

Juliana Ströbele-Gregor

Autoridad, poder y liderazgo. Observaciones conceptuales acerca de la práctica de los pueblos indígenas

1. Introducción

En 1993, por primera vez en la historia de Bolivia hubo un vicepresidente indígena, y en las elecciones nacionales del 31 de mayo de 2002 fueron elegidos 24 diputados y tres senadores indígenas. Los indígenas en Ecuador tienen aún un peso mayor en la política nacional: en el año 2002 el partido indígena Pachakutik como aliado por corto tiempo de la coalición tuvo dos ministros en el Gobierno. También en Colombia existen diputados y senadores indígenas. Por otro lado, ya desde principios de los años 90, en varios países hay indígenas que ocupan cargos a nivel local como alcaldes o concejales. Adicionalmente, están presentes en la arena política a través de partidos políticos propios, sindicatos campesinos y organizaciones políticas de carácter étnico. Asimismo, en las organizaciones internacionales, por ejemplo en el Banco Mundial y el BID, se contrata de vez en cuando a algún que otro consultor indígena.

¿Significa todo esto que esos indígenas forman parte de las elites nacionales?

Antes de referirme brevemente al término “elite” y de intentar después una aproximación desde la perspectiva *emic* a los conceptos indígenas de cargo y de poder, a la relación entre el individuo y la comunidad, y a la autopercepción de las personas influyentes, se requiere una breve aclaración respecto a de quiénes vamos a estar hablando.

2. Definición: el indígena, un nuevo sujeto político

El término “indígena” designa a aquellos que en su autodefinición se adscriben a un grupo étnico o a un “pueblo indígena”, en el sentido de la definición elaborada por Martínez Cobo (1987) por encargo de la

Organización de Naciones Unidas (ONU),¹ o como variación de esta formulación, a un “pueblo originario” (Bolivia) o una “nacionalidad indígena” (Ecuador). Incluyo aquí también a aquellas sectores de la población rural que antes eran denominadas como “indios” y que en el transcurso de las reformas del Estado fueron rebautizadas en “campesinos”, pero que sin embargo han mantenido algunas características culturales esenciales (p. ej. la cosmovisión, lengua, formas de organización social) y remiten a éstas en su autodefinición (aymara y quechua en los países andinos, quiché, kakchikel, etc. en Guatemala, etc.). A pesar de que las estadísticas oscilan y que la proporción de la población indígena es muy variable en los diferentes países, el porcentaje total de la población indígena americana oscila entre el 8 y 12%, lo que corresponde a aproximadamente 40 y 50 millones de personas. En América Latina existen más de 400 grupos étnicos y pueblos indígenas, y 917 lenguas indígenas habladas (LASR 2003: 2). Esto demuestra la diversidad de culturas que se suele reunir bajo el término de “pueblos indígenas”. Con una mayor presencia de organizaciones políticas de carácter étnico en el escenario político desde los años 80, los términos mencionados son usuales como autodefinición en el contexto político (para mayores detalles véase Barié 2003; Ströbele-Gregor 2004a; 2004b).

3. Breve aclaración sobre el término “elite”

En el marco de esta exposición no voy a profundizar el análisis teórico relativo al concepto sociológico de “elite”, mas bien remito al artículo de Peter Waldmann en este libro porque coincido con su análisis y sus observaciones críticas. Aquí solamente me limito a exponer en grandes rasgos las líneas de ideas que fundamentan mi argumentación con respecto a mi pregunta inicial si el concepto de elite es un concepto

1 “Indigenous communities, peoples and nations are those which, having a historical continuity with pre-invasion and pre-colonial societies that developed on their territories, consider themselves distinct from other sectors of the societies now prevailing in those territories, or parts of them. They form at present non-dominant sectors of societies and are determined to preserve, develop and transmit to future generations their ancestral territories, and their ethnic identity, as the basis of their continued existence as peoples, in accordance with their own cultural patterns, social institutions and legal systems” (Martínez-Cobo, 1987: 379 ss.).

adecuado para analizar representación y autoridad en los pueblos indígenas.

La sociología entiende bajo el término “elites”

un sector de la población que se distingue por atributos especiales y que se destaca de la “masa” de la población. Los distintivos según los cuales los individuos y estratos sociales son considerados como elites de acuerdo al juicio de los demás, están sujetos a cambios socio históricos. Con la creciente importancia de roles y posiciones “adquiridos”, desde el desarrollo de las sociedades burguesas, pero sobre todo de las sociedades socialistas, las denominadas “*elites funcionales*” han pasado al primer plano. Bajo este término se entiende detentadores de posiciones de liderazgo en los sistemas sociales, instituciones y organizaciones centrales, que gozan de una gran estima y en la mayoría de los casos de remuneraciones muy altas (Schäfer 1986: 62).

Este planteamiento corresponde también con el de Endruweit (1986), quien define a las elites funcionales por la ocupación de funciones directivas y de liderazgo. Según el autor, lo decisivo es la influencia que ejercen sobre el accionar social. Dahrendorf (1971) subraya que la ocupación de estas posiciones, que son importantes para el funcionamiento de los diferentes sistemas e instituciones sociales, así como para la integración de la sociedad global –y no en último lugar por ello altamente valoradas– está vinculada al ejercicio de dominio o poder económico y/o político y/o legislativo y moral.

