

Sabine Speiser
(*Editora*)

¿QUIÉN HABLA POR QUIÉN?

Representatividad y legitimidad
de organizaciones y representantes indígenas.
Un debate abierto

Autores

Sabine Speiser, Ampam Karakras, Theodor Rathgeber, Volker von Bremen,
Juliana Ströbele-Gregor, Teresa Valiente-Catter, Philipp Altmann,
Pablo Ortiz -T, Anita Krainer, Helena Ströher, Thomas Brose,
Elke Rothkopf Falley, Regine Mader, Aura María Puyana Mutis



2013

¿QUIÉN HABLA POR QUIÉN?

Representatividad y legitimidad de organizaciones y representantes indígenas. Un debate abierto

Sabine Speiser (Editora)

speiser@interculture-management.de

Primera edición: Unidad Coordinadora de Pueblos Indígenas
en América Latina y el Caribe (KIVLAK)
Programa “Fortalecimiento de organizaciones indígenas en
América Latina, PROINDIGENA”
E-mail: kivlak@giz.de

Deutsche Gesellschaft für
Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH
P.O.B. 5180
65726 Eschborn, Alemania
Teléfono: +49-6196 79-0
Telefax: +49-6196 79-1115
E-mail: info@giz.de
www.giz.de

ISBN: 978-9942-13-540-7

Redacción a cargo de:

Sabine Speiser, Anna Steinschen, Sara Schmitt y Sofia Jarrín

Traducción:

Gudrun Birk

Graciela Heinemann, g_traducciones@yahoo.com

Créditos fotográficos:

© Silke Spohn/ GIZ, 2008

Por encargo del

Ministerio Federal Alemán de Cooperación Económica y Desarrollo (BMZ)

Diseño, diagramación e impresión: Ediciones Abya-Yala

Quito- Ecuador, noviembre 2013

Las ideas expresadas son responsabilidad de las y los autores y no representan necesariamente una visión institucional.

Índice

| | |
|---|----|
| Presentación | |
| <i>Sylvia Reinhardt</i> | 7 |
| Introducción ¿Quién habla por quién...? | |
| <i>Sabine Speiser</i> | 11 |

ENSAYOS

| | |
|---|-----|
| ¿Quién habla por quién? Reflexiones sobre la representatividad y legitimidad de organizaciones y la institucionalidad indígena, estatal y de la cooperación internacional | |
| <i>Ampam Karakras</i> | 19 |
| ¿Qué significa el término “representatividad” de los pueblos indígenas? El caso de Colombia | |
| <i>Theodor Rathgeber</i> | 39 |
| Matador, pastor, presidente: Personajes de liderazgo de organizaciones indígenas en el Gran Chaco | |
| <i>Volker von Bremen</i> | 55 |
| Autoridad, poder y liderazgo: Observaciones conceptuales acerca de la práctica de representación de los pueblos indígenas | |
| <i>Juliana Ströbele-Gregor</i> | 73 |
| Representación y liderazgo: Apreciación antropológica de dos procesos de consulta popular | |
| <i>Teresa Valiente-Catter</i> | 90 |
| ¿A quién representa el movimiento indígena en el Ecuador? | |
| <i>Philipp Altmann</i> | 114 |

| | |
|---|-----|
| Crisis organizacional, representación y autonomía: Aproximación a la dinámica organizativa en la nacionalidad Shuar de la Amazonía ecuatoriana <i>Pablo Ortiz-T.</i> | 133 |
| Interculturalidad y el movimiento indígena en Ecuador <i>Anita Krainer</i> | 162 |
| La distribución de tierras y la representatividad de organizaciones indígenas: Un caso de estudio en la Amazonía de Bolivia <i>Helena Ströher</i> | 174 |

CONTINÚA EL DEBATE...

| | |
|---|-----|
| Experiencias de Alianza del Clima a través de más de 20 años de cooperación con las organizaciones indígenas en la Amazonía <i>Alianza del Clima</i> | 201 |
| Experiencias de cooperación por parte del Instituto de Ecología y Antropología de Acción <i>INFOE</i> | 205 |
| Preguntas y reflexiones sueltas del taller <i>Sabine Speiser</i> | 208 |
| El tiempo, un factor clave en procesos de diálogo <i>Sabine Speiser</i> | 213 |
| Representación de las mujeres indígenas entre la diferencia y la igualdad <i>Regine Mader</i> | 217 |
| La dinámica de la concertación Estado-pueblos indígenas en Colombia <i>Aura María Puyana Mutis</i> | 227 |

