lo común de todos los símbolos recuperados por los intelectuales indios, es que aluden a la unidad y a la concentración de energía, memoria y poder. Observamos también que algunos símbolos son instrumentados a partir de la interacción con la cultura dominante y tienen una dimensión política más clara, como es el caso del Estado, el concepto indio, o el Quinto Centenario, mientras los otros remiten más a sus propias culturas, sustentadas en la relación con la naturaleza, como el árbol, la montaña, la ceiba, el rayo y la milpa, pero todos tienen en común la búsqueda de concentración para generar poder y trastocar el orden. Otro elemento a destacar es que los símbolos que representan a la naturaleza son instrumentados a partir de metáforas, expresadas en imágenes, sonidos o colores.

El tiempo, aunque en todos los casos responde a una concepción circular similar, es recreado y manipulado de distintas maneras, desde la necesidad de trascender el ciclo adverso de la dominación. Así, podemos observar que en *La Declaración de Quito* se recupera el tiempo de la colonización y se impugna el tiempo coyuntural de celebración del Quinto Centenario, pero también se habla de un tiempo de lucha corto, inscrito en un tiempo histórico de larga duración, que remite a la sociedad y al Estado Inca.

Los líderes espirituales recuperan el tiempo del origen en el que se mezcla el tiempo histórico, el tiempo de la colonización y el tiempo cósmico que engloba todo desde el presente, que todo lo permea porque es sagrado. Cuestionan también el pasado muerto manipulado por los gobiernos y le oponen un pasado vivo y dinámico.

En *La Cumbre de Pueblos Indígenas*, se articula el tiempo largo con el tiempo corto desde una concepción cíclica que vincula al presente con el pasado, al pasado con el futuro y al futuro con el presente y el pasado. Recurren también a la interacción de los ciclos (10 años, un año y un día), para potenciar su unidad y lucha.

Rigoberta en su texto se remite al tiempo y al espacio histórico del origen, al tiempo de la colonización que es mitad de un milenio y al tiempo corto de las luchas indígenas. Aucán recurre también al tiempo de la colonización para evidenciar sus continuidades y al tiempo coyuntural inscrito en un tiempo histórico que remite al tiempo milenario indígena.

Natalio se desplaza del presente al futuro, luego vuelve al presente para lanzarse hacia el pasado y vuelve de nuevo al presente para ir hacia el futuro, con la intención de trascender el ciclo adverso de los 500 años, a partir de una visión circular en la que los tiempos interactúan desde el presente. Instrumenta y potencia también el tiempo corto y lineal de lucha y movimiento. Cuestiona la visión dominante del pasado indígena estático y muerto y le opone un pasado vivo, en movimiento y potencial.

En todos los casos está presente la necesidad de renombrar y redefinir el tiempo y el espacio originales para consagrarlo de nuevo y legitimarse como pueblos en el presente para potenciar el futuro, lo que nos remite a una necesidad descolonizadora. Así observamos que América es resemantizada de varias maneras: Nuestra América, Amerindia, Abya Yala y Wallmapu. En el único documento donde no aparece América renombrada, es en la *Primera Cumbre de Pueblos Indígenas*, porque en ella participan líderes de todo el mundo. Pero el lugar donde se celebra el evento también es renombrado como B'okob' en lugar de Chimaltenango y a Guatemala como Iximuleew.

En ese ir y venir como intermediarios culturales, los intelectuales indios pretenden que los pueblos indígenas interactúen en igualdad de condiciones en las sociedades nacionales y accedan al poder, pero al mismo tiempo reivindican su autonomía.

El uso del pronombre “nosotros”, “nuestra” o “nuestros”, nos remite en todos los textos al sentido de pertenencia y legitimación frente al otro, pero también hace referencia a lo colectivo y a la identidad. En *La Declaración de Quito* y en el texto de los líderes espirituales, la reiteración del nuestra y el nosotros es mucho más densa, ya que en esos casos se evidencia la necesidad permanente de reafirmación frente al otro y de identificación hacia adentro, así como una postura más endógena.

Desde la visión dual de la realidad que se expresa en los textos y el papel de intermediarios que asumen, los intelectuales indios oponen vida a muerte, homogeneidad a diversidad, fragmentación a totalidad, pasividad a movimiento, falso a verdadero, ilegítimos a legítimos, tiempo cíclico a tiempo lineal, memoria larga a memoria corta, orden original a desorden actual, egoísmo a reciprocidad, comunicación a incomunicación, legítimos a usurpadores. El manejo de oposiciones en los distintos discursos, pretende reivindicar y legitimar a los pueblos indígenas y mostrar que ellos son los portadores de un nuevo orden.

Situados en la zona liminal, los autores de los documentos van de un mundo cultural a otro para establecer un puente de comunicación y reordenar el mundo desde las necesidades de los pueblos indígenas, pero en el caso de los líderes espirituales observamos un discurso mucho más marcado por lo religioso, que se manifiesta todo el tiempo en la oposición entre lo sagrado y lo profano y en la reivindicación de su propia espiritualidad. Pero al analizar los distintos documentos, no observamos una separación tajante entre el intelectual "tradicional" y el "moderno", ya que en los dos casos se asume de manera similar la reivindicación de sus pueblos y se recurre a las mismas estrategias discursivas mediadas por el ritual. Lo específico del texto de los líderes espirituales es el manejo especializado y recurrente del discurso religioso que siempre estuvo cruzando los otros discursos, entre ellos el de la opresión. Pero en los otros documentos observamos una visión del mundo también permeada constantemente por lo religioso, aunque se le da prioridad al discurso político y a las reivindicaciones sociales. Esto tiene que ver sin duda, con la especificidad de las culturas indígenas que tienen una visión de continuidad entre el ser humano, la naturaleza y el cosmos, a diferencia de la visión occidental que fragmenta la realidad y elabora discursos especializados, separados unos de otros.

En todos los documentos observamos también el papel de profesionales de la palabra que asumen los autores, así como el conocimiento y manejo que hacen de la otra cultura, con el fin de reivindicarse y trascender su posición de pueblos sujetos a la dominación. En este sentido, podemos observar que algunos líderes indígenas se mueven en distintos campos con la misma finalidad, como es el caso de Natalio Hernández, quien al mismo tiempo que se ha vinculado con organizaciones

indígenas, es profesionista, funcionario y poeta. En todos los intelectuales indígenas está presente la necesidad de reivindicación de sus culturas y desde distintos espacios trabajan por actualizarlas e insertarlas adecuadamente en las sociedades nacionales.

El discurso de la opresión, la resistencia, el compromiso y la liberación presente en todos los textos, remite al uso de conceptos de las ciencias sociales latinoamericanas y del derecho internacional, a la influencia de la teología de la liberación y a una postura ideológica sustentada en la búsqueda de un proyecto de sociedad incluyente, pluricultural y democrática que permita el acceso al desarrollo y a la participación política de los pueblos indígenas, pero al mismo tiempo les otorgue el derecho al territorio y a la autonomía.

El papel de la mujer es reivindicado en *La Declaración de Quito*, dentro del esquema dual masculino-femenino lo que permite recordar que en el movimiento indígena ecuatoriano el liderazgo de mujeres ha sido importante, pero donde más se proyecta la necesidad de una democracia que incluya a la mujer y a la naturaleza - con sus manifestaciones femeninas como la madre tierra - es en el texto de Rigoberta Menchú, quien en posteriores escritos incorporará en su discurso la reivindicación de género. En torno al trabajo de Rigoberta me parece necesario señalar que es en su escrito y en el de la *Cumbre de pueblos indígenas*, donde más se expresa la necesidad de un intercambio armónico entre culturas y de un mundo en paz construido a partir de la lucha cotidiana, mientras que en los otros textos, en mayor o menor medida se da prioridad a un discurso fuerte y guerrero para transformar y recomponer el mundo.

Los intelectuales indios están conscientes de la lucha permanente que hay que entablar para lograr mejores condiciones para sus comunidades, por eso observamos que en todos los documentos se hace énfasis en la necesidad de la organización y de la unidad de los pueblos indígenas para superar el ciclo de la dominación y se elaboran una serie de demandas y propuestas concretas que ayuden a trascender las condiciones actuales. Se asumen como portadores y sustentadores de un nuevo orden, pero plantean la necesidad de las alianzas con otros actores y sectores populares no sólo de América, sino del mundo entero. Igualmente, se enfrentan al

poder dominante, a través de una crítica permanente a los colonizadores, a los Estados nacionales, a las Iglesias dominantes, a los gobiernos y a las trasnacionales.

Insertos en un mundo globalizado, los intelectuales indios que elaboraron los documentos analizados en este trabajo, van y vienen del micro al macro espacio para recomponer un mundo que diagnostican como cada vez más depredado y buscan trascender los espacios locales y regionales con la finalidad de lograr la armonía mundial y cósmica.

En todos los textos, los autores cuestionan al pensamiento abstracto de la cultura dominante y lo oponen al pensamiento indígena que vincula palabra y acción. También desde esa perspectiva, cuestionan la incongruencia de los gobiernos y los Estados nacionales entre el decir y el hacer, porque en las culturas indígenas lo que se dice se hace. Son impugnadas también las políticas parciales de los gobiernos latinoamericanos que no toman en cuenta la diversidad indígena y les oponen demandas integrales que contemplan el pleno desarrollo económico, político, social y cultural de los pueblos indios. Llaman a la reinterpretación y readecuación de las historias nacionales a partir de la reconstrucción de la memoria de sus pueblos, rescatan el valor de sus lenguas y de sus culturas y demandan acceso al poder y representatividad política a partir de sus propias formas organizativas.

Podemos observar en el discurso de estos intelectuales o pensadores como ellos se llaman, que a partir de una cosmovisión específica se desplazan a la cultura dominante para cuestionar y demandar, pero también para retomar los conceptos que consideran pueden potenciar a sus propias culturas. Polemizan con el poder dominante y con las entidades que lo representan a partir de una visión del mundo que ellos consideran es portadora de valores y tienden puentes entre un mundo y otro para construir un proyecto democrático pluricultural.

La mitificación de sus valores culturales que se observa en los textos, sin duda tiene que ver con una dinámica de resistencia ante lo que ellos perciben como cinco siglos de dominación, de estar en el abajo, invisibles y devaluados y responde al deseo de ser escuchados y respetados por las sociedades nacionales. Esa actitud descolonizadora los lleva a rescatar lo mejor del pasado originario indígena y a redefinir su memoria colectiva en función de las necesidades del presente de sus

pueblos, y en permanente diálogo e interacción con el pensamiento crítico actual que cuestiona los valores dominantes y busca articular proyectos alternativos democráticos.

Pero, a diferencia de los especialistas latinoamericanos, que elaboran su discurso desde el interior de un debate académico que busca articularse con la diversidad social, los intelectuales indios estudiados muestran la organicidad con sus pueblos y la pertenencia a un nosotros que es reivindicado constantemente. Esta posición sin duda tiene que ver con la visión comunitaria de las culturas indígenas, pero sobre todo con su participación en organizaciones y con las distintas formas de lucha que han asumido. Esto no significa que los intelectuales indios no corran el riesgo de ser cooptados por el poder o de perder su identidad cultural para diluirse en la cultura dominante, como les pasa a muchos indígenas que se desplazan de sus comunidades de origen. Incluso hay profesionistas indígenas que aprovechan su origen étnico para sacar beneficios personales y recibir apoyo de organismos internacionales o de Organizaciones no Gubernamentales, por lo que son cuestionados por los movimientos indígenas.

