



Espiral

ISSN: 1665-0565

espiral@fuentes.csh.udg.mx

Universidad de Guadalajara

México

Caudillo Félix, Gloria Alicia
Discurso indio y resistencia cultural La I Cumbre de Pueblos Indígenas
Espiral, vol. III, núm. 7, septiembre-diciembre, 1996, pp. 47-62
Universidad de Guadalajara
Guadalajara, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13830703>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Discurso indio y resistencia cultural

La I Cumbre de Pueblos Indígenas

GLORIA ALICIA CAUDILLO FÉLIX ♦

En este trabajo se hace una aproximación al discurso indio, buscando demostrar que, aunque el documento está escrito en español, al hacer una lectura profunda del texto encontramos una visión del mundo distinta a la occidental. La concepción cósmica de los cuatro lados del mundo mediados por un centro, que es el vínculo entre el arriba y el abajo, la dualidad basada en los principios de oposición y complementariedad para buscar el equilibrio, o la percepción cíclica del tiempo relacionada estrechamente con el espacio, remiten indudablemente a una racionalidad cultural propia de los pueblos indios y de la cultura maya en especial.

Introducción

En este trabajo intentaremos penetrar en la racionalidad cultural del discurso indio, analizando detalladamente el documento de la I Cumbre de Pueblos Indígenas, organizada por Rigoberta Menchú y realizada del 24 al 28 de mayo de 1993 en Chimaltenango, Guatemala.

Priorizaremos en esta búsqueda textual los elementos culturales distintos a los occidentales que están presentes en el documento y muestran una racionalidad específica, aunque tomando en cuenta que los pueblos indios no tienen una cultura estática ni aislada, sino que la van readaptando en

♦ Departamento de
Estudios
Ibéricos y
Latinoamericanos



función del contexto histórico en el que se inscriben.

Nos interesa mostrar, al aproximarnos al discurso indio, que aunque el documento no está escrito en alguna lengua india, al hacer una lectura profunda del texto, podemos encontrar una visión particular del mundo que refleja la pertenencia a una matriz cultural distinta a la occidental, mantenida gracias a la resistencia centenaria de los pueblos indios. Es importante destacar que el documento no está traducido de una lengua indígena al español por una persona ajena, sino que está escrito directamente por los propios indios y por lo tanto proyecta a través de otra lengua, la racionalidad cultural de quienes lo redactaron.

En la traducción de una lengua a otra indudablemente que los propios indígenas tienen dificultades para reflejar de manera más clara su particular concepción del mundo, por lo que se ven obligados a readaptar conceptos y palabras a partir de la estructura de la lengua que utilizan. Pero aun con esas limitaciones, creemos que en esa apropiación que hacen de otro discurso y otra lengua, los indios han desarrollado, a lo largo de la historia, mecanismos de resistencia efectivos que les han permitido mantener su matriz cultural, a pesar de haber estado sometidos a la dominación y al bombardeo constante de una racionalidad cultural que es distinta a la suya.

Al priorizar la búsqueda de la racionalidad cultural india en el acercamiento al discurso de la I Cumbre de Pueblos Indígenas, sin duda dejamos de lado el análisis detallado de las propuestas concretas y de las metas que se proponen a futuro, así como la relación o coincidencia de sus demandas con las de otras reuniones y congresos indios, no porque sea menos importante, sino porque un documento es susceptible de múltiples lecturas, no necesariamente excluyentes.

No obstante, es necesario destacar que esta reunión de pueblos indígenas refleja una postura ideológica en donde la reafirmación de la identidad y la resistencia cultural va acompañada de una actitud intercultural y de apertura hacia occidente. Es importante tomar en cuenta también que existen otras posiciones indias en las

que predomina el enfrentamiento cultural y la reafirmación hacia adentro.

Esta reunión podemos inscribirla en el marco de un proceso organizativo de los pueblos indios americanos que partiendo de grupos locales, y luego nacionales, comenzó a ampliarse y consolidarse a través de reuniones entre la 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 aún más con la aproximación del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón 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

Análisis del texto

El título del documento Primera Cumbre de Pueblos Indígenas nos remite a un momento histórico en 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 les hace conscientes de que su lucha es, ha sido y será larga.

