

Política democrática y pueblos indios en un tiempo postcolonial*

*Manuel Gutiérrez Estévez***

Es común considerar que algunos de los rasgos característicos del presente latinoamericano están dados por lo que ha sido llamado *emergencia* indígena (puede verse el reciente y magnífico libro de José Bengoa, titulado precisamente *La emergencia indígena en América Latina*). El término *emergencia* tiene una polivalencia que lo hace especialmente provechoso para caracterizar el fenómeno. Por un lado, en su sentido preciso, se refiere al surgimiento de algo que no era visible por estar escondido, oculto; por otro lado, alude a un imprevisto o a un accidente que requiere alguna respuesta urgente. En ambos sentidos, al hablar de los pueblos indios se puede usar el vocablo: han emergido de regiones agrícolas marginales para ocupar las ciudades y reclamar espacios públicos de múltiple naturaleza; y, además, este surgimiento ha supuesto para algunos países una situación de emergencia nacional, una necesidad de redefinir las reglas de juego tácitas que estaban regulando, más o menos precariamente, su vida política y cultural.

El fenómeno es muy variado y no debe reducirse solo a cuestiones de gobernabilidad democrática o a problemas de representación política y nuevos tipos de ciudadanía. Porque estas cuestiones, —que son las que atraen más la atención de políticos y científicos sociales— son consecuencia de la profunda

* Publicado anteriormente en *Revista de Occidente*, n.º 246, noviembre del 2001, pp. 109-127.

** Catedrático de Antropología de América y Director del Master en Estudios Amerindios en la Universidad Complutense de Madrid. Director del Aula Bartolomé de Las Casas en la Casa de América. Ha hecho trabajo de campo entre poblaciones quechuas de Ecuador, quichés de Guatemala y mayas yucatecos de México. Ha publicado numerosos artículos, especialmente sobre análisis de mitos, concepciones del cuerpo y formas de construcción de las identidades colectivas.

modificación que en las dos últimas décadas ha experimentado el liderazgo indígena, consecuencia, a su vez, de cambios en las ideas *religiosas* y en el nivel educativo de amplios sectores de población indígena. Tanto las iglesias evangélicas como la Iglesia Católica, en sus versiones *liberadora* y carismática, han dedicado muchos esfuerzos a la formación y reconversión de pastores y catequistas que han pasado a constituir, por sus relaciones sociales extracomunitarias y su mayor grado de alfabetización, una nueva élite. Por otro lado, la política educativa, formulada en términos integracionistas, durante las décadas centrales del siglo, ha dado el resultado paradójico, aunque previsible, de formar cuadros —especialmente de maestros de primaria— antiintegracionistas y etnicistas. No se dispone de datos globales al respecto, pero en numerosas organizaciones indígenas los líderes, o bien han tenido un pasado de militancia *religiosa*, o son maestros o titulados de nivel medio. Por ejemplo, entre los neozapatistas de Chiapas —como antes había ocurrido con las bases sandinistas de Nicaragua— hay muchos que estuvieron influidos por la Teología de la Liberación. Y es bien conocida la importancia que tiene en la política guatemalteca la adscripción a diferentes denominaciones evangélicas. O, también, el papel de movilización política de los emigrantes indígenas en Lima de la Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal, cuyo dirigente mesiánico, Ezequiel Ataucusi Gamonal, natural de un pueblo de lengua quechua y con un pasado adventista, llega a ser en dos ocasiones candidato a la presidencia de la república.

Por otra parte —sin considerar ahora a los maestros—, cada vez son más numerosos los profesionales indígenas con estudios académicos y, en muchos casos, con una formación de excelente calidad. Algunos de ellos (sobre todo los que han estudiado Derecho o Antropología) participan en las nuevas organizaciones etnicistas, aunque otros muchos también participan en la sociedad nacional sin utilizar su etiqueta étnica. Una mención especial debe hacerse a los escritores indígenas que contribuyen decisivamente a producir nuevas representaciones del pasado y nuevas retóricas de identidad que son más efectivas que las generadas por los líderes políticos, con frecuencia simplistas y agresivas. Antes de entrar en otras cuestiones más centradas en los problemas de inserción democrática veamos una pequeña muestra de esta retórica revivalista.