Podemos observar que Natalio, Rigoberta y Aucán pertenecen a organizaciones indígenas en sus países y desde ahí se desplazan de lo local a lo nacional y a lo global e irrumpen en instancias y en foros internacionales para convertirse en promotores de iniciativas mundiales y en defensores de los derechos colectivos de sus pueblos, pero al irrumpir constantemente en espacios públicos no están exentos de ser sujetos de críticas, halagos y polémica, tanto por parte de los mismos indígenas, como por otros grupos sociales o dentro de los espacios académicos.

La emergencia de intelectuales vinculados a organizaciones no es privativo de los grupos indígenas. Los últimos años se puede observar en distintas organizaciones de la sociedad civil la irrupción de líderes que, formados como especialistas en ciencias sociales dentro de las universidades, buscan recuperar desde dentro sus propias potencialidades sin necesidad de mediadores externos, con la idea de construir proyectos propios a partir de sus necesidades colectivas.

Es importante también tomar en cuenta que los intelectuales indios al ser “pensadores” de sus pueblos y al situarse como intermediarios o puentes culturales entre un mundo y otro, recuperan en el discurso los elementos culturales y los valores que ellos consideran son potenciales para construir sociedades más justas, pero que en última instancia no expresan la complejidad del pensamiento indígena ni dan cuenta de las contradicciones que afloran en el interior de sus comunidades, entre las mismas organizaciones e incluso en las reuniones previas a la redacción de los documentos y que tiene que ver con la disputa por los liderazgos, pero también con la fragmentación en que se encuentran en su condición de culturas sometidas.

Como observadora de varios congresos indígenas locales, nacionales e internacionales he podido constatar diversos mecanismos que entran en juego en las reuniones. Están por un lado las diferentes experiencias que los líderes indígenas ponen en común y que los lleva a constatar las similares condiciones sociales en que se encuentran, también se expresan distintas formas de conciencia y de posturas ante las problemáticas de sus comunidades y pueblos, en algunos casos más locales se expresan las contradicciones internas o entre los distintos grupos étnicos. Otra característica observada y que se manifiesta en menor medida, es la autocrítica de algunos líderes hacia prácticas y actitudes que consideran son negativas para sus pueblos, y en algunos casos hay una posición de rechazo a organizadores o participantes externos que pretenden influir en las reuniones, manifestada en el uso de sus lenguas para llegar a acuerdos propios y defender su autonomía frente a los otros.

Pero en última instancia, los autores de los documentos analizados, al construir su discurso en la zona liminal preñada de ritual, que implica el paso de una cultura a otra, en el parteaguas de los 500 años, los líderes indígenas buscan redefinir su identidad colectiva, e instrumentan conceptos, valores y símbolos que los cohesionen para hablarle a los otros y generar poder. Por otra parte, al recurrir al uso del español como vehículo de comunicación, los autores nos ofrecen un discurso mediado por una lengua que no es la propia, pero el idioma dominante, como ellos mismos lo señalan, es recuperado como arma de batalla y como puente para mostrar

la potencialidad de sus culturas y contribuir a la construcción de sociedades democráticas que dignifiquen a los pueblos indígenas.

Para finalizar, queremos recalcar que en todos los documentos analizados se expresa claramente la consciencia de que sólo la lucha permanente de las organizaciones indígenas y de sus líderes, en alianza con otros grupos y sectores sociales permitirá construir un nuevo proyecto de nación sustentado en la igualdad y en el respeto a la diferencia. Como nos dice Natalio Hernández

Habría que reconocer que las organizaciones indígenas, a través de los nuevos intelectuales indios, iniciaron una lucha de reivindicación étnica que está tocando fondo, cuyos efectos sociales habrán de conocer las generaciones del siglo XXI. Con ello, el movimiento indio, habrá contribuido a superar el trauma de la Conquista, para dar paso a una nueva sociedad descolonizada y fortalecida en su propia identidad; un nuevo proyecto histórico en el que la presencia india constituya la base de una nación lingüística y culturalmente plural. Por ello, habrá que estar atentos a este devenir histórico de los pueblos indios; no en vano algunos estudiosos han apuntado que el siglo XXI será el siglo de las minorías étnicas nacionales.¹

¹ En el artículo "Las organizaciones indígenas: ¿autonomía o dependencia?", en el libro *In tlahtoli, in ohtli la palabra, el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas*, México, Plaza y Valdés, 1998, p.34.

DOCUMENTOS

DECLARACIÓN DE QUITO

*Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios*¹

El Encuentro Continental 500 años de Resistencia India con representantes de 120 naciones indias, organizaciones internacionales y organizaciones fraternas, reunidas en Quito del 17 al 21 de Julio de 1990, *declaramos* ante el mundo lo siguiente:

Los Indios de América no hemos abandonado jamás nuestra constante lucha contra las condiciones de opresión, discriminación y explotación que se nos impuso a raíz de la invasión europea a nuestros territorios ancestrales.

Que nuestra lucha no es un mero reflejo coyuntural por la recordación de los 500 años de opresión, que los invasores, en contubernio con los gobiernos "democráticos" de nuestros países quieren convertir en hechos de celebración y júbilo. No obstante, los pueblos, nacionalidades y naciones indias estamos dando una respuesta combativa para rechazar esta "celebración", basada en nuestra identidad, la que debe conducirnos a una liberación definitiva.

La lucha de nuestros pueblos ha adquirido una nueva cualidad en los últimos tiempos. Esta lucha es cada vez menos aislada y más organizada.

Ahora estamos plenamente conscientes de que nuestra liberación definitiva sólo puede expresarse como pleno ejercicio de nuestra autodeterminación

Nuestra unidad se basa en este derecho fundamental. Nuestra autodeterminación no es una simple declaración.

Debemos garantizar las condiciones necesarias que permitan su ejercicio pleno; y éste debe expresarse, a su vez, como plena autonomía para nuestros pueblos. Sin autogobierno indio y sin control de nuestros territorios, no puede existir autonomía.

Lograr este objetivo es tarea principal de los pueblos indios, sin embargo, a través de nuestras luchas, hemos aprendido que nuestros problemas no son distintos en muchos aspectos de los de otros sectores populares; por lo tanto, estamos convencidos de que tenemos que marchar junto a los campesinos, obreros, a los sectores marginados, junto a los intelectuales comprometidos con nuestra causa, para destruir el sistema dominante y opresor y construir una nueva sociedad, pluralista, democrática y humana, en donde se garantice la paz.

¹ Versión tomada del libro compilado por Héctor Díaz Polanco, *Etnia, clase y nación en América Latina*, México, CNCA, pp, 389-392

Que en los actuales Estados Nacionales de nuestro continente, las constituciones y las leyes son expresiones jurídico-políticas que niegan nuestros derechos socioeconómicos, culturales y políticos.

De ahí que en nuestra estrategia general de lucha, consideramos prioritario exigir las modificaciones de fondo, que permitan el ejercicio pleno de la autodeterminación a través de gobiernos propios de los pueblos indios y del control de nuestros territorios.

No son suficientes las políticas parciales de tipo integracionista, etnodesarrollista y otras prácticas aplicadas por los entes gubernamentales. Por esa vía no se resolverán nuestros problemas.

Es necesaria una transformación integral y a fondo del Estado y la sociedad nacional; es decir, la creación de una nueva nación.

En este Encuentro ha quedado claro que el derecho al territorio es una demanda fundamental de los pueblos indígenas del continente. Sin embargo este derecho no podrá darse si no se garantiza el derecho a la territorialidad.

Basados en las reflexiones anteriores, las organizaciones reunidas en el Primer Encuentro Continental de Pueblos indios reafirmamos:

1. Nuestro rotundo rechazo a la celebración del Quinto Centenario. Y el firme compromiso de convertir esta fecha en ocasión para fortalecer nuestro proceso de unidad y lucha y lucha continental hacia nuestra liberación.
2. Ratificar nuestro indeclinable proyecto político de autodeterminación y conquista de nuestra autonomía, en el marco de los Estados Nacionales, bajo un nuevo orden popular, respetando la denominación con que cada pueblo determine su lucha y proyecto.
3. Afirmar nuestra decisión de defender nuestra cultura, educación y religión como bases fundamentales de nuestra identidad como pueblos, recuperando y manteniendo nuestras propias formas de vida espiritual y convivencia comunitaria, en íntima relación con nuestra madre naturaleza.
4. Rechazamos la manipulación de organizaciones sin representatividad indígena que usurpan nuestro nombre en favor de intereses imperialistas y vinculadas a los sectores dominantes de nuestras sociedades, al tiempo que afirmamos nuestra voluntad de fortalecer nuestras propias organizaciones, sin exclusiones ni aislamientos del resto de las luchas populares,
5. Reconocemos el importante papel jugado por la mujer indígena en las luchas de nuestros pueblos. Comprendemos la necesidad de ampliar la participación de la mujer en nuestras organizaciones y reafirmamos la lucha conjunta de

hombre y mujer en nuestros procesos de liberación, cuestión clave en nuestra práctica política.

6. Los pueblos indios consideramos vital la defensa y conservación de los recursos naturales, actualmente agredidos por las transnacionales. Estamos convencidos que esta defensa será real si los pueblos indios son los que administren y controlen los territorios donde habitan, bajo principios propios, organizativos, y formas de vida comunitaria.

7. Impugnamos los marcos jurídicos de las naciones que son fruto del proceso de colonización y neocolonialismo. Pues buscamos un Nuevo Orden Social que acoja nuestro ejercicio tradicional del Derecho Consuetudinario, expresión de nuestra cultura y formas de organización.

Demandamos nuestro reconocimiento como pueblos en el marco del Derecho Internacional, cuestión que exigimos sea incorporada en los respectivos Estados Nacionales.

8. Denunciamos que los pueblos indios somos víctimas de la violencia y persecución, todo lo cual constituye una flagrante violación de los derechos humanos. Por tanto exigimos respeto a nuestro derecho a la vida, a la tierra, a la libre organización y expresión de nuestra cultura. Al mismo tiempo demandamos la excarcelación de todos nuestros dirigentes políticos, el cese de la represión y la indemnización por los daños causados.

Las organizaciones indias participantes en este Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, manifestamos nuestro reconocimiento y agradecimiento a las hermanas organizaciones ecuatorianas por sus esfuerzos encaminados al buen termino de este importante evento.

Queremos expresar nuestra solidaridad con la lucha del pueblo indígena ecuatoriano por la libertad y la democracia. Nuestras acciones por tanto deben estar orientadas a fortalecer nuestras organizaciones de base y lograr mejores niveles de coordinación y comunicación con todos los sectores populares.

La campaña continental 500 Años de Resistencia Indígena y Popular debe ser potenciada con la participación de todas nuestras organizaciones para que logremos constituirnos en una fuerza alternativa. La respuesta a 1992 debe ser la Unidad y la movilización.

Nuestra campaña debe articularse rigiéndose por el principio de solidaridad con todas las luchas de liberación de los pueblos y por impulsar relaciones multilaterales a nivel internacional.

DECLARACIÓN DE LOS LIDERES ESPIRITUALES DE LOS PUEBLOS DE ABYA YALA ²

Los representantes de las nacionalidades indígenas: Maya Kacchikel, Maya Quiché, Ñañú-Otomí, Kuna, Náhuatl, Tarahumara, Guaymí, Teribe, Aimara, Quechua, Innu, Cherokee, Chiquitano, y de las culturas Afro-Caribeña y Afro-brasileña, con ocasión de la celebración del Año Nuevo en Tiahuanaco, a 500 años de saqueo, profanación e invasión colonial, y reunidos en el Encuentro Mundial de Embajadores Religiosos, exponemos, declaramos y demandamos:

1. Nuestra Historia

1.1. En el proceso histórico, nosotros, habitantes originarios de Abya Yala desde Alaska hasta la Tierra de Fuego, desarrollamos un sistema de vida y concepción del mundo en donde se mantenía el equilibrio en la relación hombre-sociedad-naturaleza, caracterizada por la reciprocidad y la redistribución.