ANEXOS

| | |
|---|-----|
| Propuesta del taller e invitación a presentar ponencias | 237 |
| Programa del taller | 239 |
| Resúmenes-Abstracts-Zusammenfassungen | 240 |
| Autores y autoras | 256 |

Autoridad, poder y liderazgo: Observaciones conceptuales acerca de la práctica de representación de los pueblos indígenas¹

Juliana Ströbele-Gregor

Resumen

Desde principios de los años 1990, en varios países los indígenas no sólo ocupan cargos a nivel local como alcaldes o concejales sino que están presentes en la arena política a través de partidos políticos propios, sindicatos campesinos y organizaciones etno-políticas y en organismos internacionales. En Bolivia el presidente se autodefine como indígena. El artículo discute conceptos de representación indígena desde las dos perspectivas: emic y etic. Se presentan conceptos de autoridad tradicional de diferentes pueblos indígenas en Sudamérica y se discuten conceptos “modernos” como “dirigente”, “líder” o “representante” desde la perspectiva del cambio cultural. Se enfatizan los temas: legitimidad, obligaciones, control social y las tensiones entre la auto-definición que construye a un/a representante, las expectativas de “su pueblo” y las diferentes atribuciones sociales y políticas que tiene que enfrentar y que están basadas en ideas democráticas occidentales.

Introducción

En Bolivia, en 2006 por primera vez un indígena fue elegido Presidente del Estado, y una buena parte de los parlamentarios se identifican como indígenas. En Ecuador, en 2002 el “Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País”, creado por las organizaciones indígenas del país, participó como aliado por corto tiempo en la coalición y tuvo dos ministros en el gobierno. Tanto en Colombia como en otros países latinoamericanos existen diputados y senadores indígenas. Desde principios de los años 1990, en varios países hay indígenas que ocupan cargos a nivel local

1 El texto es una ampliación y actualización de mi artículo publicado en 2007 en *Élites en América Latina*, editado por Peter Birle, et al., Frankfurt: Biblioteca Ibero-Americana.

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 (Banco Interamericano de Desarrollo), se contrata de vez en cuando a algún que otro consultor indígena.

La presencia de representantes indígenas² tanto en la cooperación al desarrollo como en la arena política nos lleva a plantearnos dos preguntas: (a) cuáles son el concepto y la práctica de representatividad de los pueblos indígenas y cómo se interpreta la representación indígena y, (b) cómo los no-indígenas interpretan la representación indígena en la arena política o en el marco de la cooperación. En esta ponencia voy a concentrarme en la primera pregunta, basándome en ejemplos del mundo andino, maya, amazónico y guaraní. Soy consciente que se trata sólo de un primer acercamiento al tema.

Una aproximación a la práctica indígena requiere entonces examinar la pregunta por los conceptos indígenas de representación y participación política, así como por los procesos de cambio 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. Me guiaré por las siguientes preguntas:

2 Existe un amplio e importante debate tanto político como académico sobre el concepto “indígena” e “indigenidad”; pero en el marco de este artículo no voy a profundizar en este debate (véase Canessa, 2005). No obstante, se puede constatar que en los discursos de autodefinición que emplean los representantes de los grupos étnicos en la arena política ellos se basan en la definición del Convenio 169 de la OIT, que a su vez está basada en la definición de Martínez Cobo. Por eso en este texto me refiero a la definición de Martínez-Cobo: “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” (1987: 379).

1. ¿Qué conceptos están relacionados con los términos cargo/función, legitimidad, influencia, representación? ¿Cómo se da el acceso al cargo? ¿Cómo se concibe la relación “representante”-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 instituciones políticas de origen occidental (por ejemplo, sindicatos, partidos, organizaciones de la sociedad civil)?

Autoridades tradicionales-dirigentes, líderes, representantes-mediadores

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 emic 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 debido a su cargo y en el acceso a las posiciones, sino también a la estructura relacional de la persona de prestigio-comunidad.