Ariruma Kowii es un poeta quichua del Ecuador que en uno de sus libros, excepcionalmente escrito en castellano, *Tsatsik, poemas para construir el futuro* (1996), incluye uno del que selecciono algunas estrofas por su valor de ilustración de la extendida ideología nativista: el mundo volverá a ser como antes de la conquista española.

Vivíamos tranquilos con nuestros dioses
los teníamos cerca y podíamos hablar con ellos
no eran nada extraños, eran igual que nosotros
hablaban nuestro mismo idioma
lo entonaban igual
hacían los mismos gestos
tenían las mismas reacciones
sabían siempre qué contestar
así por ejemplo
cuando decíamos puncha
ellos contestaban tuta
puka-yura, mayu-panpa
jari-warmi, ñaupajipa.

.....

Ellos

a diferencia de otros dioses
crecieron en la tierra y no en los cielos
su lugar preferido eran las montañas
su residencia las wakas
su función: calcular en la taptana
las cifras exactas de las necesidades
del presente y del futuro

.....

Hoy

que el tiempo
ha devorado algunos siglos
siento que vuelven
que están junto a nosotros
siento que están viniendo
por todas partes
siento que están frotando su calor
en nuestros ponchos
que están regando la luz de las montañas
en nuestros ojos
están creciendo en todos los caminos
pronto el espacio
el tiempo
estará poblado por ellos
entonces
¡todo! ¡todo!
volverá a ser
justo
y diferente

Otros poetas, en otras lenguas, escriben con análogo sentido. Por ejemplo, Natalio Hernández, náhuatl de México, que en uno de sus libros, *Yancuic Anahuac Cuicatl, Canto nuevo de Anahuac* (1994), en el poema que da título al conjunto dice:

Tlahtoque huehuetlacame
huehuetlahtoli quitenquixtique;
nochi ica inin yolo quintlacaquilihque
tlamiquistli tlen quitecpanque.

.....
Sampa quiyolitihque huehuetl ihuan teponastli
huehuetl ihuan teponastle quitsonsonque
sampa oncac xochitl ihuan cuicatl
xochitl ihuan cuicatl quiyolitique.

Iquino yolqui yancuic cuicatl
iquino chamanqui masehualcuicatl;
huehca caquistic inintlahtol
nochi tepeme tlananquilique.

Ayoc aca quicotonas ni tlahtoli
ayoc aca quicotonas ni cuicatl:
yancuic cuicatl, yancuic tlacatl.

Cuya traducción, hecha por el mismo autor, dice así:

Hablaron los ancianos
pronunciaron los huehuetlahtoli
todos escucharon con respeto
la sabiduría de nuestros mayores.

.....
Revivieron el huehuetl y el teponastle
el huehetl y el teponastle volvieron a escucharse;
hubo flores y hubo cantos:
la flor y el canto revivieron.

Así crearon el canto nuevo
así revivieron el canto indio;
sus voces resonaron en las distancias
todos los cerros respondieron.

Ya nadie podrá detener estas palabras
ya nadie podrá interrumpir este canto:
canto nuevo, hombre nuevo.

Estos textos amerindios, como otros muchos de diferentes géneros (ensayo, poesía o narrativa), son una muestra del advenimiento en América Latina de un tiempo postcolonial. Constituyen los signos de una nueva voz que no se dirige ya a expresar, ante los dominadores, sus demandas, reclamaciones o protestas anticoloniales, sino a construir una memoria y esperanza compartidas con los antaño colonizados, que son, ahora y por primera vez, su público lector. Muchos de los rasgos (simulacro, imitación, hibridismo) que se utilizan para caracterizar la literatura postcolonial de la Commonwealth están también aquí presentes. De modo semejante, la ubicación fronteriza del autor —entre dos lenguas, dos o más culturas y tiempos históricos diversos— genera un dialogismo característico. Pero, a diferencia de los autores postcoloniales más reconocidos (Rushdie, Ondaatje, Naipaul...), estos amerindios presentan trazas de arcaísmo romántico, de utópico revivalismo, que son características más propias de actitudes todavía anticoloniales. Pero, en todo caso, con estos mimbres se está haciendo el diseño de las nuevas identidades étnicas que, en algunos países, han conseguido movilizar sectores importantes de las poblaciones indígenas.