Cumbre, si pensamos desde nuestra racionalidad occidental, puede significar momento culminante de algo, pero desde la racionalidad cultural india puede significar también lugar donde se concentra el poder. Para las culturas indias, los cerros y las montañas

¹ Sobre este tema pueden consultarse los dos tomos de *Documentos Indios*, recopilados por José Juncosa en la Colección 500 años, Quito, Ecuador, Editorial Abya Yala, 1991-1992, el texto compilado por Jesús Contreras, *Identidad étnica y movimientos indios*, Madrid, España, Editorial Revolución, 1988. También es clásico el libro de Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y Revolución. El pensamiento político tontemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981 y el 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, Argentina, 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, España, Editorial Paidós, 1991.

son símbolos de poder y estar arriba; en la cumbre, desde la mentalidad de los participantes, simbólicamente tiene una connotación política 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 y es el vínculo entre el arriba y el abajo, entre el cielo y la tierra. Cumbre es la parte más alta de una montaña y el punto más cercano al arriba o al poder.³ 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.

“Pueblos Indígenas” y no “Pueblos Indios”, nos aproxima por un lado a una reunión en el 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 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.⁴ 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.

En el subtítulo, el documento nos remite al resultado de esa Primera Cumbre de Pueblos Indígenas, reflejado en la Declaración de *B'okob'* (Chimaltenango). Es significativo que antes del nombre oficial (Chimaltenango) aparezca el nombre en maya, pues esto impli-

³ 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.

⁴ Consultar los textos de Guillermo Bonfil Batalla y de Marie Chantal Barre citados anteriormente.

ca el deseo de reivindicación de sus culturas originarias y la ubicación en un espacio determinado. Esta afirmación se complementa con la referencia inmediata que hacen al “territorio de los mayas *Kaqchikeles*”, que reafirma el sentido de pertenencia de quienes habitan el lugar y por tanto les da legitimidad y representatividad. Ocupan un espacio concreto y determinado, lo crean de nuevo, lo consagran. Al situarse en un territorio específico e instalarse en él, como muy bien lo señala Mircea Eliade: “El hombre lo transforma simbólicamente en Cosmos por una repetición ritual de la Cosmogonía.”⁵

Por otro lado, el hecho de decir que es el territorio de los mayas *kaqchikeles*, 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 el presente, 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, de resistencia cultural y de percepción de que el orden está alterado, pues se encuentran “bajo un Estado de emergencia”

Observamos en el discurso indio 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 e invertirlo.⁶

Luego de ubicar un *espacio* determinado, en donde el orden social está alterado, el texto indica el *tiempo* de realización del evento, que fue “del 24 al 28 de mayo”, con “representantes venidos de

5 Mircea Eliade. op. cit., p. 33.

6 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.



los cuatro lados del mundo, atendiendo a la convocatoria de Rigoberta Menchú, en representación del secretario general de Naciones Unidas”. En estas últimas frases vemos plasmada la concepción cósmica de la cuatripartición, presente en los pueblos indígenas, en donde 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. En el caso de la cultura maya, Miguel León Portilla en su libro *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, nos muestra el Códice de Madrid, en donde aparece la distribución cuatripartita del mundo con una “serie de símbolos direccionales y cósmicos” en donde la región del centro está rodeada por glifos o representaciones simbólicas de los días.⁷

En el documento que analizamos, vemos 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 que sería a quien ella representa y que es el secretario general de la Organización de las Naciones Unidas. De nuevo recurrimos a Mircea Eliade, que señala como característica de las sociedades tradicionales la tendencia a reiterar la imagen del mundo a través de una multiplicidad de centros en diferentes escalas.⁸

Desde la perspectiva del poder, nos aproximamos también a una racionalidad 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 adquiere legitimidad por ser portadora de conocimientos y estar estrechamente ligada a las necesidades, en este caso no de una comunidad o un pueblo, sino de muchos pueblos.