Siguen siendo una excepción las personas pertenecientes a pueblos indígenas que ocupan posiciones altamente valoradas en el sentido de Dahrendorf. Con excepción de los diputados o senadores, su campo de acción consiste casi siempre en funciones en dependencias públicas para “asuntos indígenas” (p. ej. Ministerio de Asuntos Indígenas; o en las instituciones de educación bilingüe o desarrollo rural). Lo mismo sucede en las organizaciones internacionales. Como los indígenas no participan, o apenas participan, del poder económico o del poder de influir en términos de valores en todo el conjunto social, apenas cumplen con los criterios citados de Dahrendorf.

Sin embargo, como intelectuales, líderes sindicales y de partidos, activistas en movimientos sociales, de derechos humanos y organizaciones políticas de carácter étnico, sin duda los indígenas son actores en procesos de cambio social con bastante fuerza creativa, sobre todo en los ámbitos de la política, la educación y la generación de ideologías. Por esta razón se utiliza a veces en el lenguaje cotidiano el tér-

mino “elites indígenas”. Intelectuales indígenas como Ticona (1995) hablan de representantes indígenas en partidos políticos, y en el sindicato campesino incluso de “nuevas elites indias”. No obstante, no aclaran los conceptos que están detrás de estos términos.

Un posible puente teórico a la clasificación de personas de liderazgo indígenas en estos ámbitos, a primera vista lo constituye el concepto de “contra elites”, con el que Lesswell/Lerner (1965) analizan las vanguardias de movimientos revolucionarios (“elites revolucionarias”). Sin embargo, hay que poner en duda si los conceptos de elite –independientemente del enfoque– constituyen un instrumento teórico adecuado en el análisis de procesos de cambio social y de sus actores. Y repito, este no es el espacio para un análisis crítico del término “elite”. Sin embargo, se debe destacar que no es un término analítico sino un término descriptivo con contenido valorativo. Remito a Goedeking (1998: 14) quien muestra con razón, entre otros, que se trata de un término con muchas connotaciones por razones históricas, ya que una de sus premisas centrales es la idea de que existen unos pocos quienes a causa de sus capacidades y aptitudes están destinados al liderazgo y a ejercer poder, frente a la mayoría de la sociedad que sería una masa inmadura la cual piensa y actúa de forma irracional. Considero que “enfoques modernos”, como el de las elites funcionales, el del pluralismo de elites (Dahrendorf) o el de contra elites tampoco rompen con los planteamientos del pensamiento elitista. No plantean la pregunta qué relaciones sociales de poder determinan la selección de quién por qué razón y después de la superación de qué obstáculos tiene acceso a posiciones de elite (Goedeking, *Ibid.*). Esta pregunta se plantea sin embargo con especial énfasis en las sociedades latinoamericanas donde, pese a las reformas legales, los indígenas siguen siendo afectados en los hechos por el racismo, la discriminación, la exclusión o la marginación.

4. Preguntas guía para una aproximación a conceptos indígenas

En sus relaciones con la sociedad español hablante, los indígenas denominan las posiciones de liderazgo con las categorías de “dirigente”, “líder”, “autoridad tradicional”, “representante” y otras.

Una aproximación a la práctica indígena requiere examinar la pregunta por los conceptos indígenas, así como por los procesos de cam-

bio a los que están sujetos; una aproximación a qué comprensión subyace a los cargos influyentes (posiciones de liderazgo) tanto al interior de sus comunidades como en los intersticios con y dentro de la sociedad dominante.

Esta ponencia es una aproximación a la perspectiva *emic*, es decir a conceptos y principios que están vigentes al interior de las culturas indígenas. Me limitaré especialmente a sociedades andinas, mayas y algunas amazónicas y guaraníes.

Me guiaré por las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué conceptos están relacionados con los términos cargo/función, legitimidad, poder, influencia? ¿Cómo se da el acceso al cargo? ¿Cómo se concibe la relación persona influyente-comunidad?
- 2) ¿Cómo repercuten las normas culturales propias en el manejo de conceptos de representación y en posiciones de liderazgo en estructuras organizativas “modernas”, es decir en estructuras organizativas inducidas desde fuera (p. ej., sindicatos, organizaciones etno-políticas, partidos, administración pública)?

5. Autoridades tradicionales –dirigentes, líderes, representantes– mediadores

Dos comentarios previos. Cuando los indígenas o campesino-indígenas (Albó 1999: 18) hablan en español de personas que ocupan una posición influyente en su comunidad, hablan en la mayoría de los casos de “dirigentes”, “líderes”, “autoridades” o “representantes”. En el lenguaje cotidiano estos términos se utilizan a veces como sinónimos. Sin embargo, esto se debe a la imprecisión al utilizar el español y a la cultura política ajena, ya que a nivel conceptual se distingue claramente entre posiciones de liderazgo en estructuras políticas “modernas”, es decir que se orientan en normas y valores occidentales y posiciones de prestigio en la comunidad o el grupo étnico. Con ello no se refieren solamente a las obvias diferencias entre las funciones, la valoración social y la posición de la persona a causa de su cargo y en el acceso a las posiciones, sino también a la estructura relacional persona de prestigio-comunidad.

Consecuentemente, para comprender la representación, el accionar político y la legitimidad de personas influyentes indígenas, es necesario preguntar qué significan estos conceptos en la cultura de origen,

pues los valores y las normas asociados influyen de manera consciente o inconsciente en los patrones de comportamiento y las estrategias de los actores indígenas también fuera de las estructuras “tradicionales”. Por lo tanto, la atención se dirige hacia el nivel de la comunidad campesina o indígena, en la que las formas de vida todavía están acuñadas considerablemente por valores y normas culturalmente transmitidas y en la que los conceptos culturales de los cargos, del poder y de las personas influyentes, de la legitimidad de las autoridades y de la práctica de los detentadores del cargo tienen sus raíces.