Como señala Bengoa, la actual *emergencia* indígena está siendo posible por la convergencia de tres procesos exteriores, que no es ahora el momento de comentar o discutir:

1. La globalización, que va acompañada de una valorización de las relaciones sociales y de las identidades locales (la llamada *glocalización*)
2. El final de la Guerra Fría y, en especial, del hundimiento de la «utopía futurista» del comunismo y su reemplazo por una «utopía arcaica» (según la expresión de Vargas Llosa)
3. La modernización neoliberal, que al minorar el Estado produce —en sociedades demandantes de su protección y de su papel de articulador de las diferencias sociales— una crisis de la noción de ciudadanía y de pertenencia

Claro está que nada de esto hubiera sido suficiente (y ni siquiera estoy seguro de que hubiera sido necesario) sin la constitución de las nuevas minorías intelectuales y políticas de las poblaciones indígenas. Son estas minorías las que han dado su orientación peculiar a los movimientos sociales de estos

últimos años caracterizados (y, en líneas generales, sigo también a Bengoa en esto) por:

- una demanda a la sociedad nacional y al Estado de su reconocimiento como indígenas culturalmente diferenciados. El núcleo de las demandas ya no está constituido, primordialmente, por exigencias agraristas o sociales, sino por demandas culturales y políticas; de ahí las peticiones de redefinir constitucionalmente la nación y el Estado como pluricultural y plurilingüe;
- la fuerza de esta demanda de reconocimiento depende, en gran medida, de la verosimilitud conseguida en la exhibición de las diferencias culturales, y para conseguir esto se realizan grandes esfuerzos de reinención (presentados, claro está, como de «recuperación») de las culturas. Nuevas identidades étnicas surgen por doquier y las viejas se redefinen a partir de lo que los nuevos intelectuales han estudiado en los departamentos de Arqueología, Historia o Antropología;
- la seducción de estas nuevas identidades, la necesaria aceptación de su verosimilitud internacional, se ejerce mediante la incorporación de dos aspectos muy apreciados por amplios sectores de las poblaciones del Primer Mundo: el ecologismo y el esoterismo. Los amerindios se presentan a sí mismos, a despecho de numerosas evidencias a contrario, como defensores de la tierra, que —incluso para antiguos pueblos cazadores— pasa a ser llamada su *madre*; y, también, como poseedores de una sabiduría ancestral que muchas gentes secularizadas y agnósticas de Estados Unidos o de Europa miran con especial nostalgia y esperanza. Etno-ecologismo y neochamanismo se convierten en el seductor maquillaje de las recién inventadas identidades étnicas amerindias. Los diferentes sectores del público nacional son seducidos por otras retóricas: la del victimismo, la del nacionalismo populista o la del izquierdismo antiestatal, dependiendo de las circunstancias y, sobre todo, de la demanda de los medios de comunicación;
- por obvias razones estratégicas (y publicitarias), se fomenta un panindigenismo cultural. Las profundas diferencias entre los pueblos indígenas americanos son borradas o encubiertas mientras se construye retóricamente una supuesta civilización «india» (confrontada simétricamente a la civilización occidental) o se inventan otras grandes unidades culturales, y con una vaga proyección política, de escasa fundamentación histórica (la nación maya, el Tahuantinsuyu).

En un contexto y con unos rasgos como los que se han delineado más arriba, se suscita el desafío de esforzarse por concertar una política democrática que permita la articulación autónoma de estos pueblos y la integración formal

de sus dirigentes, para terminar, así, con los usos de racismo y exclusión que han caracterizado a muchos países latinoamericanos. La tarea es difícil y solo voy a esbozar algunos —entre los más sutiles a mi parecer— de los problemas que se plantean. Voy a referirme, en primer lugar, a las complicaciones que proceden de las diferencias en el concepto de persona y, por tanto, a las distintas maneras en que las culturas indígenas americanas entienden al sujeto de las relaciones sociales y políticas; algo que, inevitablemente, aunque nunca se mencione, interfiere en la construcción de ámbitos compartidos de acción cívica. En segundo lugar, y en parte como consecuencia de lo anterior, me referiré a los obstáculos que para una política democrática proceden del distinto modo en que las culturas amerindias entienden la ley, el derecho y, en especial, los derechos humanos.