⁷ La edición que citamos es la segunda actualizada y aumentada, publicada por la UNAM en 1986, p. 74.

⁸ Mircea Eliade. op. cit., p. 43.

Pero ese poder y esa representación estaría subordinada a un poder más fuerte o externo, que sería el del secretario de Naciones Unidas.⁹

Lo que rompe el esquema tradicional del poder es que Rigoberta es mujer y, por tanto, nos sitúa en un momento histórico en que ella especialmente ha sido distinguida como Premio Nobel de la Paz y Embajadora de Buena Voluntad del Año Internacional de los Pueblos Indígenas, y eso la hace acreedora de reconocimiento y el tener un estatus superior y de autoridad ante los pueblos indígenas. Además, su lucha constante, como ella 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.¹⁰

La lucha emprendida por Rigoberta Menchú, y la legitimidad que ha adquirido ante los pueblos indios del mundo, ha repercutido en la visión india del poder, centrado 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.

Aquí entraríamos al terreno de lo señalado por Ricardo Melgar Bao cuando analiza 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

⁹ 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 Mesianica del Mundo Andino*, Lima, Perú, 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 *místis* (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.

¹⁰ Ver el reportaje de Ignacio Ramírez en *Proceso* 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”.

indios y que, al mismo tiempo, traduce a su manera las ideologías de occidente”.¹¹ 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 se formó en las aulas, ni estudió una profesión, y de manera autodidacta fue reformulando conceptos a partir de la valoración de su propia cultura. Su discurso rompe los esquemas de la educación formal y revalora la sabiduría popular.

Volviendo al texto analizado encontramos que los pueblos indígenas no se reúnen de manera sectaria ni aislada, sino como parte de otras conferencias realizadas para aportar a la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, promovidas por la ONU. En ese sentido, la Cumbre adquiere un nuevo carácter, que se diferencia de otras reuniones indias más radicales. En esta reunión, los pueblos indígenas se inscriben en un contexto más amplio, más abierto, y asumiéndose 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.

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

¹¹ En “Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina”, *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, No. 43, México, UNAM, enero-febrero 1994, p. 76.

armonía mundial, los pueblos indígenas pasan a analizar la situación actual.

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 de Yucatán, que describe detalladamente William F. Hanks.¹² 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”.¹³

En el documento observamos que una vez convocados los representantes indígenas por Rigoberta Menchú, juntan sus “palabras, pensamientos, proyectos y acciones en favor de la vida y la paz del mundo”. En el ritual chamánico vemos que 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 entre el bien y el mal. 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

¹² 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, España, Siglo XXI, 1993, pp. 75-118.

¹³ *Ibid.*, p. 108.

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 la visión dual de oposición y complementariedad del universo y de las relaciones sociales -donde se busca el equilibrio- presente en los pueblos indios.¹⁴

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, tan necesarios dentro de la cosmovisión indígena.¹⁵

Luego pasan a diagnosticar la situación especial de los pueblos indígenas “a las puertas del siglo XXI”, lo que 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 caciques, como en la época de las rebeliones milenaristas, sino en la de los “Estados y las corporaciones transnacionales”.

Pero este fin de siglo, o este nuevo milenio, no implica que lleguemos al fin del mundo o al juicio final, sino que es el inicio 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.

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, conclu-

¹⁴ 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 el que algunos intelectuales indios nos exponen sus principales características culturales.

¹⁵ 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.

ye 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 el que sólo los indios se salvarían.¹⁶

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 trastocamiento 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 volver al 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:

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.

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 de un futuro más equilibrado y justo, como lo han demostrado a lo largo de la historia”. 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,

¹⁶ 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.

desde su racionalidad cultural, 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 “sombrió” 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 tempo-espaciales, 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.¹⁷

Otro elemento cultural propio de los pueblos indígenas que está presente en el documento analizado es la oralidad que se manifiesta a través de palabras que remiten constantemente a ella. Encontramos entre otras: “Convocatoria”, “palabras”, “voz”, “demandas”, “declaración”, “exhorta”, “llamado” etc. También sus demandas reflejan la importancia de la palabra en los pueblos indígenas, pues la unidad y luchas buscan fortalecerlas a través de reuniones constantes a nivel nacional e internacional.