5.1 Autoridades tradicionales

Cuando los indígenas hablan de “nuestras autoridades”, se refieren a los detentadores de cargos tradicionales en la comunidad a nivel local, o a nivel supralocal allí donde estas estructuras existen, por ejemplo entre los guaraníes (Bolivia, Paraguay y Argentina) o en los *ayllus* del Norte de Potosí (Bolivia). Estos cargos y los conceptos asociados se basan en una amalgama cultural de estructuras prehispánicas e hispano coloniales, en las cuales, si bien han cambiado en el transcurso de procesos históricos, se han conservado algunos elementos autóctonos básicos específicos. A pesar de las importantes diferencias entre las diferentes culturas, se pueden constatar algunos elementos comunes:

La cultura política propia de los pueblos indígenas –a pesar de sus diferencias culturales– se basa en relaciones inmediatas, diversas y estrechamente entrelazadas entre los miembros de comunidades locales, que se expresan en un patrón social recurrente, el cual a su vez está anclado en la cosmovisión. Esto significa que las diferentes concepciones de poder, de la organización de procesos de decisión, de administración y de representación en las respectivas culturas, están integradas en concepciones religiosas del mundo: la religión y lo cotidiano están inmediatamente relacionados entre sí. En los sistemas tradicionales, los cargos articulan tareas administrativas con tareas religiosas ceremoniales; las tareas de ordenamiento se derivan de la cosmovisión.

La autoridad de un individuo al interior de una comunidad no se concibe como poder en el sentido de un “sobredominio de los sin poder” (Alber 2000: 39), el poder no se entiende en el sentido de Weber como “cualquier oportunidad de imponer dentro de una relación social

la voluntad propia también en contra de los que se resisten, independientemente de en qué se basa esta oportunidad". El término de poder de Weber, que se basa en una "relación desigual clasificable de forma inequívoca entre dos personas, es decir entre el que ejerce el poder y el inferior" (Alber 2000: 31), se refiere al poder de las instituciones del Estado y la clase dominante de origen europeo y de los sectores aliados con ésta, no a la autoridad al interior de la comunidad étnica. En las concepciones indígenas, el poder está integrado en la cosmovisión religiosa, en la que las concepciones animistas y la adoración de los antepasados se relacionan de forma más o menos fuerte con la religiosidad católica colonial. Los detentadores de cargos al servicio de la comunidad actúan como mediadores simbólicos entre la comunidad y poderosos espíritus, asumen funciones de dirección, de administración de la justicia y de arbitraje en la comunidad, y son mediadores frente a la administración pública. En las culturas andinas, mayas y amazónicas, los detentadores de cargos apenas cuentan con poder personal, además de que el ejercicio de las funciones es pasajero. El poder de las y los curanderos y de especialistas religiosos se basa en sus poderes espirituales y en el reconocimiento de la eficacia de estas fuerzas por parte de la comunidad. El siguiente esbozo, muy esquemático y por lo tanto limitado, del concepto "autoridad tradicional", pretende ilustrar las diferentes formas en diferentes culturas indígenas:

- a) Al interior de la comunidad andina o también maya, la autoridad tradicional está vinculada a cargos específicos dentro del sistema de cargos,

en que cada jefe de familia en el transcurso de su vida participa alguna vez en el sistema de cargos y en el caso ideal recorre la escala completa de la jerarquía. La posición de la autoridad máxima (preste) combina funciones religiosas ceremoniales, administrativas y organizativas. Debido a que las funciones religiosas ceremoniales y la cultura festiva exigen grandes gastos materiales por parte del que ocupa el cargo, el tomar un cargo no sólo es un honor sino una carga. Sin embargo, a pesar de esto, se siguen asumiendo hoy en día las obligaciones festivas comunitarias socio-religiosas, aunque no siempre con la misma riqueza que se tenía anteriormente. Pero el hecho de adquirir prestigio y renombre a través del cumplimiento de estas obligaciones juega un papel muy importante. Además de que la presión social general y el sistema de normas hacen casi imposible rechazar estas obligaciones. Al lado de estas motivaciones más bien "terrenales", dominan las de la cosmovisión andina, que se fundan en la idea de la reciprocidad entre seres humanos, con los ancestros y

con poderosos seres inmortales. Sólo con el cumplimiento de todas las obligaciones frente a la comunidad se puede contar con la protección y la generosidad de las fuerzas míticas poderosas (Ströbele-Gregor 1996: 504-505).

En Bolivia, con la Revolución Nacional de 1952, surgieron paralelamente a estos cargos tradicionales los sindicatos campesinos a nivel comunal como organizaciones locales de autogestión con una función mediadora hacia el Estado. Funcionan según el modelo comparable al sistema tradicional de cargos, pero sin las tareas religioso ceremoniales de éste. Los detentadores de cargos –los dirigentes– también son elegidos según el principio del turno. En muchos casos ambos sistemas existen paralelamente, lo que puede conducir a conflictos entre la autoridad tradicional y el dirigente, también cuando formalmente la comunidad ha procedido a una “división del trabajo” y la asignación de las funciones.