LOS CONCEPTOS DE PERSONA

No es necesario adherirse a posiciones de relativismo cultural para darse cuenta de la significación política derivada del hecho de que las culturas amerindias contemporáneas, pese al profundo mestizaje cultural existente en la mayoría de ellas, mantienen un concepto de persona diferente al que es más común en la tradición cristiana occidental. Además, por supuesto, cada cultura amerindia es, con frecuencia, singular a este respecto y tiene, también, diferencias claras con otras, incluso vecinas. Esta diversidad hace imposible en los límites de este breve texto dar mediana razón del asunto, pero, aun con el riesgo cierto de una simplificación caricaturesca, se puede intentar dar algunos rasgos, si no generales, sí, al menos, bastante comunes en amplias áreas culturales amerindias.

Entre los pueblos indígenas de México y América Central, en especial en los de tradición mesoamericana, puede decirse que es general una concepción *pluralista* —por contraste con una concepción unitaria— de la persona; lo que quiere decir que uno es muchos (algo que, podríamos decir, ya conocemos bien en nuestra tradición literaria y en nuestras propias experiencias personales). La diferencia con la posible multiplicidad personal de nuestra cultura está en que en muchas culturas mesoamericanas los múltiples seres que constituyen la persona (resultaría absurdo decir «que constituyen el yo», por lo que implica de singularidad) son seres dotados de autonomía de acción e intervienen en el mundo a despecho, y sin conocimiento, del individuo que los porta y a quien constituyen. Así pues, la expresión «uno es muchos» tiene, respecto a las culturas mesoamericanas, una radicalidad de la que carece la frase cuando se aplica a la descripción de insondables profundidades psicológicas del yo occidental. E insistamos, se trata de culturas contemporáneas nuestras en las que

sus miembros, en este caso, no tienen ningún signo externo de arcaísmo ni de exotismo, solo los signos de la pobreza rural de México o Guatemala.

Por otra parte, los seres que constituyen a cada persona en esta región son seres muy heterogéneos entre sí. Un mismo individuo está compuesto —puede estarlo— por seres reconocibles en la naturaleza (animales o fenómenos atmosféricos), pero también por seres que llamaríamos nosotros *imaginarios* o *fantásticos* como peces de cabeza metálica con forma de diversas herramientas y, además, por seres *humanos* (es difícil aplicar el adjetivo) que proceden de épocas pasadas, sobre todo de la época colonial, y que habitan en el ¿interior? de cada quien, actuando a su arbitrio y haciendo el mal a vecinos o familiares (produciendo enfermedades que no pueden figurar entre las atendidas por el seguro social).

Uno de los mejores estudios etnográficos sobre este tema es el de Pedro Pitarch sobre «las almas» de los tzeltales de Cancuc, en Chiapas. Pitarch afirma que, entre los tzeltales, que la persona se imagine compuesta por varios seres es un aspecto decisivo. A diferencia de la concepción europea (moderna) en que alguien en un momento dado solo debe poseer *una* identidad, es decir, se halla individualizado (o de lo contrario está loco, enfermo), en las concepciones tzeltales una persona tiene por definición, *simultáneamente* varias identidades, *es* varios seres. Lo otro está contenido en el sí mismo. Es una condición que puede especificarse mediante la fórmula de Ricoeur (1990) relativa a la tensión dialéctica entre el *sí mismo como uno mismo* y el *sí mismo como otro*.

Uno de estos *otros* que están componiendo la multiplicidad íntima de la persona india es, en el caso de los actuales tzeltales de Chiapas, un «otro» étnico, castellano, y que toma forma en algunas figuras procedentes de la historia de la sujeción colonial (obispo, fraile, maestro o escribano). La figura resultante es bastante más compleja y sutil que lo que se acostumbra a decir o escribir sobre sincretismo o mestizaje: el pasado colonial, convertido en una sucesión de figuras emblemáticas connotadas de distancia cultural y de incompreensión, se instala en la persona para intervenir en las relaciones sociales del presente postcolonial.

Y no se trata solo de una multiplicidad heteróclita y dotada de autonomía, sino que, además, estos seres que convergen para constituir la persona están dispersos por el espacio, en montañas reales o imaginarias, en cuevas o ríos, ocasionalmente en caminos o mercados. La persona resulta ser, entonces, no solo una multiplicidad sino, también, una multiplicidad diseminada en un entorno que no es controlable, sino a medias, por los especialistas rituales encargados de mantener a raya las aflicciones. Creo que puede comprenderse fácil-

mente que la conversación intercultural, la conversación política por ejemplo, entre gentes tan diversamente constituidas, pese a la apariencia fluida o trivial que pueda tener el diálogo, está sobrecargada de malentendidos y de peligros en una medida que nos es desconocida.

