

Las características culturales de los movimientos indígenas.

Amiel Ernenek Mejía Lara.

Cita:

Amiel Ernenek Mejía Lara (2007). *Las características culturales de los movimientos indígenas. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-066/1178>

La características culturales de los movimientos indígenas

Amiel Ernenek Mejía Lara

Entrada

Una de las características otorgadas a los movimientos indígenas es la localización de gran parte de su capacidad de acción en la cultura. En este tipo de análisis existen diferentes conceptos que determinan el enfoque con que es asumida dicha presencia. Una de las orientaciones más utilizadas en la observación y estudio de los movimientos indígenas sostiene que “cultura es igual a tradición”, entendiendo a esta última como “la supervivencia de formas indígenas” que permanecen a través del tiempo desde un pasado lejano u ontológico, mutando de manera mínima y manteniendo “la esencia” de un pueblo, inscribiendo la figura cultural en el actuar de sus movimientos, principalmente, en sus formas pasadas y no en las formas presentes. Otra de las orientaciones comunes surge del “instrumentalismo estructural-funcionalista” que afirma que la determinante cultural en la acción política indígena hace uso de sus recursos políticos, sociales y culturales con el fin de logros materiales o simbólicos para el grupo, en la búsqueda de maximizar los beneficios locales a través de formas organizativas inherentes a “los tipos” en que se inscribe la estructura social indígena como “lo étnico” (Restrepo 2004).

Las posturas anteriores, aún cuando son criticables desde diferentes frentes, mantienen cierta legibilidad y coherencia en espacios donde los “marcadores culturales de lo indígena” son visibles como el caso, en Jalisco, de los wixarikas, en el que gran parte de sus expresiones culturales son notorias a la vista, mostrándose de tal modo que nadie dudaría de la autenticidad de su pertenencia o no pertenencia a un pueblo originario. Partiendo de este ejemplo, la posición que asume “cultura como tradición”, afirmarían que las formas organizativas “tradicionales” wixarikas actuales como el de la asamblea, el autogobierno, el sistema de representaciones, etc., son parte de una vieja estructura indígena, colocando estas expresiones organizativas como la fuente cultural que se refleja en su capacidad de acción dentro de las actuales movilizaciones políticas, sin que nadie se cuestione si ellas son o no parte de un pasado remoto. Utilizando este mismo ejemplo, desde el enfoque de “la instrumentalidad”, el caso de los wixarikas cuenta con suficientes elementos para afirmar esta otra postura, ya que el uso de los recursos culturales de este pueblo en sus movilizaciones y demandas, podrían ser asumidos como un medio “estratégico” para la obtención de recursos simbólicos y materiales en la búsqueda del beneficio propio, transformando la visibilidad de sus “marcadores culturales” en una fuente legitimadora de sus demandas.

Sin embargo, que pasaría si se trasladara estos dos enfoques a un escenario de fuerte cambio cultural y se buscara entender un movimiento “indígena” en una región donde los “marcadores culturales” caracterizadores de lo indígena como el vestido, la lengua, la asamblea comunitaria o el consejo de mayores han desaparecido. Que pasaría si las demandas que hoy son de manera indiscutible parte del movimiento indígena como el de autonomía, fueran sustituidas por demandas económicas distanciadas del espectro político asociado a “lo indígena”, ¿donde quedaría la fuente cultural determinante de los movimiento indígenas, sin aquellos elementos tradicionales? A *grosso modo* para el postulado de “cultura igual a tradición” la respuesta evidente sería que estos movimientos no son indígena, porque carecen de aquellos “elementos” que los conforman como tales, teniendo que ser entendidos bajo otras enfoques analíticos; por su parte, para el “instrumentalismo” su respuesta a los movimientos con demandas indígenas en poblaciones “sin estos marcadores culturales” se tratarían de un fenómeno de utilización de este discurso para la obtención de un mayor beneficio, llamado por algunos “etnogénesis”, sin que necesariamente estuvieran vinculados a una “realidad cultural de un pueblo originario”, ya que esto podría suceder en zonas campesinas mestizas, entre negros o jóvenes, conformando un fenómeno de acción política instrumental, racional o irracional, en términos del grupo o de los individuos.

Como es evidente, en ambas aseveraciones se encuentra implícito un concepto de cultura que determina el tipo de reconocimiento del fenómeno al que se enfrenta. En ambos enfoques, encontramos que se coloca a “la cultura indígena” como un sistema integrado, suficientemente unificado y estable al tiempo como para determinar los términos de su límites internos y externos, siempre en una referencia con lo moderno u occidental que sería la contraparte de lo no indígena. Además, en los dos enfoques cultura en las sociedades indígenas se entiende como una característica especial completamente tangible en sus formas visibles, que tendrían que ser igualmente visibles en las otras esferas sociales o políticas de su participación, teniendo que contenerse, desde estos enfoques, al interior de su límites y no rebasar las formas de acción no nativas so pena de transformarse en un fenómeno fuera de su cultura. Estas posiciones comparten en mucho las posturas de la “aculturación mecánica” que asumen que los cambios culturales en un grupo hacia tradiciones o formas de otro grupo, los integra a la cultura de donde se toma el rasgo cultural de origen.