- b) En las diferentes culturas se atribuye a los y las curanderos/curanderas, los y las chamanes y los especialistas religiosos poderes espirituales. Para ser chamán, curandero o especialista religioso, se requiere de una vocación especial que se manifiesta a través de características personales definidas socialmente y que es una condición para la adquisición de los conocimientos y saberes necesarios. En la cosmovisión animista, la autoridad de los chamanes o *yatiris* (magos) se basa en su fuerza de mediación entre los poderosos espíritus del universo y la comunidad. El reconocimiento como autoridad espiritual requiere que las fuerzas espirituales de la persona –sean éstas fuerzas positivas o negativas– sean reconocidas por la comunidad como eficaces. Aunque estas posiciones no están abiertas a cualquiera, a diferencia del sistema de cargos, y que no es rara la transmisión por “herencia” familiar, también en este caso el poder está vinculado a la confirmación social y por lo tanto también se puede “perder”.
- c) En los grupos étnicos con una tradición acéfala (p. ej. en la Amazonía), el poder de un individuo está muy restringido y depende de características individuales: del carisma, de la habilidad oratoria, de la predisposición a la acción, del espíritu de lucha, del éxito en la caza y otros. La edad avanzada y la riqueza de experiencias asociada gozan de un gran prestigio. Sin embargo, estas autoridades no disponen de un derecho de sanción ni de otros medios para im-

poner el poder, para no hablar de dominio. Su autoridad se basa únicamente en el reconocimiento –y el apoyo– por parte de su grupo social y es pasajera.

- d) En grupos étnicos que están organizadas según el principio del linaje, es decir en los que se han conservado elementos de una tradición de jefaturas hereditarias (p. ej. entre los guaraníes), el acceso a los cargos altos se transmite preferentemente –aunque no exclusivamente– al interior de familias de prestigio. Éstas disponen normalmente también de relaciones supracomunales con la sociedad dominante, así como de cierto bienestar. Esta constelación social se puede describir como la que más se acerca a una estructura de poder local relativamente estable.
- e) En el sistema tradicional de cargos, las mujeres no ocupan un cargo propio, a no ser el de la curandera y de la partera. En estas posiciones dotadas de reconocimiento social se trata de mujeres mayores, ya que sus campos de acción requieren de conocimientos, saberes y experiencias adquiridos. Sin embargo, las mujeres están presentes en el sistema de cargos de la comunidad en la medida en que en la cosmovisión de muchas culturas indígenas juega un papel central el principio de la complementariedad. Un cargo alto en el sistema de cargos sólo puede ser asumido por un jefe de familia, pues la complementariedad de lo masculino y lo femenino es, entre otros, un símbolo de armonía social y una condición para la realización de tareas religioso rituales. Como esposa del detentador del cargo ella representa al elemento femenino, asume las tareas rituales asignadas a la mujer y goza de esta manera de prestigio e influencia. Pero también aquí es válido que no es el saber individual o la pertenencia a un grupo social específico en base a lo cual una mujer realiza estas tareas, sino que es únicamente su estatus de esposa del detentador del cargo, y por lo tanto se trata de un estatus pasajero.

Resumiendo se debe destacar lo siguiente:

- 1) Desde la perspectiva *emic*, el concepto de autoridad tradicional significa el cumplimiento de obligaciones frente a la comunidad, que si bien está relacionado con el prestigio, no lo está con el poder o con ventajas económicas. En el sistema de cargos tradicio-

nalmente organizado de forma jerárquica, la autoridad y la comunidad no se encuentran frente a frente en el sentido de una jerarquía clasificatoria (elite de líderes versus pueblo inmaduro), ya que por un lado se espera de cada jefe de hogar que cumpla en el transcurso de su vida con esta obligación, y quien se niega debe contar con consecuencias negativas en diferentes niveles. Por otro lado, autoridad no significa instancia de decisión última. La competencia de decisión en todos los asuntos que son importantes para la comunidad la tiene únicamente la asamblea comunitaria. La autoridad se tiene que regir por las decisiones que surgen de los prolijos debates públicos que tienen lugar en estas asambleas. Además, la gestión de las autoridades está sujeta a un control social inmediato y fuerte por la comunidad, la cual vigila que las obligaciones se cumplan según las normas y los valores culturales.

- 2) Aunque hasta la actualidad se han conservado los elementos culturales básicos mencionados (p. ej. la combinación de lo sagrado y lo profano en el sistema de cargos; la lógica de reciprocidad al interior de la comunidad, etc.), en el transcurso del tiempo y en el contacto con la sociedad dominante de valores de origen europeo, sin duda los valores y las normas dentro de la comunidad indígena están sujetos a cambios. Esto también promueve el individualismo y ambiciones personales de hacer carrera. Estrategias para ello son la ampliación de las relaciones con la sociedad dominante a través de funciones de mediación, como por ejemplo mediante la extensión de tareas que fortalecen la influencia personal dentro de la comunidad y/o se utilizan como trampolín a una carrera fuera de la comunidad.
- 3) Todas las posiciones en el sistema “tradicional” (con excepción de los especialistas religiosos y los curanderos/las curanderas) en último caso están subordinadas de forma indirecta al poder y dominio estatal. En la sociedad criolla las autoridades o dirigentes locales no gozan de prestigio, y aún menos ejercen funciones morales de poder o dominio a nivel nacional.
- 4) El hecho de que no obstante estas posiciones hayan conservado su validez al interior de las comunidades indígenas y que la legitimidad de los cargos sigue siendo indiscutida, es destacado por los movimientos indígenas recientes como una señal central de la vivacidad de su autonomía cultural. En los discursos étnico-políti-

cos, así como en las reivindicaciones indígenas por el reconocimiento de sus representantes y de sus formas de representación al interior de las estructuras políticas nacionales juega un papel central el remitir a las autoridades tradicionales como líderes espirituales y preservadores del saber cultural. Más adelante voy a volver a ello.