Pretenden desarrollar campañas educativas en la sociedad y en las comunidades indias para la afirmación de su identidad y derechos, buscan realizar campaña mundial contra el racismo y “desarrollar sistemas más efectivos de comunicación e información entre los pueblos indígenas”. Partiendo de la valoración que hacen de la palabra, de lo oral, los pueblos indios buscan insertarse y potenciar su proceso organizativo, aprovechando los avances de la comunicación en la era de la globalización.

Está presente también 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 cons-

¹⁷ Ricardo Melgar Bao. “Las categorías utópicas de la resistencia étnica en América Latina”, en *Cuicuilco* 49, México, julio-septiembre 1991.

cientes 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.¹⁸

La visión de larga duración y la concepción cíclica del tiempo también se presentan cuando señalan que aunque la declaración del Año Internacional de los Pueblos Indígenas constituyó (pasado) un paso importante, “en los hechos se ha mostrado (presente) insuficiente para que efectivamente se desarrollen las “nuevas relaciones” (futuro) que se buscaban.

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 zapatas 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 resolución de la Cumbre es: “Establecer LA DÉCADA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE 1994 al 2003 y exhorta a las Naciones Unidas a endosarla.”

El discurso indígena del documento muestra una diferencia, en el plano del 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 trastocarlo. 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. En ese sentido, 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.

La meta es lograr el desarrollo pleno de los pueblos indígenas mediante la “plena participación en la toma de decisiones y en su autodeterminación”. Piden formar parte de las sociedades naciona-

¹⁸ William F. Hanks, op. cit., p. 115.

les, sin negar su pertenencia a culturas diferentes que buscan autogobernarse.

Con el fin de superar la desigualdad, consideran necesario el fortalecimiento y la unidad de los pueblos indígenas y la elección de un "Alto Comisionado" (Rigoberta Menchú) que vigile que sus derechos sean respetados.

Buscan actuar, confían en sus propias fuerzas a través de la organización, pero también necesitan de nuevo de un mediador -que en este caso es Rigoberta Menchú- que los represente ante el poder externo, la Organización de Naciones Unidas. 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 Oaxaca, es la confianza en las propias fuerzas y en la lucha cotidiana para transformar un orden de dominación.

Pero la existencia de un líder o 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.

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 discriminados y colonizados. Pero aunque ya su lucha es inclusiva y abierta, y no excluyente y clandestina, como en los movimientos mesiánico-milenaristas tradicionales, no dejan de reproducir de manera velada la mitificación de sí mismos como elegidos o como vanguardia, ante el momento de caos y desorden mundial que vivimos:

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.

Al finalizar el documento se condensan una serie de elementos culturales que distinguen y caracterizan a los pueblos indígenas. La necesidad de la memoria étnica, la visión cíclica del tiempo, la complementariedad, la oralidad y la concepción del espacio social y cósmico.

Hermanos/as indígenas: (complementariedad, oralidad) 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 (memoria étnica, origen, pasado, abajo), les hacemos un llamado a seguir consolidando nuestra unidad (presente, centro, tierra). 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. (acción, futuro, arriba)

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 indígenas ante el foro de la ONU.

El hecho de que este documento de difusión internacional no se escribiera en alguna lengua indígena muestra, por un lado, la dificultad para que los mismos participantes la lean, pues en el mismo Guatemala se hablan diversos dialectos derivados del Maya. En la I Cumbre, la diversidad lingüística también estuvo presente, pues los representantes indígenas eran de diferentes grupos étnicos. Por otro lado, expresa también la situación de las lenguas indígenas que son más orales que escritas, pues sólo desde 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. 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 meca-



nismos 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 demostrada 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 sólo nombre, ya que se asume como texto colectivo de los pueblos indígenas del mundo. ☰ ☱