En las culturas andinas las concepciones sobre la persona son bien distintas. Entre los aimaras de Bolivia, por ejemplo, según los estudios realizados por Gerardo Fernández Juárez, la persona tiene tres «sombras», y una enfermedad frecuente es la que tiene relación con la pérdida de alguna de ellas. El efecto más ostensible es una enfermedad denominada *katxa* o *katxata*, expresión que alude al fenómeno sufrido por el doliente que ha sido «agarrado», por lo que sufre la sustracción de su «sombra». La denominación completa de la dolencia identifica al agente productor de la enfermedad y guarda relación con la etiología específica que presenta: *Pachamama katxata*, agarrado de la tierra; *rayun katxata*, agarrado del rayo; *tiyun katxata*, agarrado por el «tío» (el diablo), etc. Cada una de estas tres «sombras» recibe una denominación específica: la primera y más importante es conocida como *ajayu*, que es la sombra principal y cuya pérdida implica la muerte irreparable del doliente. Las otras «sombras» reciben denominaciones prestadas del castellano; la segunda «sombra» es el *ánimu*, de carácter secundario frente a la primera, su pérdida puede ser corregida, puesto que hay un plazo de tiempo en que el *ánimu* puede ser restituido al doliente para su curación; la tercera de las «sombras» recibe la denominación de *coraje* y su pérdida es solo un episodio sin importancia, puesto que tiende a reincorporarse sin mayores problemas a la disciplina corporativa de las «sombras». Estas «sombras» arrebatadas constituyen la principal amenaza a la salud en el altiplano aimara. Los problemas derivados del cuerpo, en el sentido que nosotros damos a esta palabra, y que es el dominio de acción de los médicos, son considerados problemas de «segunda clase», prácticamente intrascendentes, sin la consideración social de amenaza y peligro que las enfermedades relacionadas con las «sombras» poseen.

Más complicado es decir algo sintético, o citar un único ejemplo, que sea ilustrativo del conjunto de las culturas amazónicas. En un artículo muy citado, «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras», A. Seeger, R. da Matta y E. Viveiros de Castro afirman que «la fabricación, decoración, transformación y destrucción de los cuerpos son los temas en torno a los cuales giran las mitologías, la vida ceremonial y la organización social» de estas sociedades.

El cuerpo físico, por otro lado, no es la totalidad del cuerpo, ni el cuerpo la totalidad de la persona. Las teorías sobre la transmisión del alma y su relación con la transmisión de sustancia —unido esto a la relación dialéctica

básica entre cuerpo y nombre— parecen indicar que una persona, en las sociedades indígenas, se define por una pluralidad de niveles internamente estructurada. Esta pluralidad interna se expresa social y públicamente por un cierto dualismo generalmente asociado a polaridades tales como las de hombres/mujeres, vivos/muertos, niños/adultos. Es un dualismo que, en su versión más simple, aparece reducido a un eje de oposiciones cuya matriz es: individual (sangre, periferia de las aldeas, mundo cotidiano) frente a colectivo o social (alma, nombre, centro, vida ritual). El aspecto que debe ser enfatizado es que el cuerpo es el *locus* privilegiado por las sociedades tribales sudamericanas como el punto de convergencia de esta oposición entre lo individual y lo social. Por ejemplo, entre los grupos Jê del Brasil central, el dualismo básico entre la esfera doméstica (la periferia de la aldea) y la esfera pública y ceremonial (el centro de la aldea) es básicamente una oposición complementaria a la que se da entre el dominio o ámbito estructurado en términos de una lógica de substancia física (producción de individuos o de alimentos) y el ámbito estructurado en términos de relaciones de nominación o clase de edad, que son relaciones que niegan los lazos de substancia. El cuerpo humano entre los Jê aparece dividido de la misma forma: aspectos internos (ligados a la sangre y al semen, a la reproducción física) y aspectos externos (ligados al nombre, a los papeles públicos, al ceremonial, al mundo social en definitiva).