5.2 *Participación en la vida política “moderna”:
dirigentes, líderes y representantes*

Más allá de la comunidad local, “dirigente” designa a personas con liderazgo en organizaciones modernas, es decir en sindicatos, federaciones campesino indígenas, organizaciones políticas de carácter étnico, en partidos, en el Parlamento o en gobiernos locales. El acceso a estas posiciones se realiza formalmente mediante elecciones según el modelo democrático. Sin embargo, tanto en la selección de los candidatos como respecto a las expectativas de los miembros de las organizaciones frente a los candidatos, influyen los valores y las normas culturales que subyacen a la comunidad. En cambio, frecuentemente se denomina como “líderes” a líderes de opinión dentro y fuera de las estructuras formales. A su vez, “representantes” son los representantes de base sin un cargo específico y que en general sólo tienen asignados tareas/encargos puntuales.

Criterios fundamentales para las personas con liderazgo en la arena política nacional son el dominio del español y de los códigos comunicacionales en ambas culturas, es decir en la cultura dominante y en la cultura de origen. Georg Elwert llama a estas personas “*switcher* entre las culturas”. La formación superior no es una condición, la situación económica no juega ningún papel, como tampoco el trasfondo familiar. Por el contrario, la habilidad oratoria, el carisma personal, la habilidad de negociación, la energía y determinación, la predisposición para la acción y el compromiso con la causa, así como relaciones sociales múltiples sobre todo también con miembros influyentes de la cultura dominante –es decir, con criollos en la política o la economía– son altamente valorados. Adicionalmente, el reconocimiento en la comunidad de origen (comunidad rural, barrio, etc.) –es decir, la ubicación social más allá de la organización a representar– es un factor importante. Líderes como el secretario general del partido indianista

MIP (Movimiento Indígena Pachakutik), Quispe, o del partido MAS (Movimiento al Socialismo), Evo Morales, en Bolivia, o de la diputada maya Rosalinda Tuc en Guatemala, reciben su legitimidad justamente del prestigio adquirido anteriormente en su propia comunidad. Para mantener su legitimidad, siguen comprometidos con su comunidad inmediata (lo que genera conflictos de interés apenas estos líderes actúan como representantes políticos a nivel nacional en el marco de un sistema democrático).

En las organizaciones modernas también están presentes mujeres, aunque todavía en un número reducido y –con algunas excepciones– en posiciones de mucho menor prestigio. Desde mediados de los años 80, algunas mujeres indígenas han empezado a comprometerse en asociaciones étnico-políticas o productivas. Han creado organizaciones de mujeres al interior de asociaciones indígenas, como por ejemplo la Federación Nacional de Mujeres Campesinas “Bartolina Sisa” en Bolivia o la Coordinadora de Mujeres Indígenas de la Amazonia, en estrecha cooperación con la COICA (Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica). En algunos casos aislados también son elegidas mujeres indígenas en cargos políticos, por ejemplo en gobiernos municipales. Un campo político en el que las mujeres están especialmente activas y en el que también ocupan posiciones de liderazgo es el ámbito de los derechos humanos. Los representantes esenciales en la defensa de los derechos humanos de Guatemala son actualmente mujeres. Un renombre a nivel internacional ha adquirido Rigoberta Menchú, que pertenece al pueblo de los maya-quiché y que recibió en 1992 el Premio Nobel de la Paz por su compromiso a favor de los derechos humanos y los derechos de los pueblos indígenas.

La presencia de pueblos indígenas en el escenario político no es un fenómeno nuevo. La creación de partidos propios y de organizaciones políticas nacionales de carácter étnico para representar los intereses de los indígenas ante el Estado y participar en el sistema gubernamental democrático, se da con mayor vigor a partir del proceso de democratización desde los años 80. Estas nuevas organizaciones son, entre otros, la expresión del hecho de que en los movimientos indígenas se ha difundido la convicción que organizaciones indígenas propias son un importante instrumento para representar sus intereses y reivindicar sus derechos (para mayores detalles véase Ströbele-Gregor 2004a; 2004b).

En su socialización política, estos activistas –hombres y mujeres– asocian rasgos culturales del contexto de la vida campesina apegada a las tradiciones, que tampoco la escuela y el servicio militar pudieron erradicar completamente, con patrones de comportamiento que tienen su origen en la cultura urbana orientada hacia Occidente y que el sistema educativo y el contacto con el mundo urbano les ha transmitido. La migración laboral, la participación en algunos partidos, en el movimiento sindical, en comunidades religiosas o en movimientos de resistencia (p. ej. en Guatemala) todavía han reforzado estos patrones de comportamiento. Debido a esta experiencia entre dos culturas, ellos son las personas de intermediación ideales que pueden “traducir” entre las dos culturas. Son a menudo transeúntes entre diferentes fronteras sociales, que han experimentado en forma más aguda el racismo cubierto y las promesas incumplidas del Estado democrático. Debido a su situación social tienen la sensibilidad de órganos sensoriales, que hallan la complejidad y las contradicciones de la sociedad. Esto les permite al mismo tiempo obrar como intérpretes de esta situación. Pero son aún más. Como se mueven entre las culturas y grupos sociales, son transmisores de ideas, valores, concepciones políticas y contactos (véase también Münzel 1985). A causa de sus habilidades y experiencias especiales actúan como iniciadores en sus comunidades. Tienen la capacidad de identificar el potencial de problemas y protestas, de aglomerar y articularlo. Justamente también sus experiencias en el contacto con el Estado, los partidos y los sindicatos les motivan a tomar la iniciativa de organizarse, aunque estos campos de acción siguen siendo en su gran mayoría ámbitos masculinos.

