

# CARTOGRAFÍAS DE LA RESISTENCIA EN LA EXPERIENCIA DE LOS NÁAYERITE EN MÉXICO Y LOS OTAVALO EN ECUADOR

Ma. Iracema Gavilán Galicia

Las diversas experiencias de resistencia gestadas por los pueblos indígenas forman parte de un largo proceder de acciones, estrategias, iniciativas, proyectos y consensos que se desarrollan y adquieren complejidad a lo largo del tiempo y del espacio. En el desenvolvimiento histórico y espacial de la resistencia han intervenido varios factores: la acumulación de conocimiento y experiencia, la estructuración socio-espacial de las fuerzas y agentes, el arraigo a la comunidad y la identidad étnica; todo ello implica una diversificación de las demandas, los objetivos y las prácticas de la resistencia cultural.

Ante esta dinámica proponemos un análisis desde la perspectiva de la geografía cultural abordando los procesos de la espacialidad del poder, la resistencia cultural y la espacialidad socio-cultural; en el logro de este objetivo, analizamos los conceptos de *poder*, *resistencia cultural* y *espacio* dando cuenta del estado del arte de las diversas geografías cuyos intereses se vinculan con estas temáticas. A partir de lo cual, construimos

un entender para la realidad de los pueblos náayerite de México y otavalo de Ecuador.

La geografía de nuestros tiempos se ha visto obligada a ampliar la comprensión sobre la acción social y ha integrado algunas nociones intradisciplinarias provenientes de la geografía humana, la geografía política y la geografía cultural; adicionalmente, ha ensanchado sus fronteras de conocimiento respecto a la antropología, la politología, la sociología y la economía, lo cual ha dado como resultado el replanteamiento de viejos postulados y la apertura de nuevos caminos de aproximación hacia la realidad social. Escuelas como la británica o la estadounidense han focalizado el análisis en sus contextos particulares a partir de movimientos contra-culturales (afroamericanos, latinos, decoloniales), movimientos de trabajadores, feministas, por los derechos humanos y pacifistas.

Por ejemplo, en la geografía social británica encontramos nuevos horizontes de estudio a través de las *Geografías de la Identidad*, las *Geografías del Poder* y las *Geografías del Género*; dentro de la geografía política surgen las *Geografías de la Resistencia* como una perspectiva novedosa que analiza la espacialidad del poder, es decir, las expresiones y construcciones espaciales de las relaciones de poder.

En este trabajo valoramos las aportaciones de las *Geografías del Poder* y de las *Geografías de la Resistencia*, porque nos actualizan conceptualmente. Hacia la década de los noventa del siglo pasado los estudios sobre “poder” se abordaban en términos de diferencia de clase, género, etnicidad o sexualidad, y su definición en el sentido de *capacidad*, *recurso* y *tecnología*. La relectura que hace Michel Foucault al marxismo sugiere comprender al poder como *dominación* y *resistencia*, además de identificar los entrecruzamientos entre ambos.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Michael Foucault, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 1977, vol. 1 y Sharp *et al.*, *Entanglements of Power*, 2000, citado en Ruth Panelli, *Social Geographies*, Gran Bretaña, Sage, 2004, p. 162.

Según esta perspectiva, el poder como dominación implica control y coerción por parte del aparato del Estado, ya sea por medio de sus instituciones o de otras prácticas. El poder visto desde la resistencia es identificado a través de las acciones de la gente que confrontan las estructuras y relaciones de poder establecidas, generando así un contra-poder; de esta forma, la resistencia ya no se estudia aislada del poder sino como proceso socio-espacial cuyo escalamiento es contingente en la medida en que sus manifestaciones, materializaciones y discursos entrelazan redes y sitios de poder en diversos ámbitos: local, regional, nacional, institucional, individual, colectivo, ideológico y subjetivo.

En las *Geografías de la Resistencia* ésta se concibe como un proceso social y geográfico: los lugares poseen funcionalidad y significado dentro de las redes y sitios construidos, ya que el espacio es una construcción compleja, múltiple y dinámica de las relaciones de poder y subordinación.<sup>2</sup> Este enfoque es reciente y ha estudiado diversos tópicos como la etnicidad, el género y la sexualidad, pero también pone la mirada en las condiciones y contextos de sectores marginados como los desempleados, los sin techo, los sin tierra, los discapacitados, los ancianos; grupos que padecen la dominación, la discriminación, la exclusión, el racismo y la violencia en diversas formas. Por otra parte, los conflictos de clase eran el objeto de estudio clásico de los movimientos sociales, en la actualidad, sin embargo, surgen otras temáticas que definen los referentes analíticos: el medio ambiente, el territorio, las identidades, así como las formas de vida y valores inherentes a las culturas y etnicidades como la comunalidad, el cooperativismo y las nuevas territorialidades a partir de la relación espiritual y de parentesco con la Tierra.