Nuestra concepción se traducía en una convivencia armónica y en un profundo respeto a las diferencias. El padre sol, la luna y los astros eran parte misma de una totalidad donde el orden y el equilibrio imperaban.

Nuestro respeto a la vida y a la muerte, como el ciclo vital, era igual para las aves, los peces, las estrellas, los lagos, los cerros, los volcanes, las montañas, las lagunas, los ríos, las rocas, el viento y la vegetación de todo tipo.

Nuestra propuesta es cosmo-céntrica. Decimos: todo tiene vida y todo genera vida, porque la vida es energía.

1.2. En el proceso colonial, con la invasión y saqueo se produjo la ruptura de nuestro sistema de vida y se impulsó la religión euroasiática, sin respetar la diferencia, fundándose en la ideología de que los que habitábamos estas sagradas tierras no teníamos alma.

Se ejerció el genocidio y etnocidio, primero por la implantación de las reducciones, encomiendas, mitas y obrajes, y luego por medio de la inquisición: al norte con el protestantismo y catolicismo y al sur con el catolicismo.

Este cristianismo, al margen de sus valores intrínsecos, sustentado por países hegemónicos e imperialistas, sirvió de sustento para consolidar la dominación y explotación.

² Tomado del *Anuario Indigenista*, Vol. XXXI, México, 1992, Instituto Indigenista Interamericano pp.411-417

Nuestros recintos sagrados familiares y nuestros centros ceremoniales comunales fueron profanados, saqueados hasta el punto de construir sobre ellos sus templos y capillas.

Nuestros sabios fueron torturados, perseguidos masacrados; fueron considerados brujos y hechiceros, satánicos, idólatras y sacrificadores de vidas humanas, condenándolos a sobrevivir en la clandestinidad. De igual manera, nuestros libros sagrados, símbolos y códices, cuando no destruidos, fueron expropiados y trasladados fuera de nuestro Abya Yala. Nuestro oro, plata y piedras preciosas robadas. Nuestro territorio usurpado.

1.3. El proceso llamado independentista no alteró el esquema colonial. Al contrario, en el período republicano las relaciones de dominación colonial se rearticularon y sofisticaron. Se fragmentó nuestras naciones ancestrales, se dividió nuestro Abya Yala, se impusieron fronteras creando lo que hoy se llaman países.

La mentalidad de los herederos de los colonizadores en los países de esta nueva fase histórica fue homogeneizante y racista.

2. Nuestra realidad

En nuestra Abya Yala las iglesias católicas y evangélicas son las predominantes. Nuestras religiones originarias siguen sometidas a la clandestinidad y amenazadas de ser integradas a las religiones dominantes.

Por las imposiciones psicológicas e ideológicas vigentes, y por las actitudes paternalistas, la mayoría de los indígenas son declarados oficialmente católicos o evangélicos. Muchas veces el accionar de nuestros hermanos indígenas en el seno de las iglesias y al interior de las religiones es rechazado y estigmatizado.

Nosotros tenemos una potencialidad espiritual cósmica, social, política, pero no tenemos potencialidad económica a causa de la usurpación, la explotación y el despojo de nuestras riquezas y de nuestra identidad. Por eso nos tratan como pueblos que no tenemos cultura y menos aún civilización. Históricamente hemos sido obligados a pagar tributos y diezmos a las iglesias.

Hay una invasión religiosa actual en los pueblos originarios y afroabya-yalenses, utilizando nuestras vestimentas, instrumentos musicales ancestrales y cantos sagrados, en ceremonias religiosas de iglesias.

Al interior de nuestras nacionalidades indígenas tenemos nuestros centros ceremoniales, nuestras deidades, nuestros propios ritos, nuestras huacas, *g'álpul*, y otros nombres sagrados, nuestro *terreiro de candomblé* y

vudú, y no iglesias, porque nosotros comprendemos a la religión occidental como algo foráneo que no responde a nuestra cosmovisión.

Nuestras deidades siempre se han articulado en relación con la madre tierra y el padre sol y demás elementos del cosmos. El sol es nuestra energía universal, única, absoluta.

Occidente nos impuso un sistema alienante y retrógrado que trata de perpetuarse por medio de los gobiernos actuales, los cuales, a través del sistema capitalista y foráneo, niegan nuestra autodeterminación. Han intentado eliminarnos psíquica, espiritual y físicamente por medio de la imposición ideológica de culturas ajenas a nuestro ser cósmico de Abya Yala.

Pero mantenemos nuestra espiritualidad, nuestras raíces milenarias, nuestros pensamientos prácticos, reflejados en la sabiduría cósmica.

No somos románticos, ni mucho menos nostálgicos, tampoco nos mueve el revanchismo al tratar de dar vigencia a nuestra espiritualidad y nuestras culturas, porque creemos profundamente que la sabiduría de las naciones originarias es factor preponderante para la salvación de nuestro planeta y de toda la humanidad, sin egoísmos, porque nuestra espiritualidad originaria y afro-abya-yalense, se cimienta en el equilibrio, en la complementación, en la identidad y en el consenso.

Las grandes fronteras que nos dividen son la falsa democracia, las naciones artificiales, los gobiernos de turno ya sean de derecha, centro, izquierda o ultras que conservan el sistema opresor dominante. Porque nosotros los originarios de la sagrada Abya Yala hemos sido, somos y seremos teocráticos, cosmocéntricos, con un respeto profundo al macro y al micro-cosmos.

En Brasil, como en toda Abya-Yala, a pesar de la colonización y la esclavitud a que fueron sometidas las culturas originarias y las provenientes de África, éstas si expresan vivamente en toda la sociedad, ya sea en centros indígenas o *terreiros de camdomblé* y otras manifestaciones de espiritualidad afro-brasileñas; y hoy estos centros ceremoniales son solicitados y frecuentados por gran parte de la sociedad brasilera, incluyendo negros y no negros, pobres y no pobres.

Afirmamos que aún en la actualidad se practica el etnocidio, el genocidio, el ecocidio y hasta el deicidio, por medio de los cuales se continúa matando a las culturas, los hombres, la naturaleza y a dios mismo.

El etnocidio se realiza por medio del lavado cerebral desde el sistema dominante y se consolida con el consumismo, motor del sistema capitalista vigente, destruyendo además nuestra calidad de vida tanto a nivel físico como espiritual.

Actualmente se dan también nuevas estrategias en las religiones dominantes: por ejemplo, la creación de las llamadas: Pastoral Indígena Evangélica, Pastoral Indígena Ecuménica, Pastoral Afro-Americana; se prepara agentes de pastoral, catequistas indígenas, predicadores evangélicos indígenas; se implementa la “nueva evangelización” que no es más que otra forma de invasión, más sofisticada, contra nuestra espiritualidad originaria, como nueva forma de extirpación de idolatrías.

Sin embargo, valoramos los esfuerzos de hermanos que por ser coherentes y comprometidos con la autodeterminación de los pueblos indios son perseguidos al interior de sus propias iglesias.

Exigimos hoy que tengamos el respeto mutuo, independientemente del lugar que se nos ha impuesto en la sociedad dominante. Acumulamos sobre nosotros cinco siglos de dominación y de irrespeto, y a pesar de esto siempre hemos sido respetuosos de las iglesias y religiones impuestas.

En síntesis, vemos que nuestra espiritualidad originaria supervive en el marco de la prolongación del colonialismo y de la evangelización. Hoy esa prolongación se hace neocolonialismo y “nueva evangelización” al interior del mismo sistema capitalista. Y hoy la re-evangelización tiene muchos colores en una sola propuesta: “la cristiana”; estos colores son: católicos, evangélicos, metodistas, luteranos, mormones, testigos de Jehová, adventistas, entre otros.

La propuesta católica se redefine en la Carta Encíclica Pastoral llamada *Centecimus Annus* que replantea la doctrina social cristiana como nueva modalidad de etnocidio para unos nuevos 500 años de agresión a nuestra identidad.

Proseguimos y proseguiremos la lucha por la autodeterminación política y espiritual de nuestros pueblos originarios,

3. Nuestro pensamiento

Estamos convencidos de que una evaluación histórica sería nos dará la posibilidad de poder comprender nuestra situación actual, para luego poder proponer algunas alternativas de cambio y de afirmación de nuestras concepciones espirituales.

La historia siempre ha sido y es la parte vital para abrir un proceso de cambio.

Nuestra espiritualidad encierra en su cosmovisión el concepto de la MADRE TIERRA Y el PADRE SOL que resumen en su significado la materia, el tiempo y el espacio.

Con la llegada de los occidentales se destruye el respeto y la hermandad de los unos con los otros, el respeto a la naturaleza y a la madre tierra, y como resultado de este irrespeto se dividen los pueblos, se crea fronteras, se rompe la armonía y el equilibrio del cosmos, el concepto de MADRE TIERRA y PADRE SOL es enterrado en el olvido, y como consecuencia lógica, las civilizaciones originarias con sus prácticas milenarias caminamos a un desconocimiento y autodesprecio de lo nuestro y a una pérdida de nuestra identidad.

Después de 500 años de saqueo y robo, de imposición religiosa, política, económica y militar, estamos buscando nuevamente la unidad dentro de la diversidad. Por otro lado, estamos buscando la forma de generar un proceso de autoreconstrucción de lo nuestro desde nuestra espiritualidad y con nuestros propios conceptos filosóficos ancestrales y prácticos.

Somos conscientes del daño que causa a nuestros hijos el contacto con las escuelas, colegios y universidades dirigidos desde la cultura dominante, puesto que la educación no respeta nuestra identidad sino que la destruye en lo más profundo de la conciencia.

Estamos en la hora de luchar por la integralidad de las relaciones hombre-naturaleza-cosmos. Por lo tanto exigimos:

- La devolución de nuestros territorios ancestrales
- La desprivatización y desmercantilización de nuestros lugares sagrados y ceremoniales, y el derecho a que sean resguardados y administrados por nuestros propios pueblos originarios.
- El derecho a la autodeterminación política y económica de nuestros pueblos.
- El profundo respeto a la práctica de nuestra espiritualidad, base y núcleo vital de nuestra organización económica, política, social y educativa.
- Respeto y valoración de nuestra milenaria práctica ecológica: salud y medicina de la madre tierra y sus elementos componentes que en occidente llaman medio ambiente.
- La no utilización de nuestros símbolos y nombres sagrados para fines comerciales, propagandísticos, mercantiles, militares, armamentistas, y folclóricos.

Esto será posible cuando, por la fuerza de nuestra práctica cultural y espiritual, los gobiernos, las iglesias y religiones reconozcan los valores de la identidad de nuestros pueblos y su potencialidad transformadora de nuestra espiritualidad. Esto es lo que espera la humanidad sumida en la peor crisis económica y espiritual. Es nuestro desafío devolver al mundo los valores y la

esperanza de un nuevo amanecer. "QUE AMANEZCA, QUE LLEGUE LA AURORA" (Popol Wuh, libro sagrado de los Maya).

En este Encuentro Mundial de Embajadores Religiosos, celebrado en la sagrada tierra de Abya-Yala y teniendo como sede-anfitrión el QULLASUYO, hemos sido honrados con la participación respetuosa de hermanos de las religiones, hindú, brahama, islam, budista, shintoista, judía e iglesias cristianas, católica y evangélica, y hemos recibido su solidaridad a nuestros planteamientos.