La joven generación de intelectuales indígenas tiene su origen en el contexto urbano de familias de migrantes, pero que a menudo todavía tienen un trasfondo rural. Su grupo crece con el grado de urbanización y el mejor acceso al sistema educativo. Mientras que una mayoría busca el camino hacia la asimilación en la sociedad dominante –donde generalmente tienen que luchar con la discriminación racista (son raros los pacientes de la clase alta que recurren a un médico de tez morena y que se llame Mamani o Tuc), es decir donde no sube a la clase de aquellos que poseen poder y prestigio–, está aumentando el porcentaje de aquellos que invocan –por esta experiencia– su origen indígena. Las carreras profesionales que les están abiertas, generalmente no conducen a posiciones sociales elevadas. Y aunque el pe-

queño sector de estos “profesionales” forma parte de la clase media baja educada, están marginados tanto en cuanto a sus perspectivas profesionales como respecto a sus ingresos. Esto es válido aún más para las mujeres, como lo demuestra un estudio realizado en Guatemala (FDMCA/Kaqla’ 2000).

De este sector de intelectuales indígenas provienen también las ideologías indianistas. En los discursos indianistas, que apuntan a la construcción ideológica, la legitimación e imposición de intereses indígenas, se recurre a los valores y prácticas de la vida en las comunidades rurales, y bajo el signo de la “tradición cultural” sucede una revaloración y revitalización de conceptos locales del poder y del liderazgo, así como de la relación comunidad/autoridades tradicionales y la apreciación de personas que detentan los saberes locales.

5.3 El dilema de los actores entre las culturas

La representación de intereses a nivel departamental, nacional o internacional, así como la participación en lo político al interior de las estructuras de un sistema político democrático encierra para las personas influyentes indígenas un dilema, ya que la mayoría de las culturas indígenas no conocen un sistema de representación más allá del ámbito local y que por lo tanto no cuentan con un modelo propio de representación nacional. Faltan mecanismos sociales eficaces para controlar la acción política de dirigentes, líderes y representantes, y el flujo de información regulado entre la persona influyente y su base para lograr la formación de una voluntad política. Lo que se da es la adopción de modernos modelos de organización y representación democráticos, los cuales sin embargo funcionan en aspectos esenciales desde la racionalidad y las normas vigentes dentro de la comunidad. Entre éstos están las obligaciones especiales frente a la comunidad de origen, que están relacionadas con el respeto a los valores y normas vigentes en ella. Consiguientemente, esta carencia de un modelo propio de representación conduce a menudo a una situación de conflictos en el cumplimiento de los cargos en aquellas organizaciones que están construidas según un modelo occidental, justamente porque éstas no están arraigadas culturalmente o sólo de forma superficial (sindicatos, organizaciones políticas de carácter étnico, partidos). He analizado la situación de conflicto cultural en la que se mueven los dirigentes, líderes y repre-

sentantes como un dilema fundamental (Ströbele-Gregor 1996), tomando como ejemplo a Genaro Flores, aymará, uno de los fundadores del movimiento indígena Tupaj Katari en Bolivia, quien fue el secretario general de la confederación campesina indígena CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia); durante la dictadura de García Mesa de 1980 a 1982 también era líder en la clandestinidad de la poderosa Central Obrera Boliviana y de la resistencia democrática; después de su movida historia con altibajos ocupó como último cargo en sus carrera política el de tradicional “jilakata” en su *ayllu*.

Los sindicatos, los partidos y las formas de representación democráticas que provienen de un contexto europeo occidental, presentan entre otras cosas tres elementos desarrollados históricamente: la secularización, la individuación y la profesionalización de la política. En la vida de la población indígena campesina de Bolivia se enfrentan estos elementos frente a otras tradiciones. Los campesinos no se entienden a sí mismos como individuos separados o independientes de la comunidad, sino más bien se encuentran relacionados de múltiples formas con ella; a ello se suma el que su existencia esté íntimamente ligada a una cosmovisión que determina su forma de pensar y actuar. Partiendo del enlace de sus tradiciones con las formas de vida y los valores occidentales modernos y de la penetración por estructuras ajenas, han desarrollado sus formas propias de relación con la modernidad. Esta constelación lleva consigo el surgimiento momentáneo de ambivalencias y fuertes contradicciones que se manifiestan en tres niveles: el de la conceptualización individual de la sociedad, el del comportamiento político y el del desarrollo de organizaciones autónomas (Ströbele-Gregor 1996: 499).