Estas líneas están muy simplificadas porque están excluyendo a los animales y los seres humanos no pueden ser pensados en aislamiento de ellos. Como comenta, en otro trabajo, Viveiros de Castro, el estatus de lo humano en el pensamiento occidental es esencialmente ambiguo: por una parte, el ser humano es una especie animal entre otras, y la animalidad es un concepto que incluye, en ciertos aspectos, a los humanos; por otra, la humanidad es una condición moral que excluye a los animales. Estos dos estatus coexisten en la noción disyuntiva, y paradójica, de *naturaleza humana*. En otras palabras, nuestra cosmología postula una continuidad física y una discontinuidad metafísica entre humanos y animales. En contraste, los amerindios postulan una continuidad metafísica y una discontinuidad física entre los seres del cosmos. Para ellos, todos los seres tienen cultura y, aunque puedan tener diferencias, esas culturas naturales —valga el oxímoron— poseen una base común que permite la comunicación y la comparación entre ellas. Lo que nos conduce a plantear, aunque desde una perspectiva menos abstracta, la cuestión de los derechos humanos.

IDEAS SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

En algunos países, o en algunas regiones, las actuaciones de los organismos internacionales, de las oficinas de cooperación de las naciones del mundo desarrollado y de las organizaciones no gubernamentales, tienen una intensidad y ponen un juego un celo adoctrinador sobre el valor del desarrollo o la modernización, de la democracia y de los derechos humanos, que no ha tenido parangón para los pueblos indios desde los primeros momentos de la evangelización cuando, en el siglo XVI, los frailes pensaban que podían establecer en tierras americanas una cristiandad más pura que la del Viejo Mundo. De modo especial, «los derechos humanos» funcionan como el equivalente al evangelio, la Buena Nueva que entonces se predicaba a los indios y que implicaba también, como ahora, un cambio substantivo en sus creencias y en sus prácticas, que implicaba la muerte del hombre viejo y el nacimiento de un hombre nuevo. Las observaciones de los antropólogos en este sentido son incuestionables. Por ejemplo, Julián López García, que trabaja desde hace años en la región maya-chortí del oriente guatemalteco, en la zona lindante con Honduras, escribe:

Para los campesinos de la región los derechos humanos no han llegado todavía, aunque han oído en la radio y están esperando. Ya llegó el FIS, Visión Mundial, el FIDA, Cuerpo de Paz... y con ellos, láminas para techar, salones comunitarios, máquinas de coser y otras muchas cosas, pero los Derechos Humanos todavía no. Don Simeón campesino de la aldea El Tablón, me comentaba: «Actualmente yo no sé nada de los derechos humanos, porque yo ni siquiera los conozco, no sé con qué tipo de gente hacen reunión, no sé si hacen reuniones, porque yo no he tenido ninguna conversación con ellos, he deseado saber algo de ellos, pero no sé cómo se manejan ellos, si salen a las aldeas o no salen o salen no más que a la población... no sé. Por lo que he oído en la radio, los derechos humanos es algo que todos tenemos que tener, como ciudadanos guatemaltecos, tenemos derecho de trabajar honradamente y no ser uno como aislado o que unos valen más y otros menos, todos tendríamos que valer igual, por nuestros derechos... pero no sé... aquí no han llegado todavía esas personas».

Cuando los derechos humanos llegan a un pueblo indígena toman la forma de «toyotas blancos de doble tracción, con la bandera celeste de la ONU» (Stener Ekern) y, desde el comienzo de su evangelización democrática, empiezan los malentendidos culturales y lingüísticos. La complicación de fondo procede de la dificultad de acomodo entre un derecho consuetudinario que es de tradición oral, de ámbito local y que tiene como objetivo prioritario proteger el equilibrio social y ambiental de la comunidad; y unos principios normativos

que son escritos (y por tanto no contextuales), universales y que tienen como objetivo proteger al individuo y declarar sus derechos (sin mencionar, como señalan dirigentes indígenas, las correspondientes obligaciones). A esta tensión básica, se añaden las incomprensiones habituales en las situaciones de relación intercultural. Daré solo algunos ejemplos que puedan sugerir la magnitud de los problemas.