4.Propuestas

Luego de nuestra exposición y declaración, proponemos:

4.1. Pedir a los gobiernos, iglesias, instituciones y partidos políticos el cese del proselitismo al interior de nuestras comunidades indígenas.

4.2. Que se respete la integridad de nuestra cosmovisión y de nuestras prácticas espirituales.

4.3. Que se dé seguimiento al diálogo entre las religiones e iglesias sobre la base del respeto mutuo.

4.4. Que no se utilice a nuestra espiritualidad originaria para implantar otras religiones.

4.5. Realizar un trabajo de depuración de nuestra espiritualidad, en base a la sabiduría de nuestros consejos y ancianos.

4.6. Que las religiones no se definan como las únicas portadoras de la verdad y de la salvación, posición nociva para el desarrollo del dialogo constructivo.

4.7. Exigir la devolución de nuestros lugares sagrados y ceremoniales. Que estos centros estén bajo la protección y administración de nuestras autoridades originarias.

4.8. Nuestro permanente esfuerzo debe encaminarse al rescate global de nuestra cosmovisión. Que trabajemos por la reunificación de todos los aspectos de nuestra vida y de nuestras nacionalidades en su integridad.

4.9. Establecer en toda nuestra sagrada Abya Yala, consejos de sabios y sacerdotes originarios: *yatiris, amautas, kallawallas, altomizayoks, shamanes, shailas, jaimanás, sukias, ajg`ijs, ajawas, yachacs...* a fin de que recuperen los ritos y ceremonias de la sabiduría ancestral, y que la compartan con los más jóvenes. Solicitar a nuestros ancianos un trabajo de equilibrio y unificación en toda Abya Yala, pues únicamente ellos pueden calmar la sed de sabiduría que tenemos.

En este sentido celebramos la creación del Consejo Qulla del Saber Ancestral, constituido en Qullasuyo en el marco de este encuentro, y decidimos rescatarlo como ejemplo para nuestros pueblos.

4.10. Redactar una carta al Parlamento Europeo exigiendo de cada uno de sus gobiernos la devolución de todo lo saqueado: nuestros textos y reliquias sagradas, nuestro oro, plata y piedras preciosas, códices y más elementos sagrados para nuestros pueblos.

4.11. Frente a la muerte lenta de nuestros pueblos por la extorsión de la deuda externa, exigir al Banco Mundial, al Fondo Monetario Internacional, a los gobiernos de los países europeos, al Vaticano, al gobierno de Bush, y demás organismos financieros, la indemnización a nuestra Abya Yala.

4.12. Para el seguimiento de este primer esfuerzo vemos la necesidad de iniciar una coordinación permanente entre los sabios de nuestras nacionalidades indígenas.

4.13. Ser consecuentes con nuestras propuestas, declaraciones, demandas y acuerdos, asumiendo un compromiso personal en la vida cotidiana con todo lo que significa nuestra relación hombre-naturaleza-cosmos.

4.14. Alertar a todas las organizaciones indígenas de Abya Yala sobre el plan de España, los gobiernos nacionales y la República Dominicana, de llevar a nuestros ancianos y ancianas a fin de realizar un festival-show sobre nuestra espiritualidad y así justificar el llamado "encuentro de dos mundos", "encuentro de dos culturas".

4.15. Hacer todos los esfuerzos para dar esta Declaración la mayor difusión al interior de nuestras nacionalidades y publicar en todos los medios de comunicación posibles, en la dimensión de los cuatro puntos cardinales del globo terrestre.

Que el corazón del saber y el equilibrio que sostiene nuestra espiritualidad animen nuestro trabajo y lucha milenarios.

Es dado en Qullasuyo, el 24 de junio de 1992

PRIMERA CUMBRE DE PUEBLOS INDIGENAS

*Declaración de B'okob' (Chimaltenango)*³

En B'okob' (Chimaltenango), territorio de los mayas kaqchikeles en el martirizado y heroico pueblo de Iximuleew (Guatemala), hoy bajo un Estado de Emergencia, realizamos la Primer Cumbre Mundial de los Pueblos Indígenas, del 24 al 28 de Mayo, con representantes venidos de los cuatros lados del mundo, atendiendo la convocatoria de nuestra hermana Rigoberta Menchú, Premio Nobel de la Paz y Embajadora de Buena Voluntad del Año Internacional de los Pueblos Indígenas, en representación del Secretario General de Naciones Unidas.

Durante esta I Cumbre, que se realizó como parte de las conferencias satélites de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos que tendrá lugar en Viena del 14 al 25 de junio de 1993, juntamos nuestras palabras, pensamientos, proyectos y acciones en favor de la vida y la paz del mundo.

Al analizar la situación actual, constatamos que vivimos bajo los signos de la muerte, tales como: el recrudescimiento de la manifestación humana más irracional y perversa; el racismo: la destrucción ambiental que amenaza el futuro del planeta, la opulencia que se codea con la miseria, la búsqueda de la fortuna fácil que no se detiene ante nada y se ensaña con los más débiles, como lo testimonia el tráfico de niños; en suma: estamos frente a un desorden mundial que se traduce en una crisis global y sin precedentes.

A las puertas del siglo XXI, vemos con preocupación la sistemática violación de los derechos de los pueblos indígenas, el incremento de la violencia contra las mujeres y niños indígenas, las exclusiones en la toma de decisiones políticas, la discriminación y las distintas formas de explotación que mantienen los Estados y las corporaciones transnacionales sobre nuestros pueblos.

Frente a este panorama sombrío, las culturas milenarias que encarnan nuestros pueblos emergen como una voz de esperanza de un futuro más equilibrado y justo, como lo han demostrado a través de la historia. Queremos recuperar la salud de la madre tierra, y restablecer las relaciones igualitarias, de respeto mutuo y de solidaridad entre las personas, los pueblos y las distintas naciones del mundo.

A pesar de los avances que en los últimos años han tenido la voz y las demandas de los pueblos indígenas, aún es notable la desigualdad con que todavía se abordan sus problemas, tanto a nivel nacional como internacional.

³ Documento fotocopiado, sin edición, proporcionado por la Oficina de Rigoberta Menchú, mayo 27 de 1993

Como resultado de esta situación, las Naciones Unidas han establecido varios instrumentos para promover los derechos específicos de los pueblos indígenas, sin embargo, hay varios Estados que aún no los han podido ratificar y otros que lo han hecho solo formalmente. A la postre, se ha logrado superar la marginación de los pueblos indígenas.

Si bien la declaración del Año Internacional de los Pueblos Indígenas constituyó un paso importante, en los hechos se ha mostrado insuficiente para que efectivamente se desarrollen las “nuevas relaciones” que propugnaba.

En consideración a esta situación, la I Cumbre de Pueblos Indígenas resuelve:

1. Establecer la DÉCADA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS de 1994 al 2003, y exhorta a las Naciones Unidas a endosarla.
2. Reafirmar el derecho de los Pueblos Indígenas a su desarrollo político, económico, social y cultural con base en su plena participación en la toma de decisiones y en su autodeterminación.
3. Exhorta a los gobiernos que ratifiquen todos los instrumentos internacionales que promuevan el respeto a los derechos indígenas.
4. Propiciar la realización de cumbres nacionales de pueblos indígenas con el objetivo de fortalecer la unidad y las luchas de los pueblos indígenas.
5. Integrar el Alto Comisionado de los Pueblos Indígenas con el objeto de vigilar el respeto de los derechos de los pueblos indígenas.
6. El 10 de diciembre de cada año DÍA INTERNACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL MUNDO.

Hacer un llamado a las Naciones Unidas a ratificar, endosar y apoyar esta Declaración.

La Década Internacional de los Pueblos Indígenas se propone:

1. Sensibilizar a la humanidad sobre la realidad y perspectivas de los pueblos indígenas, desarrollando campañas de educación dirigidas tanto al conjunto de sociedad, como a los mismos pueblos indígenas para afirmar su identidad y derechos.
2. Exigir a las Naciones Unidas que apruebe la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, y la respectiva ratificación e implementación por parte de los Estados.

3. Solicitar a las Naciones Unidas la continuidad y fortalecimiento del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas como Comisión permanente para vigilar y asegurar el cumplimiento de los derechos señalados en dicha Declaración.
4. Instar a las Naciones Unidas, gobiernos y agencias multilaterales que garanticen y aseguren el acceso y participación de los delegados de los pueblos indígenas en las instancias de toma de decisiones.
5. Propiciar la realización de una campaña mundial contra el racismo creciente,
6. Alentar el fortalecimiento y el intercambio entre los pueblos indígenas.
7. Desarrollar sistemas más efectivos de comunicación e información entre los pueblos indígenas.
8. Propiciar el desarrollo humano de los pueblos indígenas.
9. Impulsar la formulación y aprobación de una convención para la eliminación de la discriminación de los pueblos indígenas.

Consideramos que esta Década no es solo de los pueblos indígenas, sino que constituye un esfuerzo orientado a buscar alternativas a los problemas que enfrenta el conjunto de sectores sociales políticamente marginados, económicamente explotados y culturalmente discriminados y colonizados.

Nuestros aportes para la construcción de un nuevo modelo de sociedad deben ser complementados con el apoyo y solidaridad de la sociedad, los Estados nacionales y los diferentes organismos internacionales, con el propósito de lograr el establecimiento de nuevas relaciones en un marco de convivencia plurilingüe y multiétnica.

Hermanos/as indígenas: desde la tierra de los jefes mayas Kahib'Imox y B'elejeb K'at, con la fortaleza, heroísmo y sabiduría de los que nos antecedieron, les hacemos un llamado para seguir consolidando nuestra unidad. Que nuestra lucha y energía se oriente, de aquí en adelante, en la formulación y realización de acciones que aseguren el desarrollo y el futuro de nuestros pueblos

B'okob' (Chimaltengo), 27 de mayo de 1993

NUESTRA AMERICA 500 AÑOS

Rigoberta Menchú⁴

En las últimas décadas de este siglo ha ido apareciendo cada vez más clara la lucha común que tenemos los pueblos indígenas de nuestra América. Cada país con sus particularidades, determinadas por la manera en que nos ha tocado resistir y sobrevivir, ha tenido que enfrentar la destrucción –cruenta o indirecta- a que hemos sido sometidos.

En muchas partes, tal vez en todas, es sobre las cenizas y restos de 500 años de políticas antipueblos indios que se ha ido levantando la milpa de la esperanza de indígenas y ladinos (mestizos) por construir una patria más sana, más humana y digna, de vida y de paz. Es claro también que la lucha y el esfuerzo contra la marginación y la inhumana explotación, no es sólo nuestra, sino de todos los oprimidos de ayer y hoy.

La injusticia sufrida durante 500 años nos ha ido hermanando a indios, mestizos, negros, obreros, campesinos, técnicos, profesionales. Y en este proceso de unidad, también hemos ido encontrando hermanos de otro mundo – del que llaman Primer Mundo- que se han resistido a identificarse con una historia de opresión y se han comprometido con un futuro distinto para nuestros pueblos.

Hemos mantenido nuestros pueblos, sus culturas y luchas desde nuestras comunidades destruidas; y hoy finalizando el siglo XX estamos, en medio de esfuerzos y sacrificios, llevando adelante nuestra lucha y gestión por mejores salarios en las fincas de agroexportación, por el derecho al trabajo, a la organización. Ofrendamos lo más rico de nosotros mismos a la construcción de la democracia, de la paz y de la justicia en nuestros países.