Para debatir a este conjunto de ideas – aún comunes – ha habido desde hace décadas diferentes discusiones que han abordado cómo la cultura no transita de manera mecánica de un espacio a otro, y que existen préstamos culturales sin que esto implique la integración del grupo que

lo toma al modelo cultural de origen, siendo en la mayoría de los casos apropiado por la cultura receptora y reinterpretada en términos de la epistemología cultural local. Este enfoque permite un mayor alcance para explicar el caso de los nahuas de Ayotitlán en la Sierra de Manantlán, el cual abordaremos desde un concepto de cultura puede aportar un mejor enfoque en el análisis de los movimientos indígenas.

Las características generales del caso son de una región carente de aquellos “marcadores culturales” caracterizadores de lo indígena, como el vestido y la lengua; que no fue reconocida como nahua sino hasta la década de 1990 y; con mayor énfasis hasta después de que la zona se involucrara en el movimiento nacional indígena asociado al alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, cuando se les consideró como parte de los pueblos originarios del estado de Jalisco y como un espacio para destinar políticas públicas dirigidas hacia estos sectores, lo cual aún es puesto en duda por algunos académicos y funcionarios gubernamentales. Este ejemplo, nos hace algunas preguntas ¿que pasó durante su proceso previo a esta emergencia discursiva por su reconocimiento como nahuas? ¿Qué significó la ausencia de aquellos marcadores culturales? Y ¿cómo podríamos entender cultura dentro de estas movilizaciones indígenas?

Para responder estas preguntas presentaremos de manera sintetizada algunos de los conceptos que nos permiten abordar este tema de una mejor manera. Una concepción clave es la de asumir una postura *simbólica de la cultura*, la cual de acuerdo con Gilberto Giménez “es la organización social del sentido, interiorizada por los sujetos y objetivada en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (2005:85), quien esquematizando los conceptos de cultura de Bourdieu y Thompson propone separar a *las formas culturales objetivadas* de las *interiorizadas*, distinguiendo las primeras como las expresadas en la indumentaria, las danzas, los objetos festivos etc., mientras las segundas son fuente de las ideologías, las mentalidades, las creencias, el conocimiento, la identidad etc. (:81). Con este entendido básico daremos paso a la exposición de caso.

Ayotitlán, el cambio en la cultura objetivada.

En la región nahua de Ayotitlán, después de la década de 1930, comenzó un drástico proceso de transformación en gran parte de las *formas objetivadas* de su cultura. El idioma mexicano usado hasta principios del siglo XX como lengua corriente, comenzó a desaparecer con rapidez. Hacia la década de 1950, la vestimenta de manta, las peregrinaciones a cerros y las fiestas agrícolas locales desaparecieron prácticamente en su totalidad. Esto se daba en medio de una fuerte lucha por la

defensa de sus recursos naturales y por el reconocimiento de su tierra, en demanda por la titulación agraria bajo la figura de bienes comunales con el fin de mantener la estructura de decisiones comunitarias.

En este transcurso, hacia la década de 1960, se creó el ejido de Ayotitlán. Con ello, comenzó una serie de rápidos cambios en la organización política y administrativa interna, que hasta entonces se establecía alrededor del autogobierno. Lentamente los pobladores se fueron involucrando en un proceso organizativo junto a organizaciones campesinas nacionales por la defensa de sus bosques y tierras, introduciéndose con rapidez a los espacios políticos de los llamados movimientos campesinos. De este modo, se fueron consolidando una serie de demandas alrededor de su condición económica, social y de clase, así como la cimentación de una serie de organizaciones campesinas locales que usaban estrategias como la toma de carreteras, palacios municipales, marchas, etc., características de los movimientos sociales de la época (1970-1980).

Estas movilizaciones, alrededor de las organizaciones y demandas campesinas, transformaron lentamente los apelativos hacia los pobladores de esta región dando un giro de indígena a campesino. Favorecido en gran parte por la carencia de los “marcadores culturales” que los habían caracterizado hasta entonces como indígenas. Este caso podía equipararse al de otras regiones indígenas de México, en las que se documentaba el paso del folk indígena a la cultura occidental, como lo afirmaban muchas de las tesis antropológicas de entonces. Además, “los campesinos de Ayotitlán” se inscribían en un discurso que demandaba apoyos económicos para la producción agraria, la regularización de las tierras ejidales, la democratización del ejido, mejor educación y salud, poder local, que no se distinguían como parte de un proceso indígena. Sin embargo, en la década de 1990 dio inicio un rápido reacomodo discursivo hacia demandas como las de autonomía, reconocimiento y respeto de su cultura nahua. Un proceso que inició en un primer momento desde las organizaciones que se habían caracterizado como campesinas, desde las cuales lentamente se iban consolidando espacios comunitarios, con el fin de establecer nuevamente a las autoridades tradicionales.