<sup>2</sup> Michael Keith y Steve Pile, "Introducción", en Michael Keith y Steve Pile [eds.], *Place and the Politics of identity*, Londres, Routledge, 1997.

En este marco, desarrollamos una propuesta de análisis que parte de la geografía cultural para identificar la recreación de los espacios, por la acción comunitaria, su resignificación y la resistencia cultural; los paisajes, las regiones, los territorios, los espacios públicos y aún los íntimos son dotados de nuevos significados y funcionalidad de acuerdo a las estrategias y flujos de la movilización social. La geografía cultural valora el papel que tienen los significados y las afectividades; identifica las acciones y prácticas con las cuales los sujetos producen el espacio y se reapropian de ciertos lugares; relaciona los discursos que se inscriben en el paisaje y examina las interrelaciones en todas las acciones anteriores que construyen territorialidad. En esta dinámica social el espacio es un “lugar de lucha que confronta o domina un orden social determinado desde el punto de vista de un grupo”.<sup>3</sup>

#### RESISTENCIA CULTURAL

Según el *New Keywords, a revised Vocabulary of Culture and Society* (2005) hay tres formas de dominación: la económica, la política y la ideológica; a ellas agregamos también la forma discursiva a la que se refiere Michel Foucault en su obra *Power/Knowledge* (1980) sobre “las formas dominantes de *expertise*, ciencia y clasificación” que han servido para imponer un sentido de verdad que legitima el orden y “así definir la realidad y establecer reglas sobre lo que puede ser válidamente conocido, controlado e imaginado”.<sup>4</sup>

En el mismo trabajo se aborda al poder como dominación y resistencia, ésta última concebida en dos modalidades, *activa*

<sup>3</sup> William Norton, *Cultural Geography: Themes, Concepts, Analices*, Toronto, Oxford University Press, 2000, pp. 283-285.

<sup>4</sup> G. McLennan, *New Keywords, a revised Vocabulary of Culture and Society*, Tony Bennett [ed.], Blackwell, 2005, p. 276.

y *pasiva*. La resistencia activa tiene que ver con prácticas *organizadas* y *espontáneas*; a su vez, la resistencia organizada se caracteriza por acciones cuya presión tiene la capacidad para generar un movimiento o una revolución.<sup>5</sup>

Las formas de resistencia activa organizada pueden adquirir distintas magnitudes: de corta, mediana o larga duración, así como involucrar tanto a individuos como a comunidades, pueblos o naciones enteras. La resistencia activa espontánea, en cambio, surge sin bases sociales, lo cual no impide que sus manifestaciones se puedan ubicar en tiempo y espacio. Son actos clave por su carácter contingente y decisivo, e interpelan un orden, lógica o cultura dominante (véase cuadro 1).

Por otra parte, nos parece necesario replantear la idea de la “pasividad” en la *resistencia pasiva*. Las prácticas de resistencia demandan y atraviesan diferentes esferas de la reproducción social: desde las subjetividades, los simbolismos, los valores, los códigos, los discursos, las identidades, los saberes, las cosmogonías, las ritualidades, hasta las relaciones, las obligaciones e instituciones que no se llevan a cabo sin el fin de la reproducción social. Estas acciones individuales y comunitarias están intrínsecamente ligadas a las prácticas de la reproducción material humana, trascienden el cuerpo, la comunidad, el espacio y el tiempo y conforman lo que llamamos resistencia cultural.

Las acciones de resistencia cultural conllevan procesos complejos en los que se reconstruye la memoria histórica, la organización social, se recuperan filosofías y prácticas asociadas a la espiritualidad y a la tradición, además, se innovan dispositivos tecnológicos y mecanismos de intercambio, y se ponen en marcha iniciativas socio-organizativas y socio-políticas. En resumen, ligan lo espiritual y lo materialmente necesario para la trascendencia social.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 311.

CUADRO 1  
 CONCEPTUALIZACIÓN DEL PODER COMO DOMINACIÓN Y RESISTENCIA

PODER	Formas de dominación	<p>Económica</p> <p>Política</p> <p>Ideológica</p> <p>Discursiva</p>	<p>Relaciones desiguales, explotación individual y colectiva.</p> <p>Militar, coercitiva, corporativista, clientelar.</p> <p>Instituciones, cultura, religión.</p> <p>Conocimiento, ciencia, modernidad, clasificación/definición.</p>
	Formas de resistencia	<p>Activa</p> <p>Cultural</p>	<p>Acción socio-organizativa: cooperación-movilización; local-global.                      Confrontación espontánea: panfleto-barricada.</p> <p>Construcción de redes y sitios de poder.</p> <p>Cosmogonía, ritualidades, organización social, producción material, valores, significaciones, memoria, historia, relaciones, obligaciones, representación y apropiación espacial.</p> <p>Lugares, paisajes y territorialidad de la resistencia cultural.</p>

Fuente: Elaboración propia a partir de McLennan, 2005.