Los indígenas de hoy no podemos festejar la destrucción ni el sometimiento de nuestros antepasados; tampoco 500 años de “evangelización” llevada a cabo con la espada, salvo honrosos y conocidos casos. Es mejor reconocer la historia sin eufemismos. No podemos considerar la invasión europea simplemente como un *encuentro de dos mundos*. Este fue el inicio del colonialismo, y posteriormente la imposición de un sistema de explotación y expoliación, que hasta el día de hoy seguimos viviendo.

Sin embargo, este V centenario, más que establecer culpabilidades, debe de marcar el inicio de un proceso de construcción de condiciones para el verdadero encuentro histórico de todas las culturas de nuestra América, sobre

⁴ Publicado en el suplemento *El día latinoamericano*, el Lunes 20 de abril de 1992

las bases de igualdad, en un mundo tan terriblemente desigual, respeto mutuo, y cooperación para un desarrollo independiente.

Los indígenas hoy

Indudablemente nos interesa toda investigación que aporte luces sobre las culturas prehispánicas y sobre el proceso histórico que siguió a la “conquista de los pueblos indígenas”, como lo califican muchos; sin embargo insisto, cuando estamos apunto de finalizar el siglo XX tal conmemoración debe contemplar sobre todo la obligación del respeto a las culturas indígenas de hoy, y la consideración de sus esfuerzos. Es decir, que el V centenario debe ser el principio del fin de 500 años de opresión y discriminación para millones de habitantes de nuestro continente.

Para nosotros, los indígenas, debe traducirse como un proceso de autodescubrimiento y de lucha por la transformación de las sociedades de nuestra América. Así podremos contribuir con el conjunto de la humanidad y del aporte propio de nuestra riqueza y experiencia milenaria, lo que hace 500 años se cercenó y se nos impidió. No podemos verlo solamente como una recuperación cultural, sino como una lucha integral.

En el proceso de lucha que mantuvieron nuestros abuelos y que ahora continuamos nosotros, en cualquier rincón del continente americano y del mundo, un primer y esencial derecho que queremos reivindicar es hacer que se escuche nuestra voz como pueblos y no sólo en foros internacionales, en los que vamos teniendo presencia, sino fundamentalmente en el seno de nuestras propias sociedades y países. Queremos poner fin a 500 años de silencio.

Asimismo, para nadie es secreto la marginación que sufren nuestros pueblos, por lo que también exigimos el derecho al desarrollo, la ciencia y la tecnología, a usarlo y concebirlo como un patrimonio de todos los hombres y mujeres sobre la Tierra.

Igualmente es irrenunciable el derecho a la Madre Tierra, porque de ella dependen nuestras vidas y la continuidad de nuestra culturas. Defender nuestras tierras ancestrales, es luchar por trabajarlas y tener con qué trabajarlas para que florezcan y renueven nuestros campos. Este es nuestro compromiso como culturas indígenas con la conservación y defensa de la naturaleza. Hoy en día una de las máximas reivindicaciones de la Humanidad. En este sentido nuestra visión del desarrollo es integral y universal. Por eso la destrucción por los bombardeos de un pedacito de mi tierra maya, allá en el Quiché de Guatemala, debe ser una herida en la faz de Suecia, España o Japón. Como la destrucción de un niño en las calles de Brasil, es un dolor que debe recorrer por nuestras ciudades y pueblos.

Nuestra tierra y la madre naturaleza –como nuestras culturas- han sufrido en las últimas décadas la destrucción más sistemática e impune. Nunca antes

se destruyó tanto nuestros bosques, mares, ríos, cielo y tierra. Y no hay sentido humano que la detenga si no es la lucha de todos –indígenas, mestizos, trabajadores, religiosos, científicos, políticos, organismos internacionales-; todos los decididos a comprometernos en la conservación y defensa del medio ambiente y la madre naturaleza. El bien será para todos:

Finalmente, construir un futuro más justo, implica también que se nos respete irrestrictamente el derecho a la organización y unidad de nuestras comunidades, etnias y pueblos. Porque una sola Tierra nos dio la vida, una misma raíz poseemos, y el mismo sentido han tenido para todos los pueblos indios estos 500 años de resistencia. El reconocimiento de esa resistencia heroica es devolvernos la memoria histórica, dar inicio a nuevas historias nacionales en el continente llamado América, que constituye un mosaico de naciones multiétnicas en formación.

Una paz trabaja por todos

Los indígenas somos parte de los humanos y pueblos oprimidos, y nuestra lucha por la paz y la justicia no puede caminar sola. En cada país americano y del resto del mundo hay otros hermanos –indígenas o no-, con quien necesitamos compartir el compromiso de construir las bases de ese futuro más justo.

Los pueblos deben decidir su propio destino sobre la base de un modelo propio de desarrollo, y este hoy día no es posible sin la cooperación para un desarrollo independiente. Pero para que éste sea real, irreversible e integral, es necesario partir de la experiencia de los reiterados y frustrados intentos de desarrollo. Es necesario ubicar bien el verdadero motor y sujeto comunitario con el que hay que cooperar. Y para ello es indispensable edificar sobre las grandiosas experiencias de nuestros pueblos.

Es decir, además de una concepción propia de desarrollo es necesario tomar en cuenta que este destino no puede decidirse sin una verdadera democracia que tome en cuenta la diversidad cultural de los pueblos y sus experiencias de lucha y organización.

En la actualidad compartir la esperanza de un mundo mejor sin miseria, sin racismo y sin guerras, ni en el Oriente Medio, ni en mi región americana, ni en el Suroeste Asiático, ni en los Balcanes, ni en el Sur de Africa, es el primero de nuestros anhelos, frente al Nuevo Orden Internacional. Un mundo en paz, según las oraciones de nuestros antepasados, que llegue al corazón de la estructura social, económica y mental de la sociedad, pues es ahí donde tienen sus raíces y su historia los conflictos armados, como el de mi país; una paz firme, es decir, que aguante, y no sea producto de una coyuntura y de presiones externas. En fin nuestro anhelo es una paz trabajada por todos.

Ahora bien, hay gobiernos que siguen negando la historia y actúan atropellándonos de la misma manera que la hicieron con nuestros antepasados. Todos los derechos enumerados anteriormente se tienen que traducir en la plena participación política, económica, social y cultural de los indígenas, formando parte activa en la toma de decisiones sobre su destino y del país al cual pertenecen.

Guatemala esta en el centro de la América india y es uno de los pueblos del continente más sometido a la fragmentación cultural, al racismo, la represión política y la desigualdad social y económica. Allí, al indígena se le explota más que a la tierra, como sentencia el poeta Cardoza y Aragón.

Construir una democracia real

Sin embargo nunca enterramos nuestras esperanzas. La vida política guatemalteca ha girado en este último tiempo intensamente en torno a la búsqueda de una solución política a la crisis generalizada y al conflicto armado que vive Guatemala. Este proceso tiene su origen en acuerdo escrito en Oslo. Noruega, entre la Comisión Nacional de Reconciliación –CNR- y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca – URNG-, como un paso necesario para introducir a Guatemala dentro del espíritu de los acuerdos de Esquipulas.

Resultado de este acuerdo fue una serie de conversaciones que realizaron varios sectores de la sociedad guatemalteca con la URNG, gracias a los buenos oficios de la CNR, la observación de las Naciones Unidas y la colaboración de los diversos gobiernos. Lamentablemente expresiones indígenas no tuvieron participación como tales, en esta fase.

En este marco se han realizado una serie de conversaciones, que han planteado la urgencia de construir una democracia real en Guatemala. Para ello es imprescindible: lograr el absoluto respeto a los derechos humanos y civiles; respetar los derechos económicos y sociales; poner fin a la discriminación racial y cultural en que viven los pueblos indígenas; promover una reforma constitucional que garantice todas esas demandas populares; garantizar la libertad de expresión, locomoción y organización de lo campesinos y urbanos. En definitiva es imprescindible abrir campo a la sociedad civil multiétnica, y desmilitarizar el país.

Después de 500 años de desencuentro, los pueblos indígenas, negros y mestizos de nuestra América ya no aceptamos ni estamos dispuestos a ser mano de obra barata, objeto de estudio, cifras de votos electorales, nativos a catequizar, soldados rasos asesinos de su propia gente, ciudadanos de segunda. Estamos luchando para ser sujetos de nuestra historia, responsables de nuestro destino, portadores de creatividad, de experiencias liberadoras y democráticas. Seguimos promoviendo la unidad continental por medio de la Campaña de 500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular así como animadores de todos aquellos esfuerzos que buscan los mismos objetivos.

Somos parte activa de la lucha, porque sea adoptada una Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y para que el Año Internacional para los Pueblos Indígenas, adoptado por la Organización de las Naciones Unidas –ONU- para 1993 sea un año de verdadera participación para los pueblos indígenas. Somos constructores, en fin, de un nuevo equilibrio y relación entre los hombres y mujeres, y de éstos con la naturaleza. Somos constructores de la paz. Como reza el Popul Vuh: Oh, tu corazón del cielo y de la tierra... Vuelve hacia acá tu gloria y riqueza... Concédeles la vida...Dales sus hijas y sus hijos...Concédeles buenos caminos... Que sólo haya paz y tranquilidad ante tu boca.

SITUACIÓN ACTUAL Y PERSPECTIVAS DE FUTURO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS⁵

Por AUCAN HUILCAMAN PAILLAMA, responsable de Relaciones Internacionales del Aukin Wallmapu Ngulam / Consejo de Todas las Tierras Mapuches. Chile.

Los Mapuches somos un pueblo que se encuentra tanto en la jurisdicción estatal de Chile y Argentina. En Chile constituimos el 10% de la población nacional aproximadamente. Los Mapuches somos un pueblo que durante cinco siglos ha mantenido su identidad y no hemos renunciado a ninguno de nuestros derechos y libertades fundamentales; hemos mantenido el ánimo de independencia en todo momento desde la llegada de los españoles a nuestra tierra hasta el día de hoy. La organización Consejo de Todas las Tierras es la organización de la Nación Mapuche, que responde y asume cabalmente nuestra institucionalidad política, jurídica y cultural. Es la instancia en donde se han vuelto a encontrar las autoridades tradicionales que han mantenido la identidad y la resistencia cultural. La organización que represento es la instancia institucional que tiene como propósito promover y restituir nuestros derechos que han sido negados e impedidos tanto por los españoles y la posterior conformación del estado gobierno chileno. Nos mantienen negados constitucionalmente lo que deriva en nuestra situación de pueblo oprimido. El estado chileno en su política de reacomodo jurídico institucional en septiembre de 1993 ha promulgado una ley relativa a los pueblos indígenas. Este cuerpo jurídico está inserto en el sistema jurídico estatal por lo que no es mas que un reconocimiento de la existencia física de los pueblos indígenas, lo que en ningún caso reconoce los derechos de los pueblos indígenas, ni restituye facultades propias y naturales del pueblo Mapuche.

Los pueblos indígenas de América –Wallmapu- hemos sido víctimas de las más diversas formas que tiene la violencia política y la represión cultural, lo que constituye una sistemática violación de nuestros derechos y libertades fundamentales, que comenzó con la llegada de los españoles y la constitución de los estados gobiernos latinoamericanos. Nuestros pueblos han fundado su existencia en sus culturas milenarias, seguimos siendo una realidad innegable que contrasta la política de negación, uniformidad y unilateralidad de los estados gobiernos.