Dado el contexto de poca visibilidad en los “marcadores caracterizadores” de lo indígena, las interpretaciones que se dieron al escenario fueron divergentes. Por un lado hubo quienes, sin cuestionarse la pertenecía nahua de los pobladores de la región apoyaron sus demandas, que en el plano discursivo daban por hecho su pertenencia nahua y se suscribían al conjunto nacional de reivindicaciones indígenas. Por otro lado, hubo quienes cuestionaron la veracidad de las movilizaciones como parte de un movimiento indígena, principalmente desde funcionarios

indigenistas y algunos académicos, que afirmaban que se trataba de la utilización de un pasado indígena desaparecido, con el fin de beneficios económicos y políticos, dado el contexto de apoyo y solidaridad hacia los pueblos indígenas.

Cuando comenzamos a profundizar en el proceso de la región de Ayotitlán, ahondando en la mirada de los propios actores, surgieron datos de una realidad cultural “guardada”, muy diferente a como era vista desde los ojos externos, que incluso era poco expuesta en sus demandas dentro del proceso de emergencia discursiva por su reconocimiento como nahuas. Además, el conocimiento de estas expresiones culturales nos demostraba una mayor coherencia del desarrollo de su proceso, como el de la creación y consolidación de las organizaciones campesinas en un tiempo donde el discurso autonómico y de reconocimiento de su cultura aún no figuraba en el escenario político local.

El trabajo de campo arrojaba las maneras de ver y organizar el mundo desde su cultura, suscrita, sobre todo, al ámbito de las *formas interiorizadas*. La importancia de ciertas reglas compartidas, de creencias y categorías propias como eje de la fuerza de su tejido político, conforme avanzaba la investigación, marcaba tiempos en que ellos no fueron reconocidos como nahuas. La gente daba cuenta de una estructura administrativa del poder que organizaba su autogobierno antes del ejido que se mantenía mediante cabezales, los cuales ganaban su lugar a través del prestigio obtenido a lo largo de su vida, a través de un reconocimiento moral de su papel como agentes rectores de las normas comunitarias. Conforme avanzaba la edad de estos representantes, se iban integrando al Consejo de Mayores, quienes tomaban las decisiones de mayor alcance para todas las comunidades. Esta forma normativa fue desapareciendo en términos formales junto a un proceso de violenta persecución por grupos interesados por las maderas de la zona, que había desatado la constitución del ejido en la década de 1960.

Sin embargo, la estructura de cabezales se mantuvo fuera de la organización ejidal. Ésta había sido tomada por una facción indígena que facilitaba la tala de maderas y el uso faccioso de titulación de tierras. Esta situación, durante el momento que llamaremos campesino, hizo que la organización de cabezales buscara diferentes espacios para hacerse presente. Algunos de estas representaciones morales, se integraron a las filas oficiales en busca de obtener el apoyo gubernamental y lograr tomar el poder ejidal, buscando con ello detener la tala de maderas y el reconocimiento de sus tierras; otros de estos representantes morales formaron organizaciones campesinas que se enfrentaron al gobierno, solventando gran parte de su capacidad de acción desde el prestigio de algunos de sus líderes. Esto no evitaba que el discurso usado por ellos se centrara en

reivindicaciones de clase y en sus estrategias lograran triunfos bajo movilizaciones de masa.

Otras formas que solventaban el activismo en las organizaciones campesinas, y que los sigue solventando para su actual movimiento, era por un lado *el brazo prestado*, usado para el trabajo en el campo y que se trasladara al ámbito de las organizaciones agrarias como un medio de garantizar las necesidades de estas, mediante compromisos y reciprocidad en las labores. Por otro lado, las mayordomías de las fiestas, un lugar donde para obtener capital simbólico que determina un gran prestigio, comenzó a ser un espacio en el que los líderes de las organizaciones campesinas disputaban el reconocimiento comunitario. Una esfera menos palpable es el de la creencias, la cual siempre estuvo presente en sus acciones, como el usar los cerros y los bosques para realizar las reuniones con el fin de mantenerse protegidos por los dueños (seres) de los lugares, el conocimiento de señales dadas por fuerzas intangibles para las decisiones políticas o el uso de formas de enfermar, curar o proteger a quienes están actuando en beneficio y perjuicio en términos de las decisiones políticas.