En la experiencia del líder indígena kichwa Luis Macas encontramos que:

[...] la resistencia cultural se fundamenta en la matriz milenaria que ha ido forjando la construcción social de nuestros pueblos y la institucionalización de las prácticas, valores y saberes ancestrales, que han permitido conservar nuestra memoria y mantener vigentes, a pesar de toda la agresión hecha desde la modernidad, a nuestras propias formas de vida.<sup>6</sup>

Esta es la experiencia tangible en las realidades de los pueblos indígenas de América Latina, por ello centramos el debate en la valoración de la acción activa, consciente y viva de la resistencia cultural y documentamos las experiencias de los pueblos náayerite de México y otavalo de Ecuador. La fuerza y despliegue de estas prácticas es lo que permite confirmar su “acción activa” en tanto que confrontan y desafían identidades, modelos, políticas, economías, ideologías, filosofías y conocimientos dominantes. Con estos argumentos nos atrevemos a plantear que las experiencias de este tipo en América Latina equivalen a movimientos culturales revolucionarios. En síntesis, estamos proponiendo no cualificar la resistencia cultural como una forma pasiva, sino mirar su acción activa en el contexto de pueblos indígenas con culturas vivas, dinámicas y en constante reinención.

De acuerdo a las *Geografías de la Resistencia*, las resistencias se forman como parte de las prácticas materiales de la vida diaria e implican alguna forma de contestación; una yuxtaposición de fuerzas que involucra significados simbólicos, procesos comunicativos, discursos políticos, idiomas religiosos, filosofías, prácticas culturales, redes sociales, escenarios físicos, prácticas corporales, deseos y esperanzas. “Estas acciones pueden ser

<sup>6</sup> Luis Macas, “La resistencia cultural”, en *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, año 2, núm. 16, Quito, 2000. En <http://icci.nativeweb.org/boletin/16/macas.html> (fecha de consulta: enero de 2012).

abiertas y confrontadas u ocultas, oscilan entre lo individual y lo colectivo. Sus diferentes formas de expresión pueden ser de corta o larga duración; metafóricas, interconectadas, o híbridas; creativas o auto-destructivas ante el *status quo* o conservadoras”.<sup>7</sup>

Tomemos en cuenta que la resistencia cultural en determinados contextos conserva valores o prácticas, y en otros los desplaza o renueva debido a su dinamismo y a la confrontación que se experimenta en el espacio-tiempo de conflicto. No obstante, la resistencia de tipo cultural abre caminos hacia “nuevas formas de comunidad, como es el caso de una comunidad simbólica cuando se rescatan o restituyen los valores simbólicos de lo que se defiende. Además la resistencia cultural crea nuevas formas de interacción social que cambian las viejas formas de organización, crea una cultura contra-hegemónica, y se vuelve trascendental al elevar la producción y representación cultural”.<sup>8</sup>

Por tal motivo es importante identificar el proceso social donde se desata la resistencia cultural. Las acciones de protesta o materialidades impactan en la construcción de los espacios donde los eventos se llevan a cabo, ya que, como afirma Ruth Panelli, (2004) “comprender el proceso de resistencia implica saber cuáles son los lugares producidos, reclamados o defendidos, usados estratégicamente o tácticamente; el carácter material, simbólico e imaginario de los mismos será influido por la articulación de la resistencia”.<sup>9</sup>

## LA ESPACIALIDAD COMO PROCESO SOCIAL Y CULTURAL

Analizar los movimientos sociales desde la perspectiva de la geografía cultural requiere de un nuevo elemento para com-

<sup>7</sup> Pile y Keith, *op. cit.*, p. 69.

<sup>8</sup> Steve Ducombe, “(From) Cultural resistance to community development”, en *Community Development Journal*, vol. 4, núm. 4, Oxford University Press, 2007, pp. 490-500.

<sup>9</sup> Panelli, *op. cit.*, p. 71.

plementar nuestro marco teórico-conceptual, el “espacio”. Las relaciones y prácticas materiales sociales derivadas de las tensiones entre poder y cultura crean, transforman y producen al espacio. Pero ¿qué entendemos por producción del espacio?

El filósofo francés Henri Lefebvre, en su reconocida obra *The Production of Space* (1991), señala que el proceso de producción del espacio gira en torno a la experiencia, la imaginación y la percepción,<sup>10</sup> triada metafilosófica que propone al espacio como producto social. Las disciplinas que han estudiado al espacio —sostiene Lefebvre— lo conceptualizaba únicamente en su forma concreta, material y física; en cambio, Lefebvre agrega un componente esencial que radica en la experiencia social. El espacio *social* es definido en torno a las “acciones sociales” de sujetos, sean individuales o colectivos, los cuales, afirma Lefebvre, son “quienes nacen y mueren, quienes sufren y actúan”.<sup>11</sup>

En *The Production of Space* encontramos tres áreas donde se produce la espacialidad de las relaciones sociales: el espacio percibido, el espacio imaginado y el espacio vivido, correspondientes a las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y los espacios de representación según las proposiciones de Lefebvre.