En *El respeto a la palabra*, un libro de Esquit y Ochoa, cuyas lenguas maternas son el kaqchikel y el k'iché, se examina la lógica interna de la normativa tradicional de las comunidades indígenas de Guatemala. Según Ekern, que comenta ampliamente la obra, esta lógica tiene tres rasgos principales: en primer lugar, todas las normas contienen una referencia a «lo sagrado» (*tyox*) de cualquier fenómeno; lo que significa que es en el pasado cuando se conforman y estabilizan las normas que rigen el presente y que son llamadas genéricamente «la costumbre» (usando el término castellano incluso en contextos lingüísticos nativos). En segundo lugar, el mundo es una totalidad equilibrada y armónica; cualquier acción humana debe respetar este equilibrio y contribuir a mantenerlo. Por último, la sociedad humana se entiende como parte integral de un orden divino y, por lo tanto, superior al individuo y la familia; por tanto, todos deben mostrar respeto, obediencia y seguir los caminos que mejor sirvan para que, en el futuro, la sociedad sobreviva y se perpetúe. En lengua k'iché, el mismo término, *makaj*, sirve para referirse a la infracción a una norma y a su castigo o penalización; se asocia a lo defectuoso y quebrado. *Makaj* señala la conjunción conceptual, indestructible, entre el delito y la pena; es esta conjunción la que permite mantener el equilibrio de la sociedad y del mundo. En k'iché no existe ningún término que pueda traducir el concepto de *derecho* como de algo exigible en abstracto, cuando los dirigentes indígenas quieren, como es habitual, usar el concepto sin emplear el término castellano, tienen que acudir a una paráfrasis que significa 'lo que uno recibe al cumplir con sus obligaciones'. La reciprocidad está en la base del equilibrio social.

En la lengua tzeltal, en Chiapas, el caso es parecido. Según señala P. Pitarch, en la traducción al tzeltal de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el término *derecho* es traducido, a lo largo del texto, por la expresión *ich'el ta muk*. Su significado es 'respeto, tener respeto y ser respetado'. Lo que implica que la noción de derecho se interpreta bajo la lógica de la reciprocidad y la complementariedad. Como afirma Pitarch, es evidente que los redactores de la Declaración y los traductores tzeltales parten de premisas distintas. Si para los primeros todos los seres humanos son iguales, para los segundos no. Los seres humanos no solo son distintos entre sí sino, también, desiguales en un sentido fuerte, jerárquico, asimétrico; es esto precisamente lo

que hace necesaria la reciprocidad y la complementación. Por ejemplo, la expresión *fraternal*, que se usa en la Declaración con el sentido de ‘afecto entre iguales’, en tzeltal carece de un equivalente: los hermanos son o ‘hermanos mayores’ o ‘hermanos menores’, nunca iguales; su relación esta presidida por la jerarquía. De igual modo, esposa y esposo son desiguales, y este carácter de su relación es el que hace que se necesiten mutuamente. Esta asimetría explica también que no todos los seres humanos posean el mismo respeto, esto es, que no todos los seres humanos tengan los mismos derechos. El respeto no es algo dado de antemano, sino que se adquiere en la medida en que se cumpla con las obligaciones. Solo cuando una persona cumpla con sus responsabilidades sociales será acreedora de respeto, es decir, de derechos. De esto se sigue que el respeto/derecho se adquiere progresivamente a lo largo de la vida. Y, por tanto, que el respeto/derecho depende del proceso vital de la persona (nadie nace igual ante la ley). En efecto, el proceso de fabricación de una persona es continuo y solo a una edad avanzada —más de 40 años quizá, cuando un hombre o una mujer han llegado a ser abuelos— puede considerarse que ha adquirido la suficiente madurez como para ser considerado un cuerpo correcto. Pero este desarrollo es tanto físico como moral: un aspecto es condición necesaria del otro. Desde una perspectiva tzeltal, la ética interviene decisivamente en la formación de una persona, pero no espiritualmente (tal y como suponemos en Occidente) sino corporalmente. Este desarrollo ontogenético se inicia con el nacimiento y se detiene con la muerte o —más precisamente— un poco antes, con el decaimiento de las facultades mentales, cuando se considera que ha pasado el momento de madurez corporal óptima. El término tzeltal que designa a una persona mayor, *k’otem* (del verbo *k’ot* ‘llegar’), significa ‘terminado, completo’, es decir, con un cuerpo al fin formado. El etnónimo que se aplican a sí mismos los tzeltales, *batz’il winik* (‘hombres verdaderos, hombres genuinos’), debe interpretarse en este sentido, como el de seres que han llegado a ser auténticos humanos, ya que su cuerpo se comporta como un cuerpo moralmente correcto. Solo estos son sujetos de derecho, respetuosos y acreedores de respeto. No hay otra universalidad posible.