Nada de esto fue visible en el discurso de entonces ni lo es aún de manera clara, sin embargo ha determinado una importante fuerza de las acciones políticas del momento campesino y hoy construye estrategias para el reconocimiento de las nuevas autoridades indígenas y la legitimidad de las demandas de autonomía entre los pobladores.

Salida

Como lo mostramos ya, el análisis del caso de los nahuas de la sierra de Manantlán desde los enfoques descritos al inicio del texto, comunes en muchos estudios sobre los movimientos indígenas, nos llevaría a negar prácticamente la existencia de alguna fuente cultural local nahua en su proceso político, y tener que recurrir a un enfoque instrumentalista ante el hecho de que ellos hoy mantengan una reelaboración de instituciones y formas organizativas que habían ido perdiendo a lo largo de el siglo XX. Sin embargo, la concepción simbólica de la cultura abre una puerta para explicar de manera alternativa lo que sucede.

Regresando a nuestra postura que busca aportar un mejor análisis a la localización cultural de los movimientos indígenas, retomaremos el enfoque desde el cual partimos. Siguiendo con Gilberto Giménez, “la cultura es la organización social del sentido, interiorizada por los sujetos y objetivada en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (:85), en este sentido el dinamismo de las representaciones sociales se da en el juego

de un núcleo central relativamente estable y uno periférico caracterizado, este último por mantener un cambio constante junto a los contextos.

De este modo el discurso, una de las formas más accesibles a las representaciones no sería un lugar íntegro para comprender a los movimientos indígenas, ya que en ellos, aún cuando forman parte de una expresión cultural indiscutible que plasma gran parte de la forma de ver y organizar el mundo, se encuentran dentro de este espacio periférico en constante contacto con el contexto que lo va retroalimentando y transformando. Esta afirmación la podemos observar en el caso de Manantlán, en donde la existencia discursiva y organizativa alrededor de demandas y formas caracterizadas como campesinas y fuera de la esfera indígena no significaron la inexistencia de este núcleo menos palpable que se originaba en su pertenencia cultural.

Por otro lado, las demandas indígenas actuales alrededor de la autonomía, reconocimiento y respeto de su cultura, se encuentran atravesadas por un contexto nacional e internacional claramente localizable en el tiempo y el espacio. Mas allá del discurso, lo importante sería conocer como este es asumido en términos de *la cultura interiorizada*, es decir como las representaciones sociales adquieren sentido al interior de estas localidades. Además, bajo este mismo principio podríamos entender otras utilidades discursivas apropiadas y simbolizadas desde la cultura, que estuvieran fuera de lo que se ha determinado como indígena. Lo cual nos lleva a responder otra de las preguntas ¿dónde queda la fuente cultural determinante de los movimientos indígenas, sin aquellos elementos tradicionales? Es justamente en este espacio apropiado, desde las formas culturales interiorizadas, que se presenta un anclaje de lo nuevo, leído desde lo conocido. En este espacio es donde podríamos reconocer la fuente cultural de las demandas indígenas, sin caer en la idea de que cultura es igual a tradición y pasado. Sino que se relaciona con el cambio, la apropiación y dinamismo, en una constante reinterpretación desde la cultura interiorizada.

Así, el caso de los nahuas de Manantlán nos ayuda a entender otros procesos indígenas sin caer en el mecanismo aculturador. Como mostramos, en esta región existieron y existen una serie de entendidos culturales que le dan sentido a sus acciones, y que en contextos diferenciados encontraron discursivas y demandas diferenciadas, unificadas desde las formas compartidas al interior de su cultura, que citando a Jodelet (2005), se originan en las representaciones sociales “las cuales son una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido que tiene una intencionalidad práctica y contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social”.

Es por ello que “los marcadores culturales”, que las sociedades nacionales ha colocado como

los elementos para determinar lo que es indígenas, se tratan en su mayoría sólo de formas objetivadas de la cultura, asociadas desde el ojo externo a lo pasado o tradicional. Su ausencia no implica la ausencia de otras manifestaciones culturales. Por ello para entender las características culturales dentro de los movimientos indígenas, no basta con un estudio de las formas objetivadas de la cultura, muchas veces contenidas en los discursos y en los entendido comunes de las fronteras de lo que debe ser lo indígena y de lo que no es, contenidos en una idea dicotómica de lo que se entiende por tradicional y moderno.

Bibliografía

Giménez, G. 2005. *Teorías y análisis de la cultura*. Vol. I y II. México, CONACULTA, ICOCULT.
Restrepo, E. 2004. *Políticas del conocimiento y la alteridad étnica*. México, Universidad de la Ciudad de México.