- a) las prácticas espaciales: son las acciones de la vida cotidiana donde interviene el cuerpo a través de flujos, itinerarios, construcciones y apropiaciones del espacio material, concreto y empírico al que se le denomina el “espacio percibido”.
- b) las representaciones del espacio: se refiere a las representaciones científicas, intelectuales y artísticas que producen un espacio abstracto, codificado, planificado,

<sup>10</sup> Henry Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 37. Traducción propia.

- simbolizado y estetizado por lo que se le denomina el “espacio imaginado”.
- c) los espacios de representación: son creados por la experiencia vivida de habitantes y usuarios, interviene la tradición, es un espacio complejo impregnado de símbolos y representaciones sociales, por ello se define como “espacio vivido”.

Edward Soja en *Thirdspace* (1996) amplía aún más los contenidos de este proceso y explica que las *prácticas espaciales* son determinadas por la acción y la interacción social que se localizan en el espacio físico y en lugares concretos. Tienen que ver con la ocupación humana, las relaciones entre la sociedad y la naturaleza y, por ende, la práctica cultural. El grado de apropiación del espacio puede oscilar desde la casa habitación hasta los Estados-Nación y la geopolítica global.

En las *representaciones del espacio*, los planificadores, urbanistas, tecnócratas y otros especialistas imponen las conceptualizaciones del espacio, por ello el producto es un espacio dominante impregnado de epistemologías: símbolos, discursos, lenguajes, textos, logos. Son espacios mentales en los que se albergan las representaciones de poder e ideología, de control y vigilancia, y por lo tanto se concretan los espacios dominados.

Los *espacios de representación* son apropiados a través de la imaginación y el uso simbólico, contienen el poder de las representaciones espaciales, es decir, en estos espacios vividos de representación se generan los “contraespacios” o espacios de resistencia hacia el orden dominante que muestran simultáneamente las relaciones de dominación, subordinación y resistencia.

Los espacios de la resistencia contienen explícitamente ideologías y políticas de lo real y lo imaginado, del capitalismo, del racismo, del patriarcado y demás prácticas materiales producto de las relaciones de producción, reproducción, explotación, dominación y subordinación. Son espacios dominados,

periféricos y marginalizados, los “Tercer-Mundo” en distintas escalas, oscilan desde la corpo-realidad, el cuerpo, la mente, la sexualidad y la subjetividad, desde lo individual hasta lo colectivo, desde lo local hasta lo global.<sup>12</sup>

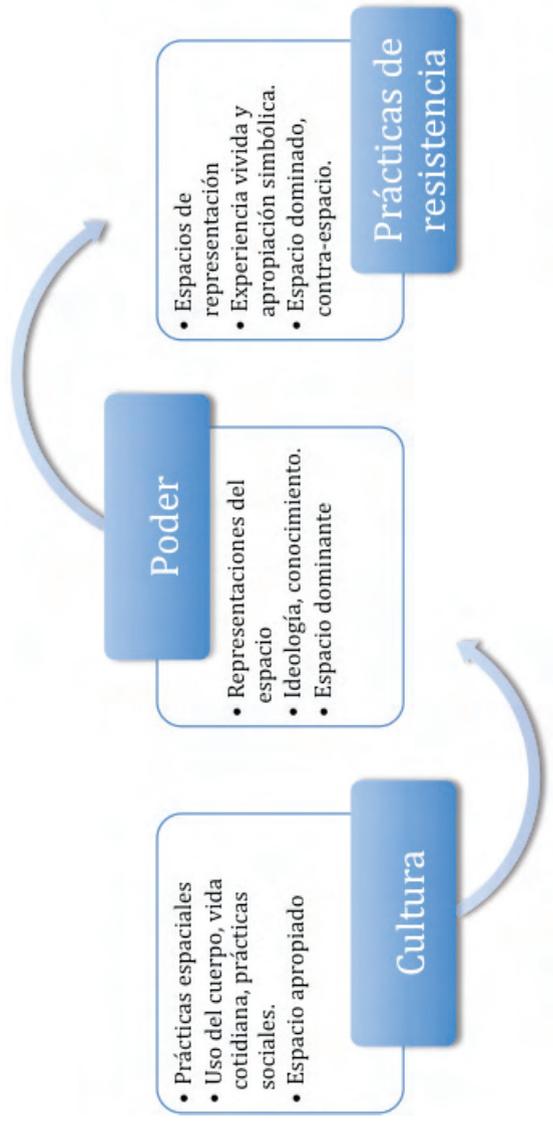
Al ordenar estos tres presupuestos (las prácticas materiales, las representaciones del espacio y los espacios de representación) obtenemos una fórmula analítica compuesta por las prácticas materiales, el ejercicio del poder y las acciones de resistencia, en la que cultura-poder-resistencia permanecen interrelacionados durante el progreso de la espacialidad (véase figura 1).