El dilema de las personas influyentes en las organizaciones políticas modernas es que se mueven entre dos sistemas de valores. Quieren y tienen que atender a los dos. Sin embargo, esta situación lleva por un lado a que según la otra parte no actúan de acuerdo a los valores, que se las mira de reojo y se los castiga cuando no mantienen el equilibrio o no cumplen adecuadamente con las expectativas que tiene la propia comunidad. Por otra parte, se abren espacios para beneficios personales y carreras de corto plazo, las cuales a su vez son tolerados por las bases sólo mientras que presentan ventajas también para sus ojos. En el análisis científico y político hasta la fecha apenas se ha tomado en cuenta este aspecto en la valoración del accionar por ejemplo de líderes en organizaciones modernas. Voy a citar nuevamente de mi análisis del devenir de Genaro Flores:

Los criterios contradictorios con los que se ha juzgado a los líderes sindicales indígenas son sintomáticos de este tipo de análisis insuficiente sobre la forma andina de enfrentarse con la modernidad al nivel político. Un ejemplo sería la forma en que el público criollo politizado se refería a la “mentalidad aymara” cuando el líder de la CSUTCB no actuaba con los criterios de un “político moderno”. Por otro lado, en el momento de la caída de Genaro Flores se escuchaba frecuentemente el comentario que la causa de que la oposición se agudizara, había sido que en su corto período de gobierno él no había tomado en cuenta las costumbres aymaras. Pero aquí hay que preguntar, ¿por qué debía de hacerlo? Después de todo él era secretario general de una organización sindical y no el portador de un cargo andino tradicional. Lo que precisamente no se podía comprender era que él argumentaba como la mayoría de los líderes indígenas de nuevo corte, tanto con las “normas occidentales” como con una lógica que estaba influida de los valores y las normas andinas (Ströbele-Gregor 1996: 501).

La vitalidad de conceptos culturales propios del cargo y la inserción social en el mundo de la vida indígena explica que ahí donde las funciones se alejan de la comunidad, las personas influyentes por su cargo se lucen demasiado, tal y como es el caso en las modernas estructuras organizativas democráticas, donde el control social ya no funciona plenamente, y la desconfianza y las imputaciones están al orden del día (p. ej. de aprovecharse, ser corrupto o traicionero). Pues los mecanismos tradicionales sólo funcionan en las relaciones frente a frente del nivel local y ahí donde la estratificación interna es escasa.

En el caso de detentadores de funciones en la administración pública se plantea de forma más aguda la pregunta por el acceso, la legitimidad de representación, la definición propia y las distintas expectativas de la población respectiva. El ejemplo del antiguo vicepresidente de Bolivia, el aymara V. H. Cárdenas, lo ilustra: no debe el acceso a este cargo destacado solamente al hecho de que a causa de su alto nivel de educación (profesor de pedagogía) y sus habilidades particulares como traductor, es decir mediador entre las culturas para la clase dominante “blanca”, haya sido aceptado como “pantalla indígena” de la apertura política, sino justamente a que gracias a estas habilidades ha podido tramitar las relaciones necesarias con la clase dominante. Ha sido notable cómo cambió su autodefinición cuando asumió el cargo. Mientras que era el líder del partido indianista MRTKA, se entendió a sí mismo como representante del movimiento indígena Tupac Katari, y consecuentemente sus discursos eran de un indianismo radical. También fuera del partido gozó del prestigio y de la legitimidad de un

líder aymara, razón por la cual la población indígena de Bolivia –y no solamente los aymaras– depositó grandes esperanzas en el Viceministro. Esperaban que él como su representante representara una clara política de sus intereses. Sin embargo, Cárdenas se entendió a sí mismo en este cargo como “vicepresidente de todos los bolivianos”. Dijo expresamente que no era el representante de los intereses de un segmento de la población, sino que se veía a sí mismo como símbolo de la presencia de los pueblos indígenas en el país (entrevista con Ströbele-Gregor 1993). Esto le trajo mucho aplauso entre la clase dominante y en el escenario internacional. No obstante, el no cumplimiento de las expectativas de la población indígena asociado con esta posición, hizo que los indígenas dejaran de reconocerlo como su representante.

De esta manera no sorprende que después de terminar su cargo público, si bien Cárdenas ha trabajado en organizaciones internacionales (Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y del Caribe) como “especialista indígena” y ha adquirido entre el público fama como símbolo y representante, desde el punto de vista indígena ya no tiene legitimidad.

6. Conclusión

Sin duda el ascenso de personas indígenas individuales a posiciones importantes a nivel de la sociedad global manifiesta algo sobre el grado de permeabilidad y movilidad social. Y la apertura del sistema educativo que acompaña a la consolidación de la democracia en América Latina les permite a cada vez más indígenas una formación académica. Se ha formado un nuevo estrato social de técnicos e intelectuales indígenas.

La elección de representantes indígenas en el Parlamento y en gobiernos locales, y la presencia de técnicos y personas en puestos decisivos en la administración pública, es la expresión del proceso de democratización en las sociedades latinoamericanas. Para la población indígena esto significa la transición de una situación de exclusión social hacia la participación política a nivel regional y nacional. Con ello se hizo necesario la creación de nuevas formas de organización y el desarrollo de nuevos conceptos de representación. El dilema descrito anteriormente entre patrones de comportamiento en el marco de una cultura política local, por un lado, y las exigencias de un modelo de

representación democrática, por otro, se puede interpretar como la expresión de un proceso de transformación dentro de la cultura política de las comunidades indígenas en el contexto de la consolidación y ampliación de la democracia.