Consecuentemente, para comprender la representación, el accionar político y la legitimidad de portavoces 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 local-indígena, originaria o nativa (según la autodefinición) 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 representación, de la legitimidad de las autoridades y de la práctica de los detentores del cargo, tienen sus raíces.

Autoridades tradicionales

Cuando los indígenas hablan de “nuestras autoridades” se refieren a los detentores 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 (véase entre otros, Resnake, 1989).

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 una comunidad local, que se expresan en un patrón social recurrente, el cual a su vez está anclado en su 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 cosmovisión 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 un grupo local indígena —sea andino, amazónico o en las diversas culturas centroamericanas y mexicanas— no se concibe como poder en el sentido de un “sobredominio de los sin poder”; 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” (Alber, 2000: 39). 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 (véase Weber, 2005). En las concepciones indígenas de América Latina, el poder está integrado en la cosmovisión religiosa, en la que las concepciones animísticas y la adoración de los antepasados se relacionan de forma más o menos fuerte con la religiosidad católica colonial. Los detentores 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 detentores de cargos apenas cuentan con poder personal, además de que el ejercicio de las funciones es pasajero.

Los ejemplos posteriores son tipificaciones extraídas de una realidad mucho más compleja y reflejan en forma resumida diferencias en relación a conceptos de autoridad y representación de diferentes culturas indígenas en América Latina:

a) Al interior de la comunidad andina o también maya, la autoridad tradicional está vinculada a cargos específicos dentro del sistema de cargos (que es de origen colonial), “[...] 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 detentores 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 los grupos étnicos con una tradición acéfala (por ejemplo, en la Amazonía o el Gran Chaco), 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, en el de proveer el grupo con alimentación y otros. La edad avanzada y la riqueza de experiencias asociadas gozan de un gran prestigio. Sin embargo, estas autoridades no disponen de un derecho de sanción ni de otros medios para imponer 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.

c) En grupos étnicos que están organizados según el principio del linaje, es decir, en los que han conservado elementos de una tradición de jefaturas hereditarias (por ejemplo, entre los guaraníes), el acceso a los cargos altos se transmite preferentemente —aunque no exclusivamente— al interior de las 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.

d) ¿Cuál es el papel de las mujeres relativo a los sistemas de representación en las diferentes culturas en los sistemas tradicionales? En el marco de este artículo me limito a señalar unos aspectos generales de este tema muy complejo.

En el sistema tradicional de cargos al interior de las comunidades andinas, 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 el principio de la complementariedad juega un papel central en la cosmovisión de muchas culturas indígenas. 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 religiosorituales. Como esposa del detentor 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 al cual una mujer realiza estas tareas, sino que es únicamente su estatus de esposa del detentor del cargo, y por lo tanto, se trata de un estatus pasajero.

Sin embargo, aun en los sistemas tradicionales de muchas culturas las mujeres participan directa o indirectamente en la toma de decisiones a nivel local sin obtener un cargo representativo. En las comunidades andinas, por ejemplo, las mujeres participan en la asamblea. Otra forma, observamos, en grupos étnicos de tradición acéfala. En los grupos Ayoreos, por ejemplo, las mujeres tienen un papel importante en las decisiones, incluso si no están presentes en la asamblea en la que se toma una decisión. La decisión se discute en los hogares y sólo si las mujeres están de acuerdo con la decisión que se adoptó, ésta es válida. De tal manera, las mujeres tienen una posición de poder “invisible”.

Resumiendo se debe destacar lo siguiente

Primero, desde la perspectiva emic, el concepto de autoridad tradicional significa el cumplimiento de obligaciones frente a la comunidad o el grupo local que está relacionado con el prestigio, pero sin el poder de

sanción o con ventajas económicas en forma de sueldos regulares.³ En el sistema de cargos (andino, maya y de muchos grupos étnicos en México), tradicionalmente organizado de forma jerárquica, la autoridad y la comunidad no se encuentran frente a frente en el sentido de una jerarquía clasificatoria (líderes versus pueblo inmaduro), ya que por un lado se espera que cada jefe de hogar cumpla con esta obligación en el transcurso de su vida, 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 enérgico por la comunidad, la cual vigila que las obligaciones se cumplan según las normas y los valores culturales.