En esta imbricación el espacio se construye socialmente a partir de las materialidades, percepciones e imaginaciones, por ello el papel de la cultura durante el proceso social es significativo porque hay una presencia y flujo de códigos, valores, símbolos, discursos y a la vez se renuevan las prácticas rituales, económicas y políticas que diversifican las espacialidades.

Desde esta óptica, las comunidades indígenas son espacios de representación construidos a partir de prácticas espaciales concretas de la vida cotidiana de cada nación y pueblo indígena, son territorialidades en movimiento porque mantienen un conflicto antagónico con el estado territorial: confrontan ideologías, relaciones, instituciones y cultura dominante. El espacio comunitario es por lo tanto un producto de esta lucha y las distintas categorías espaciales (lugar, paisaje, región, territorio) se confrontan o reinventan, adquieren forma, sentido, extensión, significado, valor. Nuestra propuesta es no disociar la producción cultural y el ejercicio de poder del proceso espacial, sino que sugerimos atender los escalamientos, los contextos y las interrelaciones que dan origen, forma y trayectoria a la resistencia cultural.

<sup>12</sup> Edward Soja, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other Real and Imagined Places*, Oxford, Blackwell, 1996, p. 68.

FIGURA 1  
ESPACIALIDAD DE LA CULTURA, EL PODER Y LA RESISTENCIA



UNA DEFINICIÓN DE CULTURA  
PARA LA ESPACIALIDAD LATINOAMERICANA

La obra del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría es clave para el debate sobre la producción socio-cultural y espacial. Nos permite, además, retomar el último punto que señalamos arriba: la tensión y lucha por el espacio donde la cultura se desenvuelve. Este autor considera a la cultura como un momento autocrítico de la reproducción social: el hombre cultiva su identidad por lo que es una dimensión coextensiva de la vida humana. En *Definición de Cultura* (2001) hace una crítica tanto a las pretensiones teóricas de la antropología estructuralista de Levi-Strauss como al existencialismo de Sartre; insiste en “tener en cuenta una realidad que rebasa la consideración de la vida social como un conjunto de funciones entre las que estaría la función específicamente cultural. Nos referimos a una dimensión del conjunto de todas ellas, a una dimensión de la existencia social, con todos sus aspectos y funciones, que aparece cuando se observa a la sociedad tal como es cuando se empeña en llevar a cabo su vida persiguiendo un conjunto de metas colectivas que la identifican o individualizan”.<sup>13</sup> Lo cultural es entonces una dimensión indispensable de la vida social, desde la cual Echeverría trata de construir un concepto que abarque las determinaciones esenciales de la vida humana vistas desde el proceso de reproducción de la vida natural.

Su explicación rompe con la definición dicotómica de cultura, en ella sostiene que la “práctica material” y la esfera “espiritual” son conceptos que han sido empleados para dominar y clasificar castas, clases, géneros, comunidades o culturas; propone, en cambio, integrar lo material y lo espiritual como partes del proceso de reproducción social a partir del trabajo y del consumo. Para Bolívar Echeverría la cultura se inserta en dicho proceso, el cual cuenta con dos niveles de

<sup>13</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de cultura*, México, FCE, 2010, p. 39.

existencia: uno operativo o material y otro coextensivo semiótico o espiritual. Entre ambos tiene lugar un proceso constante de intercambio de materias de lo humano y de lo natural, mediante la producción y el consumo de bienes que el hombre obtiene de la naturaleza; la transformación que hace de ésta, lo sustenta.

En este proceso intervienen un momento de producción o de trabajo y otro de consumo o de disfrute; sirven para conectar al sujeto con la naturaleza por partida doble: primero al convertirla en instrumento o en materia prima, después al usarla y transformarla. Así, se presenta un factor subjetivo determinado por el sujeto social de trabajo y por el sujeto social consumidor, y un segundo factor, ahora objetivo, compuesto por los medios de producción y de consumo, o sea los productos útiles o bienes producidos. El sujeto social es central en este proceso, su distinción natural depende de la existencia de ciertas predisposiciones, de las capacidades de producción y de las necesidades de consumo, las cuales, como señala Bolívar Echeverría, son imposibles de desanudar. Se forma un complejo sistema de acoplamiento entre las necesidades y las capacidades del sujeto: “la presencia de un determinado sistema de acoplamiento entre las necesidades y las capacidades del “sujeto” es un hecho común en el reino animal y no tiene, en principio, por qué causar extrañeza si se la observa también en el sujeto social o humano”,<sup>14</sup> esto es, las personas y las comunidades producen y consumen bienes de la naturaleza e involucran al hacerlo tanto a sus niveles materiales como a los espirituales; no son ámbitos separados, sino que ambos procesos, el de consumo y el de disfrute, hacen posible la reproducción social.