Sin embargo, mientras que los mecanismos de representación democrática no estén ancladas, en este contexto se abre el campo para líderes de opinión que no están sujetos a mecanismos de control políticos y sociales, y que en tiempos de conflictos sociales pueden adquirir influencia y adeptos mediante discursos populistas demagógicos, construcciones ideológicas, la disposición para la confrontación con el sistema dominante y el activismo: estos son los caudillos indígenas. Actualmente Bolivia es un buen ejemplo de ello. El líder del Partido Movimiento Indígena Pachakutik (MIP), Felipe Quispe o el secretario ejecutivo del Partido Movimiento al Socialismo (MAS) y desde 2006 Presidente Bolivia, Evo Morales, responden exactamente a la imagen de los caudillos indígenas. Pero con la progresiva inclusión de los pueblos indígenas en el sistema democrático aparentemente se debilita la tendencia del ascenso de líderes indígenas a caudillos. Un ejemplo de ello es Colombia.

Sin embargo, ninguno de los dos –el nuevo estrato de líderes políticos, incluidos los caudillos, ni el nuevo grupo social de profesionales e intelectuales– se puede analizar satisfactoriamente bajo el concepto de “elite”. No solamente porque a nivel de la sociedad global estos grupos sociales todavía están muy lejos de la igualdad con la clase dominante criolla. Sino también porque el término no dice nada sobre la comprensión *emic* de posiciones de liderazgo ni sobre los conceptos culturales en que ésta se basa.

Traducción: Gudrun Birk, La Paz, Bolivia

Bibliografía

- Alber, Erdmute (2000): *Im Gewand der Herrschaft. Modalitäten der Macht in Borgou (Nord-Benin)*. Köln: Rüdger Köppe Verlag.
- Albó, Xavier (ed.) (1999): *Ojotas en el poder local, cuatro años después*. La Paz: CIPCA y PADER.
- Barie, Cletus G. (2003): *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina, un panorama*. Mexico, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Dahrendorf, Ralf (1971): *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München: Pieper.
- Endruweit, Günther (1986): *Elite und Entwicklung: Theorie und Emperie zum Einfluss von Eliten auf Entwicklungsprozesse*. Frankfurt am Main: Lange
- FDMCA (Fundación para la Democracia “Manuel Colom Argueta”)/Kaqla’/Grupo de Mujeres Mayas (2000): *Algunos Colores del Arcoiris. Realidad de las mujeres mayas. Documento Preliminar*. Ciudad de Guatemala: FDMC/Kaqla’.
- Goedeking, Ulrich (1998): “Der etwas andere Neoliberalismus: Wie eine Elite in Bolivien versucht, das Land zu demokratisieren”. En: Gabbert, Karin *et al.* (eds.): *Die Macht und die Herrlichkeit. Lateinamerika Analysen und Berichte*, Bd. 22. Bad Honnef: Horlemann, pp. 123-135.
- (2003): *Politische Eliten und demokratische Entwicklung in Bolivien 1985-1996*. Münster: LIT.
- Lesswell, Harold D./Lerner, Daniel (eds.) (1965): *World Revolutionary Elites*. Cambridge, Mass.: University Press.
- LASR (Latin American Special Report) (2003): *Indigenous peoples and power in Latin America*, Sept. SR- 03-04.
- Martínez Cobo, José (1987). *Study of the problem of discrimination against indigenous populations*. E/CN.4/Sub.2/1986/7/ Add. 4, Volume V. New York: United Nations.
- Münzel, Mark (1985): “Der vorläufige Sieg des indianischen Funktionärs über den indianischen Medizinmann in Lateinamerika. Anmerkungen zum europäischen Diskurs über ethnische Minderheiten in der Dritten Welt”. En: *PERIPHERIE*, Bd. 20, pp 5-17.
- Resnake, Roger (1989): *Autoridad y poder en los Andes*. La Paz: Hisbol.
- Schäfer, Bert (Hrsg.) (1986): *Grundbegriffe der Soziologie*. Opladen: UTB.
- Ströbele-Gregor, Juliana (1992): “Vom indio zum campesino...zum indio”. En: Dirmoser, Dietmar *et al.* (eds.): *Die Wilden und die Barbarei. Lateinamerika – Analysen und Berichte*, Bd. 16. Münster: LIT, pp. 95-112.
- (1993): “Entrevista con Víctor Hugo Cárdenas”. La Paz: Entrevista no publicada.
- (1994): “Abschied von Stief-Vater-Staat. Wie der neoliberale Rückzug des Staates die politische Organisation der Ausgeschlossenen fördern kann”. En: Dirmoser, Dietmar *et al.* (eds.): *Lateinamerika – Analysen und Berichte*, Bd. 18. Bad Honnef: Horlemann, pp. 106-130.
- (1996): “Cultura política de los aymaras y quechuas en Bolivia. Acerca de las formas aymaras y quechuas de relacionarse con la modernidad”. En: Baumann,

- Max P. (ed.): *Cosmología y música en los Andes*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 497-518.
- (2004a): “Kritische Partizipation oder Konfrontation? Indígena-Organisationen in den Andenländern”. En: Kurtenbach, Sabine/Minkner-Bünjer, Mechthild/Steinhaus, Andreas (Hrsg.): *Die Andenregion – neuer Krisenbogen in Lateinamerika*. Schriftenreihe des Instituts für Iberoamerika-Kunde. Hamburg/Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 163-188.
- (2004b): “Indigene Völker und Gesellschaft”. En: GTZ (Hrsg.): *Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit*. Eschborn: GTZ, pp. 1-27.
- Ticona Alejo, E. (1995): “Organización, liderazgo y representación aymara en la confederación sindical única de trabajadores campesinos de Bolivia (CSUTCB)”. Quito: Tesis de Maestría en Antropología.