Segundo, aunque hasta la actualidad se han conservado los elementos culturales básicos mencionados (la combinación de lo sagrado y lo profano en el sistema de cargos, la lógica de reciprocidad al interior de la comunidad andina o maya, etc.), sin duda los valores y las normas dentro del mundo de vida de todos los grupos étnicos y comunidades locales — en el transcurso del tiempo y en el contacto con la sociedad dominante de valores de origen europeo— 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.

Tercero, todas las posiciones en el sistema “tradicional” de representación en último caso están subordinadas de forma indirecta al poder y al dominio estatal. En la sociedad criolla las autoridades o dirigentes lo-

3 Sin embargo, el titular del cargo más alto en la comunidad andina (p.ej., el *preste*, *jilacata*), o en varios grupos maya y en México, tiene la obligación de financiar fiestas y ceremonias religiosas durante su tiempo de cargo, lo cual significa grandes gastos para él.

cales no gozan de prestigio, y aún menos ejercen funciones morales de poder o dominio en la esfera dominada por valores e instituciones occidentales a nivel nacional.

Cuarto, no obstante, el hecho de que estas posiciones hayan conservado su validez al interior de las comunidades indígenas o del grupo étnico 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-políticos, 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.

Participación en la vida política “moderna”: Dirigentes, líderes y representantes

“Tradicición” y “modernidad” confluyen en una comprensión dual de la política: esto supone la combinación de estructuras “tradicionales” y “modernas”. A nivel de las organizaciones, esto tiene como consecuencia coincidencias o también la simultaneidad entre ambas estructuras. Así, se retoman estructuras asociativas modernas (sindicatos, federaciones) del movimiento sindical o se crean partidos políticos que permiten hacer uso de la palabra e imponerse en las arenas políticas (nacionales e internacionales). Sin embargo, estas organizaciones internamente no funcionan —o funcionan de modo imperfecto— según el concepto occidental de modelos organizativos democráticos.⁴ También aquí es válido el principio del consenso y normalmente no se contempla el voto minoritario formal. El respeto y el afán de armonía prohíben las discusiones abiertas, críticas y duras; se dialoga hasta que ya no se expresen opiniones divergentes. En cambio, los acuerdos previos extraoficiales, precedidos por fuertes debates, son la regla. Las decisiones tomadas por la cúpula directiva en base a

4 En mi artículo “Kanon mit Gegenstimme” (2008) he elaborado más extensamente este tema, tomando el ejemplo de los movimientos sociales e indígenas en Bolivia.

las deliberaciones realizadas en la asamblea de delegados o en virtud del cargo se imponen de manera vertical a las jerarquías subordinadas (verticalismo). Las disonancias personales o relativas a los contenidos conducen rápidamente a la división de la organización.

La rotación de los cargos sigue el modelo de la jerarquía de cargos en la comunidad. Los indígenas en general explican la aplicación de esta modalidad en organizaciones “modernas” con el argumento de la preservación de las costumbres. “Se trata de nuestra propia forma de democracia indígena,” me dijo una vez un dirigente indígena. De todas maneras, una de las funciones de rotación de cargos en los sindicatos campesinos u organizaciones etno-políticas es la de evitar la permanencia de un dirigente en el cargo. Sin embargo, es notorio que muchas veces se pasa por alto el principio de rotación cuando están en disputa los intereses políticos de una persona dominante que es el portavoz de un grupo social y/o políticamente fuerte.

También el entendimiento según el cual los dirigentes que no pertenecen al colectivo o a la comunidad, es decir los dirigentes de las federaciones, por respeto a las estructuras locales de decisión no deben inmiscuirse en asuntos locales, proviene de la tradición.

La combinación entre lo “tradicional” y lo “moderno” se refleja especialmente en las ideas sobre los dirigentes en organizaciones modernas (Ströbele-Gregor, 1996, 2007, 2008). Esta combinación de definiciones tradicionales y expectativas parcialmente contradictorias, contiene también en este ámbito múltiples potenciales para el conflicto.