Otro elemento que encontramos en el aporte de Echeverría es el de la *socialidad*, es decir “las relaciones sociales de con-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 53.

vivencia que le caracterizan y que interconectan e identifican a sus diferentes elementos o miembros individuales.”<sup>15</sup> Socialidad que se abre e impone precisamente para su transformación, por lo que el proceso de producción del sujeto individual o comunitario se define como un proceso de realización de proyectos que lleva implícito la proyección del sujeto, es decir que el sujeto se hace a sí mismo, genera una mismidad o identidad, se autorrealiza y se transforma. Explica que la diferencia sustancial entre la forma de la socialidad humana y la animal es que se da mantenimiento a la vida en términos “animales” pero también “políticos”. En esa reproducción el plano político domina al plano físico. En el proceso de reproducción humana lo esencial es la identidad, de ahí que la reproducción política del sujeto social determine la figura de la comunidad en la que produce y consume, disfruta y vive.

Lo que sostiene Echeverría es que el cultivo de la identidad y el proceso donde se interconectan y generan lazos entre los diversos miembros de una comunidad son de por sí acciones políticas; a diferencia de la socialidad que hacen otros reinos animales en la nuestra se domina a la animalidad. Recordemos esta idea para retomarla más adelante cuando veamos que en el plano de la cotidianidad donde se recrea lo cultural hay un fin político: el mantenimiento de la vida social. Por ello critica la errónea comprensión de la identidad social (individual o colectiva) porque ésta no atiende a la “vigencia de ningún núcleo substancial, prístino y auténtico, de rasgos y características, de “usos y costumbres” que sea sólo externa o accidentalmente alterable por el cambio de circunstancia, ni tampoco, por lo tanto, en ninguna particularización cristalizada del código de lo humano que permanezca inafectada en lo esencial por la prueba a la que es sometida en su uso o habla. La identidad reside, por el contrario, en una coherencia interna puramente formal y siempre transitoria de un sujeto

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 56.

histórico de consistencia evanescente; una coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y la disolución de sí misma”.<sup>16</sup>

Para Bolívar Echeverría “es ilusorio hablar de la identidad de una persona o un grupo social como un conjunto de rasgos distintivos; si éstos se dan son sólo las huellas, muchas veces engañosas, de episodios en los que ciertos compromisos de reciprocidad intersubjetiva se constituyen y reactualizan, de creaciones eminentemente formales en las que se concretiza un sujeto singular en una situación única”.<sup>17</sup> Vista de este modo, la identidad es un proceso de metamorfosis y de transmigración, donde el riesgo de pérdida y los ingredientes de la novedad y de la competencia de otras identidades divergentes la forjan. Hay un conflicto latente que permite elegir y combinar; de ahí que su argumento sobre la reproducción política del sujeto social que transforma esa identidad sea un *ethos* fundamental porque en la catástrofe o en la virulencia política el sujeto somete su socialidad a un proceso de re-invencción, sea por mantenimiento o transformación, sea por perfeccionamiento, revolución o bien por la desaparición.

En este trance del *ethos* elemental el plano de la cotidianidad se torna complejo porque se realizan la “ejecución ciega” y el “trabajo crítico”, en palabras del autor: “si no se da el entrecruzamiento de una existencia que cumple automáticamente el programa codificado con una existencia “en ruptura” que trata de manera “reflexiva” y crítica a ese programa, no puede hablarse, en la historia en la que aún vivimos, de una existencia cotidiana propiamente humana”.<sup>18</sup> Es en este plano del orden de lo cotidiano donde sintetizamos nuestra argumentación: durante estos procesos se recrea la vida rutinaria y cotidiana de

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 159.

una manera que simula ser repetitiva porque tiene el fin de preservar la tradición. Es también un momento de auto-crítica, que se origina por una posible catástrofe o por un momento caótico que no alcanzamos a percibir. De ahí que entonces esta concepción de la práctica cultural en la que la socialidad humana es considerada un hecho político, nos lleve a plantear a la resistencia cultural como un proceso complejo de reinención, catártico, de conflicto, que posibilita la trascendencia de determinado individuo o grupo humano.

Para complementar esta argumentación revisamos la obra de Raymond Williams, cuyos aportes son relevantes para la perspectiva que desarrollamos. En *Palabras Clave* (2003) y *Cultura y sociedad* (2001) da cuenta del desarrollo histórico del término “cultura” y con ello de diversos usos que aquí sintetizamos:

- i) Un proceso general de desarrollo intelectual, espiritual y estético a partir del siglo XVIII;
- ii) Un modo de vida determinado, de un pueblo, un grupo, un periodo o de la humanidad en general;
- iii) Las obras y prácticas de la actividad intelectual, especialmente artística.<sup>19</sup>
- iv) Todo un modo de vida material, intelectual y espiritual.<sup>20</sup>

Según Williams, estas variaciones dependen del uso y de las conceptualizaciones sobre actividades, relaciones y procesos que se han hecho a lo largo de la historia; cada disciplina y lenguaje ha formulado sus interpretaciones y sentidos desde su campo específico de conocimiento. Sin embargo, señala que todas estas interpretaciones coinciden en separar la *producción material* de la *producción simbólica*, tal como se esta-

<sup>19</sup> Raymond Williams, *Palabras clave, un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Argentina, Nueva Visión, 2003, p. 91.