Los pueblos indígenas hemos sido negados física y culturalmente, privados de nuestros derechos; pero paralelamente a esta realidad ningún pueblo ha renunciado a sus derechos que tienen un carácter natural, inalienable e imprescriptible. Lo que sigue planteando la enorme contradicción entre la

⁵ Artículo publicado en el libro **Pueblos Indígenas, nuestra visión del desarrollo**, Barcelona, Mugarik Gabe e Icaria-Antrazyt Editorial, 1995, pp.67-71

legitimidad histórica de los pueblos indígenas y la legalidad jurídica de los estados. Los pueblos indígenas seguimos tomando conciencia progresivamente sobre nuestra situación y condición de pueblos culturalmente definidos. Al mismo tiempo venimos identificando los factores que sustentan y hacen posible la opresión política, jurídica, económica y cultural. Consecuentemente a lo mismo se viene originando como movimiento políticosocial, que no tan solo esta limitando su accionar en el campo reivindicativo o terreno defensivo; sino más bien formulando un conjunto de proposiciones con el fin de producir los cambios sustanciales para que se haga realidad la justicia, el derecho, la dignidad y la libertad de los pueblos indígenas. No podría comprenderse cabalmente nuestra situación de pueblos oprimidos si no buscamos sus explicaciones históricas desde la llegada de los españoles, que marca una larga era colonial basada en la explotación de los pueblos indígenas y sus recursos, y la posterior conformación de los estados gobiernos como estructuras organizativas que han mantenido la desigualdad económica, la negación político-cultural y la privación de los derechos indígenas. Por lo que desde aquí arranca nuestra situación actual de los pueblos indígenas.

Los pueblos indígenas y su legitimidad histórica, y los estados gobiernos y su legitimidad jurídica.

Los estados gobiernos conformados en los territorios indígenas, lo han hecho por la fuerza, la violencia física y en algunos casos mediante la violencia militar; por lo que desde un punto de vista histórico y actual carecen de toda legitimidad, en vista de que su constitución de ha originado sin el consentimiento de los pueblos indígenas. Han negado las verdaderas naciones indígenas que tienen fundamento histórico cultural, imponiendo una concepción de naciones que no son más que estructuras jurídicas, políticas y culturales, es decir, han negado las verdaderas naciones, haciendo creer en los estados o las naciones políticamente organizadas, cuya teoría ha sido muy bien utilizada en su beneficio, pero desajustado a la realidad. Las afirmaciones de uniformidad latinoamericana ante la innegable realidad indígena no tienen cabida, lo que ha obligado a los estados a que hoy se reconozcan como pluriétnicos o pluriculturales, traducándose en los reconocimientos jurídico constitucionales que se viene materializando principalmente en América del Sur.

Los estados en América carecen de fundamento cultural, su legitimidad esta basada en lo jurídico-político-administrativo, ellos son conscientes de su realidad, por lo mismo están haciendo todos los esfuerzos para mantener la concepción de unidad latinoamericana, en detrimento de las realidades culturales que dan cuenta de la existencia previa de la conformación de las instituciones estatales uniformantes en su composición y unilaterales en sus decisiones políticas. Nos estamos autoafirmando según nuestra composición cultural como pueblos, teniendo en cuenta que el término pueblo es una concepción moderna, pero que no deja de tener importancia para las exigencias de cambio y buena relación entre estados y pueblos indígenas. El derecho a la autoafirmación inalienable de cada agrupación humana, en cuando a definir su

condición particular y cultural. Si lo indígenas nos autodefinimos como pueblo, por lo mismo todo reconocimiento debe enmarcarse dentro de esta condición, desprendiéndose un conjunto de derechos adquiribles y su ejercicio se da en el ámbito colectivo. No existen pueblos con más derechos que otros, todos los pueblos tienen los mismos derechos, de la misma manera todo pueblo requiere de un territorio para practicar su cultura, su identidad, en donde perpetuar su vida específica y característica de todos los pueblos indígenas. Los estados gobiernos latinoamericanos están desencadenando esfuerzos para seguir convalidando sus sistemas jurídico-políticos, con el propósito de frenar los procesos organizativos de los pueblos indígenas. Cuya medida se escapan por la vía jurídico constitucional mediante los reconocimientos constitucionales. Hace una década muy pocos estados aceptaban que en su interior existían pueblos indígenas; sin embargo, en la actualidad los estados reconocen la existencia de los pueblos indígenas, al parecer los reconocimientos constitucionales serían un avance en materia de derechos humanos o de derechos indígenas, pero es preciso distinguir que no son más que el reconocimiento a la existencia física y cultural, pero en ningún caso restituyen los derechos históricos que han sostenido los pueblos indígenas.

Reconocimientos constitucionales de la existencia física cultural de los pueblos indígenas y la negación de los derechos y libertades fundamentales

Los gobiernos latinoamericanos vienen promoviendo los reconocimientos jurídicos constitucionales relativos a los pueblos indígenas. Visto desde una óptica positiva, no cabe duda que es avance significativo y que merece el apoyo de Indígenas y no Indígenas que son conscientes de la injusticia, la negación, opresión, asimilación en el mejor de los casos.

Es importante distinguir en que consisten estos reconocimientos jurídico constitucionales. Al parecer estamos frente a una apertura jurídica, que nos abrirá un espacio que esta hace un tiempo era imposible de alcanzar. El ejemplo más evidente son los reconocimientos constitucionales que se han dado en Suramérica, en donde le gran mayoría de los estados gobiernos han encontrado en los mismos la existencia de pueblos indígenas en el interior de los estados. Para comprender los reconocimientos constitucionales sobre los pueblos indígenas es preciso contextualizarlos en dos aspectos, como son la orientaciones que han tenido las normas jurídicas frente a los indígenas y el carácter colonialista que encuentra su origen y práctica con la llegada de los españoles a nuestros territorios. La norma jurídica en la era colonial fue el instrumento que legalizó la violencia de los españoles con los pueblos indígenas y sus derechos, por lo que en la actualidad vuelve a retomar vigencia con las medidas jurídicas que están adoptando los estados, convirtiéndose en la herramienta de eficacia para las nuevas formas que adquiere la opresión política y económica.

MÁS ALLÁ DE LOS 500 AÑOS

Natalio Hernández ⁶

Es mi juicio difícil juzgar los hechos avasalladores de España contra los pueblos y las culturas originarias de nuestro continente, como un descubrimiento o un encuentro.

En mi opinión, no puede hablarse de descubrimiento de América, puesto que nuestros pueblos no sólo la habían descubierto, sino también habitado antes de la llegada de los europeos. Cuando se habla de descubrimiento, en realidad se está reafirmando el etnocentrismo europeo que ha predominado hasta nuestros días.

Encuentro significa, desde mi punto de vista, diálogo y acercamiento. Lo que vivieron los pueblos de América fue un choque violento, o dicho más burda y llanamente, un encontronazo, cuyas consecuencias y heridas sociales pesan aún sobre nuestros pueblos.

La discriminación, la explotación, la negación y la invisibilidad, son el resultado del proceso colonial que trajo como consecuencia, la conquista y el avasallamiento.

Este es el balance general que los diferentes pueblos de América han experimentados a partir de los acontecimientos de 1492. Es por eso que, más que conmemorar, celebrar o incluso condenar, lo que debemos hacer es usar nuestra energía y nuestros conocimientos para construir un nuevo modelo de sociedad, donde se reconozca la dignidad y los derechos de nuestros pueblos, para desarrollar un proyecto propio de Amerindia, la América que asume sus raíces y reconoce su propio rostro para proyectar su destino histórico en el próximo milenio.

En este sentido, los 500 años no sólo deben ser motivo para la reflexión académica, la retórica política o la justificación histórica de los Estados Nacionales sobre los pueblos originarios de América. En todo caso, debemos comprometernos a realizar acciones concretas y cotidianas que modifiquen las actuales relaciones asimétricas entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional.

Es evidente que la historia escrita durante los 500 años también tiene que reinterpretarse y reescribirse. Hasta ahora, ha predominado la opinión y el punto de vista de los vencedores y poco recoge la historia y la versión propia de nuestros pueblos. Las nuevas generaciones de mexicanos no pueden seguir

⁶ Artículo publicado en el libro de Natalio Hernández, titulado *In tlahtoli, in ohtli. La palabra, el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas*. México, Plaza y Valdés, 1998, pp.63-68

menospreciando nuestras raíces culturales originarias, ni denigrando a sus actuales portadores.

1992 debe ser el final del proceso colonial por España en particular y por Europa en general, y al mismo tiempo, el inicio de una nueva etapa histórica que reivindique y dignifique el futuro de nuestros pueblos.

Este trabajo, si bien está referido al contexto de mi país, México, considero que podría contribuir a una reflexión más amplia sobre la realidad en que vivimos los diferentes pueblos indios de nuestra América.

Con estas palabras previas, presento estos apuntes que en gran medida recogen mi experiencia personal.

La identidad primaria

Hasta los 10 años de edad, recuerdo ahora, nunca me pregunté quien era; mi pueblo lo era todo. Tenía en él un espacio social que me daba una identidad propia. La lengua náhuatl, mi lengua materna resolvía todas mis necesidades de comunicación; era para mí, en aquel momento, la lengua universal. Me daba cuenta que la lengua de mis padres estaba presente en todos los rincones de mi familia y de mi pueblo. En esa lengua se comunicaban los niños, los adultos y los ancianos.

Según los contextos en que se usaba, la lengua adquiría tonalidades, niveles y profundidades. Representaba para mí una gran escucharla y comunicarme en ella.

Mi pueblo también ofrecía roles culturales que con el tiempo iban conformando valores que los miembros de la comunidad interiorizaban. Recuerdo ahora que los niños no debíamos saludar a los adultos y ancianos, actitud que no detonaba indiferencia, sino respeto y distinción. Llamábamos a todos los ancianos abuelos y abuelas, y a los adultos, tías y tíos, costumbres que con el tiempo, iban conformando en nuestra conciencia un sentido social comunitario.

En las ceremonias tradicionales al maíz o *chicomexochitl* en lengua náhuatl, se nos insistía en que la tierra es *Tonantzin*, nuestra madre, de donde proviene nuestro sustento. Sentía que la comunidad era como una gran escuela, una gran familia en donde me enseñaban y aprendía cosas útiles para la vida. También recibía castigos por violentar normas tradicionales, por ejemplo, pisar granos de maíz o tender el petate sobre ellos.

La identidad rota

Parte del martirio de saber quién era comenzó cuando asistí a la escuela. Recuerdo que el maestro no hablaba el idioma del pueblo; reprimía severamente a los niños que hablaban la lengua de nuestros padres. Entonces empezaron mis primeras dudas sobre la validez de mi lengua, de mi cultura y de todo lo que la comunidad y mis padres me habían enseñado. A los 14 años tuve que salir de mi pueblo para cursar los estudios de Secundaria. En ese nuevo ambiente, ajeno a mi mundo cultural, pasé desapercibido; era uno más de los alumnos. Los maestros nos daban a todos el mismo trato. Escondí mi idioma, lo guardé para mí mismo; no había el espacio social para comunicarme a través de él. Solo lo usaba cuando regresaba a mi pueblo.

El momento crítico de poner en duda mi propia identidad fue cuando ingresé como maestro bilingüe. Entonces fue cuando sentí la presión y discriminación de la sociedad nacional hispanohablante. A partir de entonces tomé conciencia de que era diferente; que mi lengua y todo lo que la comunidad me había enseñado estaba en desventaja y subordinado por la sociedad nacional dominante; había que aprender otros conocimientos, otros valores, que muchas veces negaban o contradecían los propios.