Se concede cada vez más importancia a la participación de las mujeres en las directivas de las organizaciones modernas.⁵ Ya a partir de los años 1980, las mujeres indígenas han empezado a comprometerse en asociaciones etno-políticas o productivas. Cabe destacarse que en los últimos años se han desarrollado fuertes movimientos de mujeres indígenas en

5 Hay una amplia literatura sobre mujeres indígenas en la arena política, sobre las conquistas, pero también los obstáculos y desfases. Véase entre otras: FDCM, 2000; Cervone, et al., 1998; Proyecto Mujeres y Asamblea Constituyente, 2006; artículos en Hernández (Ed.), 2008; Sierra, 2009; Resolución del V Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas Originarias de Bolivia, 2010; Ströbele-Gregor, 2013.

muchos países y se puede observar cambios profundos en los discursos y en las reivindicaciones de las mujeres con respecto a su posición y sus derechos tanto en la familia y grupos locales como en las organizaciones etno-políticas. Como resultado de este movimiento, las mujeres indígenas han ganado espacios de representación en las organizaciones etno-políticas, en partidos políticos y en la administración pública (véase Regine Mader en este mismo libro).

Espacios de tensión interna

En las observaciones que presento en estos párrafos se trata de exponer situaciones que conllevan potenciales de desentendimiento entre actores indígenas y no-indígenas. No se trata de calificar los valores y costumbres de los pueblos indígenas:

1. Una fuente de tensión en las organizaciones indígenas modernas es el hecho de que los patrones organizativos externos asumidos no tienen un anclaje cultural. El concepto occidental de la democracia, así como instrumentos y mecanismos, por ejemplo, del debate crítico y polémico, del flujo interno de comunicación y el voto de las minorías, no están culturalmente integrados. Las formas democráticas del trato interpersonal dentro de los partidos políticos y sindicatos están débilmente desarrolladas.

2. La idea de la representación y del “liderazgo” está influenciada por la cultura política del caudillismo muy difundida en Latinoamérica, por un lado, y por el concepto indígena de la representación, por el otro, en la que prevalece la lealtad frente a la propia comunidad, de acuerdo con el principio tradicional de reciprocidad. Por esta razón, un representante a nivel regional o nacional no se siente, en primer lugar, representante de “todos los pueblos indígenas” o de todos los grupos étnicos, sino ante todo representante de su comunidad (o de su sindicato). Con ello responde a la expectativa de su propia “base”, de sus electores inmediatos y de su comunidad de origen, de brindarles prestaciones y donaciones especiales.

Relacionado con ello está el hecho de que los representantes (dirigentes, líderes) a un nivel superior de organización (regional, nacional, internacional) a menudo descuidan los intereses de otras comunidades. Esto provoca conflictos, a veces también imputaciones, por ejemplo, de

corrupción. Para contrarrestar la tradición de lealtad frente a la propia comunidad de origen, en muchas organizaciones paraguayas los cargos directivos rotan también entre los grupos étnicos, de modo que a cada grupo étnico “le toca en algún momento”.

3. Las demandas discursivas expresadas en nombre de “todos los pueblos indígenas” en la práctica, por tanto, se refieren a menudo sobre todo a los intereses de la propia comunidad específica. Dado el caso, tales reivindicaciones tampoco toman en cuenta, en igualdad de condiciones, los intereses de comunidades vecinas. Esto se manifiesta con especial claridad en el tema de la pretensión de propiedad de determinados recursos naturales, como el gas natural, el petróleo o minerales. La comunidad en cuyo territorio se encuentran tales recursos los reclama para sí sola. En consecuencia, las divergentes oportunidades económicas de comunidades vecinas a menudo son materia de conflicto entre ellas. La cuestión del equilibrio entre las comunidades con ingresos potencialmente más altos generados por la explotación de recursos naturales y aquellas comunidades que no disponen de tales recursos, a su vez apenas es tema de debate en las organizaciones étnicas.