<sup>20</sup> Raymond Williams, *Cultura y Sociedad*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 15.

blece una distinción entre los territorios intelectuales de la antropología, que estudia a la cultura como “aspectos de la vida material” o histórica, y los estudios culturales que la abordan como “sistema de significados y símbolos”.

Williams elabora una crítica a los diversos usos que se han hecho del término en determinados momentos históricos. Una minuciosa relectura de la tesis “la conciencia determina la existencia” le permite rechazar toda controversia suscitada en torno a que la estructura (económica) determina la superestructura (productos intelectuales e imaginativos de una sociedad). Según Williams, esta concepción marxista deviene de una inadecuación general en el uso del término “cultura”, que considera a los productos del intelecto e imaginativos como pertenecientes al uso débil de “superestructura”. Esta forma de entender a la cultura llevó al marxismo al grado de aseverar que la conciencia de la clase dominante es la determinante en la sociedad. Para Williams, sin embargo, la conciencia de toda una sociedad es siempre más diversa y está en permanente dinámica, tanto por la aportación-selección de la clase dominante como por la de la cultura popular.

En su teoría marxista de la cultura, insiste en la interdependencia de todos los elementos de la realidad social y enfatiza analíticamente en el movimiento y el cambio, la diversidad y la complejidad, de modo que la cultura compromete con lo que se manifiesta: “el modo de vida en su conjunto, un proceso social general y no exclusivamente determinado por el sistema económico”.<sup>21</sup>

Notamos que a partir de la crítica a la cultura como sistema de símbolos y significados la conceptualización se desplaza hacia la arena de las instituciones, relaciones y prácticas. La cultura no es sólo “estilo de vida” o “forma civilizatoria” que legitima el status dominante de un grupo, sino que se comprende como proceso histórico constitutivo y constituyente a partir

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 233 y 234.

tanto de la cotidianidad de las personas como de los elementos transmitidos por la hegemonía: “la cultura es un proceso que diversifica personas, periodos, grupos y lugares”.<sup>22</sup>

La lectura a las contribuciones de Williams nos permite hacer una aproximación a la cultura como proceso histórico-espacial: la cultura es un proceso en actividad permanente, dinámico y colectivo que refleja tensiones, negociaciones y dominio en contextos sociales y espaciales diferentes.

El diálogo entre Echeverría y Williams nos obliga a repensar la forma en cómo se ha impuesto una noción de cultura que ha legitimado cierta desigualdad socio-cultural al grado de invisibilizar la riqueza cultural arraigada en los pueblos nativos. Por otro lado, nos permite apreciar lo cultural en América Latina como un proceso resultante de las tensiones sociales, económicas y políticas. Uno de los momentos que expresa con fuerza este proceso es la colonización europea ante la cual la diversidad cultural de los pueblos originarios de Abya Yala emerge entre la tensión y la lucha. Las relaciones que surgieron de este impacto se mantienen en la disputa simbólica y material que se adscriben a economías, políticas, ideologías, organización socio-política, concepciones del mundo y de vida, valores y roles que se espacializan en el barrio, la comunidad, el paisaje, el municipio, la región y el Estado-Nación. En medio de este proceso histórico y geográfico la parafernalia discursiva, simbólica, ideológica y material de la dominación ha posibilitado la reinención de múltiples “culturas” a través de diversos mecanismos de resistencia, donde entran en juego la transmisión, la adopción, la selección, la negociación y la tensión propiciada por la imposición de los dispositivos coloniales, entre éstos las relaciones de producción y explotación que fueron establecidas a lo largo del Continente.

<sup>22</sup> Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, trad. de Pablo di Masso, Barcelona, Península, 1998.

A lo largo de este apartado nuestra argumentación ha buscado una concepción de la cultura que la aleje de su papel característico para abordarla como un proceso que caracteriza las tensiones históricas en las sociedades. Por lo que en el transcurso de la interpelación de las diferencias sociales se harán visibles discursos “*otros*” que propicien reflexiones en torno a conceptos dados por hechos por la cultura oficial y dominante. Los pueblos originarios han sido agentes clave en la generación de discursos y prácticas que continuamente replantean el proceso cultural latinoamericano colocándolo en la esfera de la política cultural. Las experiencias tan distintas unas de otras son el incentivo para profundizar en los mecanismos y formas que lo materializan; a continuación exponemos dos situaciones distintas y ejemplares de resistencia cultural.