FINAL

Por todo lo dicho antes, es claro que no pueden sacarse conclusiones generales sobre las dificultades y tensiones que se producen en las sociedades indígenas por la expansión de las creencias, valores y formas democráticas que han llegado a vincularse a nuestra tradición cultural. Múltiples líneas de segmentación producen diferentes resultados a este respecto. Por un lado, las diferen-

cias, ya aludidas, que tienen relación con la diversidad de concepciones acerca de lo que sea una persona humana, una sociedad y un medio natural; por otro —a lo que también se ha aludido—, las que proceden de las diversas maneras de entender, en cada sociedad, la noción de ley o de derecho, y de considerar la validez y jerarquía de sus fuentes (sea la costumbre, la voluntad general, la fuerza, la escritura o cualquier otra).

Pero, además, hay otras muchas diversificaciones de la cuestión a las que no se ha hecho referencia alguna. Entre ellas la que tiene que ver con características propias de los respectivos Estados nacionales en los que las sociedades indígenas se insertan; muy diferente es, por ejemplo, la situación en México que en Ecuador o en Bolivia, países en los que la participación política de los pueblos indígenas es muy alta. Tampoco se dan situaciones análogas, como es obvio, cuando se trata de poblaciones rurales, campesinas, y de poblaciones urbanas; aun más singular es la situación si nos referimos a pueblos indígenas con estructuras tribales y acosados en sus territorios tradicionales, como sucede con muchos de la cuenca del Amazonas. Por otro lado, hay pueblos indígenas que han perdido, hace poco o mucho tiempo, cualquier rastro apreciable de una normativa consuetudinaria o tradicional y respecto a los cuales carece de sentido, por tanto, plantearse los conflictos del tan demandado «pluralismo jurídico». La intensidad con la que se esté planteando en estos momentos la invención de una nueva identidad étnica y los tonos reivindicativos con que se formule son también variables diferenciadoras.

Sin embargo, creo que puede afirmarse, con todas las salvedades para los casos particulares, que la inserción de las poblaciones amerindias en la política democrática no solo plantea los consabidos problemas derivados de la resistencia de los Estados y los grupos sociales con ellos identificados en su formulación actual, sino que también proceden de muy complejos problemas que plantean las diferencias culturales que, pese a todo, estas poblaciones mantienen, reproducen y, actualmente, inventan de manera más artificiosa que en el pasado. Lo que implica que no se trata solo de voluntad política, o de confrontación de intereses sino, también, de dinámica e interacción cultural, algo que suele olvidarse.

REFERENCIAS

BENGOA, José

2000 *La emergencia indígena en América Latina*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

EKERN, Stener

2001 «¿Destruyen los derechos humanos el equilibrio natural de las cosas?». En PITARCH, P. y LÓPEZ, J. (eds.). *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas. Política, Representaciones y moralidad*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 161-180.

ESQUIT, Edgar y C. OCHOA

1995 *Yiqatil q'anej. Kuminaaj tzij. Niman tzij. El respeto a la Palabra. El orden jurídico maya*. Guatemala: CEMCA.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

1999 *Médicos y Yatiris. Salud e interculturalidad en el Altiplano Aymara*. La Paz: CIPCA.

HERNÁNDEZ, Natalio

1994 *Yancuic Anahuac Cuicatl. Canto nuevo de Anahuac*. México D.F.: Diana.

KOWII, Ariruma

1996 *Tsaitsik, poemas para construir el futuro*. Quito: Abya-Yala.

LÓPEZ GARCÍA, Julián

2001 «Aquí es de otro modo. Los ch'orti' y la capacitación en derechos humanos». En PITARCH, P. y LÓPEZ, J. (eds.). *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas. Política, Representaciones y moralidad*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas, pp. 181-208.

PITARCH, P. y J. LÓPEZ, eds.

2001 *Los Derechos Humanos en Tierras Mayas. Política, Representaciones y moralidad*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

PITARCH, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

2001 «El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal». En P. Pitarch y J. López 2001: 127-160.

RICOEUR, Paul

1996 *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI de España.

SEEGER, Anthony, Roberto DA MATTA y E. B. VIVEIROS DE CASTRO

1979 «A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras». *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1998 «Cosmological Deixis And Amerindian Perspectivism». *The Journal of the Royal Anthropologist Institute* 4. 3.