4. Otro espacio de tensión resulta de la dificultad del control social sobre autoridades y dirigentes en organizaciones indígenas supralocales modernas. Según el concepto tradicional, el liderazgo se basa en la conjunción de carisma, beneficios conseguidos a favor de la comunidad y la presencia de seguidores. Si bien el líder está integrado en el consejo, está además la asamblea de dirigentes locales como organismo de decisión determinante al que también hay que rendir cuentas. No obstante, en la mayoría de las organizaciones no hay un órgano de control independiente. Este vacío organizativo puede llegar a ser una fuente potencial de tensiones. Además, a menudo los representantes sucumben al peligro de alejarse de las bases si ya no viven en su comunidad y ya no están integrados en la vida cotidiana de la misma. No obstante, en el discurso político se habla constantemente del poder de decisión de las “bases”, aunque no siempre se pasa a estas bases la información completa y al menos parcialmente objetiva para que se tomen decisiones o se ejerza el control social.

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 a que, por un lado, 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 toleradas por las bases sólo mientras que presenten ventajas también para sus ojos. Voy a citar de mi análisis del devenir de Genaro Flores, máximo líder de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia)⁶:

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)

Veo una razón esencial de deficiencias y mal funcionamiento del control social, así como de las deficientes estructuras informativas más allá del nivel local, en el hecho de que generalmente los mecanismos participativos de control y rendición de cuentas que funcionan bien siguen existiendo únicamente a nivel local de la comunidad. Patrones de estructuras

6 Genaro Flores fue uno de los fundadores del movimiento katarista en Bolivia, de la CSUTCB y del partido indígena MITKA (Movimiento Indígena Tupac Katari). Fue secretario general de la CSUTCB desde 1979 hasta 1988. Durante la dictadura de García Meza, entre 1980-1981, fue líder de la COB (Central Obrera Boliviana) en la clandestinidad (1980-1982), cuando los otros líderes sindicales estaban en el exilio.

organizativas duraderas tradicionalmente anclados en la cultura y que abarquen a todo el grupo étnico, apenas existen hoy en día entre los indígenas de Latinoamérica. Las estructuras y normas de autogestión culturalmente ancladas por lo general se limitan a la comunidad o al ayllu donde éste aún existe. A este respecto, la adopción de modernas estructuras organizativas democráticas internas permanece mayormente a un nivel externo, tanto en las federaciones campesinas como en las organizaciones etno-políticas, y funciona a menudo sólo de manera incompleta. La participación y el control por parte de las bases son especialmente difíciles en las organizaciones internacionales, como por ejemplo la COICA. El flujo de información hacia el nivel local —es decir, hacia las comunidades— y su participación en los debates y decisiones son deficientes y muchas veces tampoco están previstos. Generalmente, el flujo de información se dirige solamente a los dirigentes. La infraestructura de comunicación es insuficiente justamente en regiones apartadas en la selva o el altiplano, obstaculizando así también objetivamente la participación de las comunidades.

Otro obstáculo para el ejercicio democrático de funciones directivas radica en el riesgo de dependencia de organizaciones no gubernamentales o de personal asesor externo. Esta dependencia se desarrolla fácilmente cuando dirigentes a los que les falta competencia técnica propia solicitan asesoría y ayuda en la elaboración de proyectos, pero sobre todo cuando se trata de la ejecución de fondos financieros. Si bien las bases piden que los dirigentes realicen tales actividades, estas cooperaciones son objeto constante de reproches, sospechas y conflictos.

Conclusión

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 occidental, 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 formal representativa.

Sin embargo, mientras los mecanismos de representación indígena basados en las formas de la democracia formal representativa no estén anclados, en este contexto se abre el campo para líderes de opinión que no están sujetos a mecanismos de control político y social suficientes, y que en tiempos de conflictos sociales pueden adquirir influencia y adeptos mediante discursos populistas demagógicos, construcciones ideológicas, la disposición para la confrontación con opositores y el activismo: estos son los caudillos indígenas. Habrá que discutir si personajes como el líder del Partido Movimiento Indígena Pachakutik (MIP), Felipe Quispe en Ecuador y el Presidente del Estado boliviano, Evo Morales, responden de cierto modo a la imagen de los caudillos indígenas (véase Goedeking, 2002).