Entonces tomé conciencia de la existencia de palabras lacerantes que la sociedad no indígena usa para herirnos, lastimarnos y humillarnos. Indio es la palabra mas fuerte, indígenas más o menos suave; indito es lo más paternal y condescendiente que se nos aplica.

Si al principio rehuía a estas palabras, con el tiempo las hice propias para usarlas, desgastarlas y desecharlas. Participé en organizaciones usando el concepto indio para luchar, reclamar y denunciar.

Ahora estoy convencido que la sociedad mestiza hispanohablante tiene que escucharnos. Tenemos que dialogar y respetarnos para trazar juntos un mejor futuro par las nuevas generaciones. La sociedad no indígena tiene que dignificar las raíces indias para reafirmar su identidad. En los últimos 20 años, los indios hemos hablado muy fuerte para que nos escuchen; nosotros mismos nos damos cuenta ahora que por mucho tiempo, casi 500 años, hemos estado a la defensiva, resistiendo los embates de la explotación, la dominación cultural y la discriminación social, así como la manipulación política. Hemos usado gran parte de nuestra energía, como lo dice el hermano Jacinto Arias Pérez, tzotzil de Chiapas, para defendernos y hemos empleado muy poco tiempo, para pensar y construir nuestro futuro.

El porvenir de nuestros pueblos

Se ha dicho y se ha reconocido muchas veces que nuestros pueblos poseen conocimientos y valores humanos que son dignos de preservarse y transmitirse para las nuevas generaciones. Nosotros no lo dudamos, estamos plenamente convencidos de eso. El problema está en que esos valores y conocimientos son negados por la sociedad nacional, donde predominan los valores de la sociedad dominante. El machismo, el consumismo la prepotencia, el individualismo y la violencia, son los valores que muchas veces se privilegian de manera subliminal. También estamos regidos por leyes y normas que contradicen las normas y valores tradicionales de nuestros pueblos.

Nos va a costar mucho construir un nuevo modelo sociedad, donde los pueblos indígenas podamos convivir democráticamente por la sociedad nacional. Por principio habría que cuestionar y desmitificar la idea de cultura nacional, para dar paso al reconocimiento de las culturas regionales y locales. Va a ser necesario descentralizar las acciones culturales para posibilitar que nuestros pueblos expresen su saber su arte y sus valores. En el aspecto de la lengua, por ejemplo, los pueblos tienen que usarla en todos los ámbitos sociales: en la escuela, en el palacio municipal, en las reuniones, en las oficinas. Tienen que abrirse y ampliarse los espacios para que la lengua se hable se lea y se escriba; debe usarse para cantar y escribir la historia de nuestros pueblos; en fin, tiene que ser una lengua para comunicar y escribir el arte de la palabra.

Nuestras lenguas indígenas o, mejor todavía, nuestras lenguas nacionales, que son por lo menos 56 en el caso México, tienen que romper su ámbito familiar y comunitario para manifestarse más ampliamente con fuerza y dignidad. Tenemos que trascender la defensa retórica, académica e ideológica, para realizar acciones prácticas de desarrollo y difusión.

La sociedad hispanohablante tiene que aprender los idiomas de su región. En nuestro futuro de sociedad multiétnica y plurilingüe ya no podrá admitirse, por ejemplo, a un michoacano que no incorpore la cultura purhépecha a su proyecto de vida individual y de grupo, esto mismo es válido para las diferentes regiones étnicas de México.

No será remoto el día en que la nueva generación de mexicanos, al viajar al extranjero, pueda manifestar con orgullo y dignidad, que aún no siendo indígenas, dominan una lengua de su país. Esto, que parece utópico, es viable; los países europeos nos han dado ejemplos de convivencia multilingüe y pluricultural.

Hasta ahora han sido, en su mayoría, investigadores extranjeros los que han explorado y ponderado nuestros orígenes históricos y culturales. Incluso,

varios de ellos han llegado a aprender nuestros idiomas y han abierto espacios en sus países para su enseñanza.

De aquí en adelante, debe ser tarea de los pueblos indígenas y la sociedad nacional hispanohablante estudiar y difundir nuestros valores y conocimientos. No podemos seguir reforzando en las nuevas generaciones la historia mítica de nuestros orígenes, ni la presencia arqueológica de nuestros pueblos; ellas tienen que tomar conciencia de que los pueblos indígenas existimos aquí y ahora, y que nuestra presencia no solo representa pobreza y miseria para el país; sino que significa también, un potencial humano y valores sociales que han enriquecido y pueden fortalecer el futuro de México.

Por otra parte, si hemos de proyectar una fuerza económica para el país, capaz de competir en esta nueva era de globalización, los pueblos indígenas debemos participar plenamente. Recordemos que en muchos casos es en los territorios indios donde se localizan los bosques, las reservas minerales, los mantos acuíferos y petroleros con que cuenta la nación. No podemos seguir tolerando que nuestros pueblos vean pasar la opulencia mientras ellos se debaten en la miseria cotidiana. Es por eso que necesitamos pensar en una capacitación de los miembros de nuestros pueblos para que puedan participar plenamente en el nuevo escenario económico nacional e internacional. Esto implica el manejo de la información científica y la aprobación de los avances tecnológicos que la humanidad ha generado en los últimos años. El manejo de nuevas tecnologías no implica el abandono o la sustitución indiscriminada de tecnologías tradicionales que por siglos han venido practicando nuestros pueblos.

Otros aspectos a considerar en esta nueva relación entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional son: el derecho al territorio, la autonomía y la participación política. Los mecanismos para lograrlos no serán fáciles; el proceso colonial que ha vivido el país, ha dejado rezagos y resistencias en amplios sectores de la sociedad.

La lucha partidista que hoy se observa, poco refleja y casi nunca expresa la voluntad política de los pueblos indios, cuando ésta no puede soslayarse por más tiempo. Su participación no debe ser por la vía partidista necesariamente, como ya lo han expresado algunos miembros de nuestros pueblos.

Existen regiones indígenas debidamente organizadas que pueden nombrar representantes en las cámaras locales y nacionales. Solo citaré algunos ejemplos: los yaquis y mayos de Sonora; los rarámuris de Chihuahua; los mayas de la península de Yucatán; los mixes, mixtecos y zapotecos de Oaxaca; los puhrépechas de Michoacán; los Nahuas de la Huasteca y el resto de las organizaciones indígenas, para que decidan su participación plena en la vida política regional, estatal y nacional. La convivencia democrática que alienta al gobierno mexicano puede enriquecerse con las voces de los pueblos indígenas. Es tiempo de hacerlo, no es necesario esperar irrupciones violentas.

Sólo en esta nueva relación simétrica entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional puede concebirse, a mi juicio, un proyecto de nación multiétnica, capaz de trascender el ámbito de la modernidad que los países del mundo están experimentando y que nuestro país no puede y no debe soslayar. La sociedad moderna puede fincarse perfectamente sobre raíces antiguas que le den riqueza, fuerza y contenido. Con estas ideas y reflexiones, considero que podemos empezar a proyectar al México multiétnico y a la Amerindia del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

Arce, Borja, Luis, **Guerra popular en el Perú. El pensamiento Gonzalo**, México, El Diario, 1991.

Adorno, Rolena, **Literatura de resistencia en el Perú colonial**, México, Siglo XXI, 1991.

Ansión, Juan, **Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho**, Lima, Hipatia, 1987.

Arguedas, José María, **Formación de una conciencia nacional indoamericana**, México, Siglo XXI, 1981.

Autores varios, **Anuario Indigenista**, VOL XXI, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1992.

Bacigalupo, Ana Mariella, "El poder de las machis mujeres en los valles centrales de la Araucanía" en **Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales**, Quito, ABYA-YALA, 1994.

Balandier, Georges, **El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad y el movimiento**, Barcelona, tercera edición, 1993.

Barabas, Alicia, **Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México**, México, Grijalbo, 1989.

Barre, Marie Chantal, **Ideologías indigenistas y movimientos indios**, México, Siglo XXI, 1983.

Barthes, Roland, **De la S a la Z**, México, Siglo XXI, 1976.

Bengoa, José, "Breve historia de la legislación en Chile" en **Etnia, clase y nación en América Latina**, México, CNCA, 1995.

——— "Servidumbre y territorio: españoles y mapuches" en **De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos**, Tomo 2, México, Siglo XXI, 1992.

Boege, Eckart, **Los mazatecos ante la nación**, México, Siglo XXI, 1988.

Bonfil Batalla, Guillermo, "Las culturas indias como proceso civilizatorio" en **Pensar nuestra cultura**, México, Alianza Editorial, 1991.

- **Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina**, México, Nueva Imagen, 1981.
- Botero, Luis Fernando, "Lázaro Condo, muerto y resucitado. La construcción de un símbolo político por el movimiento indio de Ecuador", ponencia presentada en el Congreso de **LASA**, celebrado en Guadalajara, Jalisco del 17 al 19 de abril de 1997.
- Bourdieu, Pierre, **El sentido práctico**, Madrid, Taurus, 1991.
- "La escuela como fuerza conservadora: desigualdades escolares y culturales", en **La nueva sociología de la educación**, México, SEP- Ediciones El Caballito, 1986.
- Bouyesse Cassagne Thérèse y Harris, Olivia, "Pacha: en torno al pensamiento aymara" en **Tres reflexiones sobre el pensamiento andino**, La Paz, HISBOL, 1987.
- Bretón, Alain, **Los mayas**, México, CNCA- Grijalbo, 1991.
- Burgos, Elizabeth, **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**, México, Siglo XXI, 1985.
- Buxo, María Jesús, "Vitrinas, espejos y cristales: dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres quiché de Quetzaltenango (Guatemala), en **Indianismo e indigenismo en América Latina**, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Califano, Mario, "Los rostros del chamán: nombres y estados" en **Chamanismo en Latinoamérica**, México, Plaza y Valdés-UIA-CEMCA, 1995.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, **Etnicidad y estructura social**, México, CIESAS, 1991.
- Carrasco, Hugo, "Experiencia chamánica y discurso mítico-simbólico mapuche" en **Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales**, Quito, ABYA-YALA, 1994.
- Caudillo Félix, Gloria Alicia, **Cultura india y sociedad nacional: México, Bolivia y Perú**, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Cuadernos del CUCH, 1996.
- **El indio en el ensayo mexicano**, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2000.
- **Perú: etnia política y violencia**, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, Colección Estudios Latinoamericanos No. 7, 1994.
- Cazaneuve, Jean, **Sociología del rito**, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

Cirlot, Juan Eduardo, **Diccionario de Símbolos**, Colombia, Labor, décima edición, 1994.

Confederación de Nacionalidades Indígenas, **Las nacionalidades indígenas en Ecuador. Nuestro proceso organizativo**, Quito, Ediciones Ticuni- ABYA-YALA, 1989.

Contreras, Jesús, **Identidad étnica y movimientos indios**, Madrid, Editorial Revolución, 1988.

Colombres, Adolfo, **La hora del bárbaro**, México, Premiá, 1982.

----- **A los 500 años del choque de dos mundos**, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1989.

Conrad W, Geoffrey y Demarest A, Arthur, **Religión e imperio**, México, CNCA- Alianza Editorial Mexicana, 1990.

Cornejo Polar, Antonio, "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad" en **Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar**, Philadelphia, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996

Cross, Edmond, "Introducción a la sociocrítica" Conferencias número 1 y 2 en **Kañina**, Revista Artes y Letras, Universidad de Costa Rica Vol. X, 1986.

Darnton, Robert, **La gran matanza de gatos**, México, FCE, 1994.

-----"De la historia de las mentalidades a la historia cultural", entrevista de Patricia Nettel, en **La Jornada semanal**, No. 215, México, 25 de julio de 1993.