Por otro lado, se puede observar una nueva generación de hombres y mujeres indígenas muy comprometidos. Su compromiso con la causa indígena va más allá de fronteras locales, intereses grupales especiales y aspiraciones personales. Su actuación política se basa tanto en los valores tradicionales (como son la reciprocidad, el servicio para con su pueblo), como también en valores democráticos participativos con enfoque de género y de responsabilidad representativa, con respeto a la diversidad cultural y la dimensión socioambiental en el desarrollo del país. Los nuevos espacios políticos, sociales, culturales y de género que ya se han conquistado pueden formar una buena plataforma para ir construyendo sociedades más igualitarias.

Traducción del alemán: Gudrun Birk.

Bibliografía

- ALBÓ, Xavier (Ed.)
 1999 *Ojotas en el poder local: Cuatro años después*. La Paz: CIPCA y PADER.
- ALBER, Erdmute
 2000 *Im Gewand der Herrschaft. Modalitäten der Macht in Borgou (Nord-Benin)*. Köln: Rüdger Köppe Verlag.
- CERVONE, Emma, et. al.
 1998 *Mujeres Contracorrientes: Voces de líderes indígenas*. Quito: CEPLEAS.
- CONAMAQ-CIDOB-CNAMIB
 2010 *Resolución del V Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas Originarias de Bolivia*. Santa Cruz, 9-11 de noviembre. <http://www.cedib.org/bp/2010/11/resol.pdf> (Consultado: 15/1/2012.)
- 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*. Guatemala: FDMC/Kaqla, LIT, Münster.
- GOEDEKING, Ulrich
 2002 Die Macht politischer Diskurse: Indigene Bewegung, locale Proteste und die Politik indigener Führungspersönlichkeiten in Bolivien. En J. Ströbele-Gregor (Coord.), *Dossier: Nuevas Tendencias de los movimientos indígenas en los Países Andinos y Guatemala a comienzos del nuevo milenio*, INDIANA 17/18. Berlín: Gegr. Mann Verlag.
- HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (Ed.)
 2008 *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- MARTÍNEZ COBO, José R.
 1987 *Study of the problem of discrimination against indigenous populations. Final Report*. UN Sub-Commission E/CN.4/Sub.2/1999/20. Geneva: UN Commission on Human Rights.
- PROYECTO MUJERES Y ASAMBLEA CONSTITUYENTE
 2006 De la protesta al mandato, una propuesta en construcción. Presentes en la historia: Mujeres en la Asamblea Constituyente. Junio. http://www.comunidad.org.bo/archivos/temas_categorias_documentos/propuestas_de_las_mujeres_hacia_la_asamblea_constituyente.pdf (Consultado: 10/1/2012.)
- RESNAKE, Roger
 1989 *Autoridad y poder en los Andes*. La Paz: Hisbol.
- SIERRA, María Teresa
 2009 Género, diversidad cultural y derechos: Las apuestas de las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria. En M. Lang & A. Kucia (Eds.), *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*. Quito: UNIFEM 2009.

STRÖBELE-GREGOR, Juliana

- 1996 Cultura política de los aymaras y quechuas en Bolivia. Acerca de las formas aymaras y quechuas de relacionarse con la modernidad. En M. P. Baumann (Ed.), *Cosmología y Música en los Andes*. Frankfurt: Diederichs.
- 2004 Indigene Völker und Gesellschaft. En: GTZ (Ed.), *Indigene Völker in Lateinamerika und Entwicklungszusammenarbeit*. Eschborn: GTZ.
- 2007 Autoridad, poder y liderazgo. Observaciones conceptuales acerca de la práctica de los pueblos indígenas. En P. Birle, et al., (Eds.), *Élites en América Latina*. Frankfurt: Biblioteca Ibero-Americana, Vervuert.
- 2008 Kanon mit Gegenstimmen—Soziale Bewegungen und Politik in Bolivien. En S. Schmalz & A. Tittor (Eds.), *Jenseits von Subcomandante Marcos und Hugo Chávez. Soziale Bewegungen zwischen Autonomie und Staat. Festschrift für Dieter Boris*. Hamburg: VSA.
- 2013 Mujeres Indígenas en movimiento. Conquistando ciudadanía con enfoque de género. En J. Ströbele-Gregor & D. Wollrad (Eds.), *Espacios de género*. Buenos Aires: Nueva Sociedad.

WEBER, Max

- 2005 *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.