De la Garza, Mercedes, **Rostros de lo sagrado en el mundo maya**, México, Piados-UNAM, 1998.

----- **El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya**, México, UNAM, 1990.

De la Peña, Guillermo, "Articulación y desarticulación de las culturas" , texto fotocopiado para discusión s/fecha.

Díaz Polanco (Compilador), "La Declaración de Quito y el encuentro de pueblos indios", "Proyecto de Declaración Universal sobre Derechos Indígenas" y "Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes", **Etnia y nación en América Latina**, México, CNCA, 1995.

- Douglas Sharon, **El chamán de los cuatro vientos**, México, Siglo XXI, Segunda edición, 1988.
- Durkheim, Emile, **Las formas elementales de la vida religiosa**, México, Ediciones Coyoacán, 1995.
- Eliade, Mircea, **Lo sagrado y lo profano**, Colombia, Labor, novena edición, 1994.
- **Mito y realidad**, Colombia, Labor, segunda edición, 1994.
- **Tratado de historia de las religiones**, México, ERA, 1972.
- El Popol Vuh y el Chilam Balam de Chumayel, en **Literaturas Indígenas**, México, PROMESA, 1985.
- EZLN, "Segunda Declaración de la selva lacandona" en **EZLN. Documentos y comunicados**, México, ERA, 1994.
- Favre, Henri, "Raza y nación en México, de la Independencia a la Revolución" en **Cuadernos Americanos**, Nueva Epoca, No. 45, año VIII, Vol 3, México, mayo-junio, 1994.
- Ferrero, Onorio, "Significado e implicaciones de un mito peruano" en Juan Ossio (Compilador), **Ideología mesiánica del mundo andino**, Lima, Ignacio Prado Pastor, 1973.
- Flores, Galindo, Alberto, **Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes**, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987.
- Florescano, Enrique, **Memoria Mexicana**, México, FCE, 1994.
- **Memoria Indígena**, México, Taurus, 1999.
- "La Conquista y la transformación de la memoria indígena", en Bonilla, Heraclio (Compilador) **Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas**, Colombia, Tercer Mundo Editores, FLACSO-Ecuador, Ediciones Libri Mundi, Enrique Grosse-Luemen, 1992.
- Galinier Jacques y Michel Perrin, "Introducción" en **Chamanismo en Latinoamérica**, México, Plaza y Valdés-UIA-cemca, 1995.
- García de León, Antonio, **Resistencia y utopía**, México, ERA, Tomo I, 1985.
- Geertz, Clifford, **La interpretación de las culturas**, Barcelona, Gedisa, 6ª reimpresión, 1995.

Godelier, Mauricio, "El Occidente, espejo o espejismo de la evolución de la humanidad. Algunas reflexiones sobre el proceso de occidentalización del mundo y sus vínculos con la evolución de la antropología" en **Dimensiones culturales del cambio global**, México, UNAM, CRIM, 1997.

Golluscio, Lucía, "Los modos de hablar de los mapuches en Argentina. ¿Discurso ritual y arte verbal?", en **Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales**, Quito, ABYA-YALA, 1994.

González, Gaspar Pedro, "Corazón del cielo, corazón de la tierra", ponencia presentada en el XX Congreso LASA, Guadalajara, Jalisco, 17 al 19 de abril, 1997.

Gramsci, Antonio, **Antología**, México, Siglo XXI, 1970.

Gutiérrez Estévez, "Alteridad étnica y conciencia moral. El juicio final de los mayas yucatecos", en **De palabra y obra en el nuevo mundo**, Vol. 2, Madrid, Siglo XXI, 1992.

Guzmán, Bockler, Carlos, **Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala**, México, CIESAS-SEP, 1987.

Gruzinski, Serge, **La colonización del imaginario**, México, FCE, 1991.

Hanks F. William, "Copresencia y alteridad en la práctica ritual maya" en **De palabra y obra en el nuevo mundo. La formación del otro**, Vol.3, Madrid, Siglo XXI, 1993.

Harrison, Regina, **Signos, cantos y memoria en Los Andes**, Quito, ABYA-YALA, 1994.

Hernández, Natalio, **In tlahtoli, in ohtli. La palabra, el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas**, México, Plaza y Valdés, 1998.

----- "La formación del escritor indígena" en **Situación actual y perspectiva de la literatura en lenguas indígenas**, México, CNCA, 1993.

Juncosa, José (Compilador), **Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos**, Tomo I y II, Quito, ABYA-YALA, 1992.

Le Bot, Yvon, **La guerra en tierras mayas**, México, FCE, 1995.

Le Goff, Jacques, **Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval**, Barcelona, Gedisa, 1996

----- **El orden de la memoria. El tiempo como imaginario**, Barcelona, Piados, 1991.

Leach, Edmund, **Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos**, Madrid, Siglo XXI, quinta edición, 1993.

Linares Aguirre, Víctor, "In tonacayo. Acercamiento al cuerpo humano en el contexto náhuatl clásico", en **Ce Acatl**, Número 100, México, diciembre de 1998.

León Portilla, Miguel, **Tiempo y realidad en el pensamiento maya**, México, UNAM, 1986.

----- y Angel María Garibay, **Visión de los vencidos**, México, UNAM, 1959.

"Licanco, niños en la red" en la serie **Identidades**, Discovery Channel, 1996.

Lincolao Garcés, Guillermo y Ruiz Rodríguez, Carlos, "Memoria de los mapuches urbanos. Entre la integración con discriminación y la organización con identidad" en <http://www.memoria.com.mx/144/Lincolao>, México, febrero, 2001.

Lincoqueo Huenumán, José, Entrevista grabada y proporcionada por el Dr. Ricardo Melgar Bao, s/fecha.

López Austin, Alfredo, **Los mitos del tlacuache**, México, UNAM, tercera edición, 1996.

----- "Cuerpos y rostros", en **Cuadernos Americanos**, No.33, México, UNAM, 1992.

Maldonado, Ezequiel, **Entrevista a Luis Macas**, Ecuador, julio de 1996.

Marión, Marie-Odile, (Coordinadora), **Simbólicas**, México, Plaza y Valdés, 1997.

Martínez, José Luis, **Nezahualcóyotl vida y obra**, México, FCE, 1972.

Martínez Luna, Jaime, "¿ Es la comunidad nuestra identidad?", en **Movimientos indígenas contemporáneos en México**, México, Porrúa-CIIH, 1993.

Melgar Bao, Ricardo, "Las utopías indígenas. Lectura de un año nefasto" en **Memoria** No. 62, México, enero de 1994.

----- "Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina" en **Cuadernos Americanos**, No. 43, Nueva Epoca, Año VII, Vol. I, México, enero, febrero, 1994.

----- "Las categorías utópicas de la resistencia étnica en América Latina", en **Cuicuilco**, No. 49, México, julio-septiembre, 1991.

Menchú, Rigoberta, Rigoberta: la nieta de los mayas, Madrid, Aguilar, 1998.

----- Entrevista de Rolando Cordera en la revista **Nexos**, No. 186, México, junio, 1993.

----- "Nuestra América: 500 años" en **El día latinoamericano**, México, lunes 20 de abril de 1992.

----- Entrevista de Ignacio Ramírez a Rigoberta Menchú en la sección Cultura de la revista **Proceso**, No. 883, México, 19 de octubre de 1992.

----- Poema "Patria abnegada" en **El informador**, Guadalajara, sábado 1 de octubre de 1992.

----- y Comité de Unidad Campesina (CUC), **El clamor de la tierra. Luchas campesinas en la historia reciente de Guatemala**, España, Hirrugarren Prentsa, Guipúzcoa, 1992.

----- "Discurso en la recepción del Premio Nobel de la Paz", Oficina de Rigoberta Menchú, documento fotocopiado s/fecha.

Merino, María Eugenia, "Algunas estructuraciones mentales subyacentes a los juegos y relatos orales mapuches" en Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales, Quito, ABYA-YALA, 1994.

Millones, Luis, "El texto andino: las muchas lecturas" en Cuadernos Americanos, No. 33, Nueva Epoca, México, UNAM, mayo-junio, 1992.

Montesino, Sonia, "El mundo indígena en el Chile de hoy" en Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile, México, FCE, 1993.

Montoya, Rodrigo, Al borde del naufragio. (Democracia, violencia y problema étnico en el Perú), Lima, Editorial SUR, 1992.

Moreno Yáñez, Segundo y Figueroa, José, El levantamiento indígena del Inti Raymi, Quito, ABYA-YALA, FESO, 1992.

Morley G. Sylvanus, La civilización maya, México, FCE, 1974.

Ossio M. Juan, Los indios del Perú, Madrid, MAPFRE, 1992.

----- **Ideología mesiánica del mundo andino**, Lima, Editorial Ignacio Prado, 1973.

----- "El otro en la cosmología andina" en **De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Encuentros interétnicos**, Vol.2, Madrid, 1992.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder y eurocentrismo en América Latina", en Edgardo Lander (Compilador), **La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**, Chile, CLACSO-UNESCO, 2000.

Richard, Nelly, "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: discurso académico y crítica cultural" en **Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en el debate**, México, Porrúa, 1998.

Ríos Morales, Manuel, "La formación de profesionistas indígenas", en **Movimientos indígenas contemporáneos en México**, México, CIIH-Porrúa, 1993.

Rozas Álvarez, Jesús Washington y Calderón García, María del Carmen, "Taqe y ch'eqesqa: conceptos de concentración y dispersión en el pensamiento andino", en Melgar Bao, Ricardo y Bosque Lastra, María Teresa (Compiladores), **Perú contemporáneo. El espejo de las identidades**, México, UNAM, Serie Nuestra América No.41, 1994.

Segala, Amos, **Literatura náhuatl. Fuentes, identidades y representaciones**, México, Grijalbo-CNCA, 1990.

Séjourné, Laurette, **Pensamiento y religión en el México antiguo**, México, FCE, Colección Lecturas Mexicanas, No. 30, 1984.

Szeminsky Jan, **La utopía tupamarista**, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

----- "La transformación de los significados en los Andes centrales" **De palabra y obra en el nuevo mundo. La formación del otro**, Vol.3, Madrid, Siglo XXI, 1993.

Tischler, Sergio, "Rigoberta Menchú: memoria y sujeto", ponencia presentada en el Congreso LASA 2000, Miami, 16 a 18 de marzo.

Thompson J. Eric S, **Historia y religión de los mayas**, México, Siglo XXI, Octava Edición, 1987.

Turner, Víctor, **La selva de los símbolos**, Madrid, Siglo XXI, segunda edición, 1990.

Varese, Stefano, **Identidad étnica y movimientos indios**, Madrid, Editorial Revolución, 1988.

Vogt Z. Evon, "Cruces indias y bastones de mando en mesoamérica", en **De palabra y obra en el nuevo mundo. Encuentros interétnicos**, Vol.2, 1992.

Weinberg, Liliانا, "Sobre viajes y símbolos" en **Arguedas, entre la antropología y la literatura**, México, Ediciones Taller Abierto, 2000.

Wilkamán, Aucán, "Situación actual y perspectivas de futuro en los pueblos indígenas", en **Los pueblos indígenas. Nuestra visión del desarrollo**, No. 79, Barcelona, Icaria-Antrazyt, 1995.

----- Entrevista de Ximena Ortúzar en **Proceso** No. 910, México, 11 de abril de 1994.

Zuidema, R.T. "Una interpretación alterna de la historia incaica" en la antología de Juan Ossio, **Ideología mesiánica del mundo andino**, Lima, Editorial Ignacio Prado, 1973.