CARTOGRAFÍAS DE LA RESISTENCIA  
EN LAS EXPERIENCIAS COMUNITARIAS:  
NÁAYERITE Y KICHWA-OTAVALO

Los náayerite son un pueblo originario de la Sierra Madre Occidental de México, se encuentran distribuidos mayoritariamente en el municipio de El Nayar, Nayarit. El Nayar es una de las regiones multiculturales y plurilingües de México, diversos pueblos indígenas viven ahí: náayerite (coras), wixaritari (huicholes), nahuas (mexicaneros) y o’odham (tepehuanes), coexistiendo con mestizos. De acuerdo a la información demográfica del año 2005, se registraron en este municipio 12 935 hablantes de cora, 8 803 hablantes de huichol, 22 hablantes de tepehuano y 17 hablantes de mazahua. En la región hay 525 localidades náayerite que son netamente rurales y su dinámica depende de cinco centros de población: Huaynamota con 484 habitantes, Linda Vista con 867 habitantes, Santa Teresa con 1 087 habitantes, Mesa del Nayar con 1 187

habitantes y la cabecera municipal Jesús María con 2 390 habitantes.<sup>23</sup>

En estas localidades indígenas hay altos índices de pobreza y marginación; según la CONAPO el municipio Del Nayar tiene 34 300 habitantes de los cuales el 33.85% son analfabetas (mayores de 15 años); el 56.12% solamente cuenta con primaria completa; el 69.10% de los habitantes residen en viviendas sin drenaje ni excusado; el 61.55% de las viviendas no cuenta con energía eléctrica. El grado de marginación es muy alto: ocupa el primer sitio a nivel estatal y el cuarto en el contexto nacional.<sup>24</sup>

La territorialidad náayerite se ha construido de manera dispareja debido a las vicisitudes históricas, las circunstancias regionales y las fuerzas locales que se han movido para su dominio territorial, político, ideológico y económico. La herencia del poder colonial se encuentra vigente en el ordenamiento espacial porque concentró a las familias indígenas en los pueblos-misión, de forma que hay un patrón común en la organización geográfica de la sierra: una iglesia o convento en cuya circunferencia quedan sujetas diversas comunas, hoy día altamente dispersas.

Estas localidades centrales son nodos espaciales porque administran, concentran servicios y regulan los asentamientos a su alrededor; las diversas instituciones que se han impuesto median la relación con las comunidades, entre éstas la iglesia, la escuela monolingüe, los albergues indigenistas y las agencias municipales que se encargan del escalamiento del poder estatal. Estos centros cumplen una función cultural y política

<sup>23</sup> II Censo General de Población y Vivienda 2005, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. En <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv2005/Default.aspx> (fecha de consulta: enero de 2012).

<sup>24</sup> Índice de marginación por entidad federativa y municipal, 2010. Consejo Nacional de Población, En [www.conapo.gob.mx](http://www.conapo.gob.mx) (fecha de consulta: enero de 2012).

para la reproducción de las comunidades porque mantienen redes socio-geográficas mediante los vínculos que establecen desde los cargos y obligaciones rituales con las ranherías dispersas. En concordancia con Raymond Williams, este proceso social general involucra instituciones, relaciones y prácticas del poder que se ha introducido mediante el Estado hegemónico y que es re-configurado y diversificado por los modos de vida locales y micro-territoriales. Es decir que esta espacialidad y socialidad se han construido a partir de los mecanismos que configuran al poder del Estado territorial, aunque simultáneamente se produzcan espacios propicios para la autorrealización y resistencia cultural.

La configuración espacial-cultural está relacionada con tres sucesos históricos: el primero, la oleada evangelizadora del siglo XVIII con la que se destruyen los centros ceremoniales o *callibuey*, obligando a los náayerite semi-nómadas a vivir en las concentraciones coloniales; el segundo, el establecimiento de la cartografía política administrativa de 1840, que coloca al territorio náayeri como una región lejana aunque sujeta al Séptimo Cantón de Tepic; y el tercero, la rebelión Lozadeña de 1857-1873,<sup>25</sup> durante la cual el distanciamiento del centro administrativo regional propició una mayor autonomía político-territorial y libertad de rito. Además, la región permaneció en conflicto hasta 1768, prácticamente cuando los jesuitas fueron expulsados de la Nueva España. A todo ello hay que agregar la tardía instauración del municipio en la década de los cuarenta del siglo XX, que no es ajena al despliegue del poder institucional vía del indigenismo estatal cuyo objetivo fue integrar a los pueblos indígenas al desarrollo y modernización territorial del país.

Durante los acontecimientos histórico-políticos y de resistencia armada ocurridos desde el siglo XVI y hasta finales del

<sup>25</sup> Johannes Neurath, *Las fiestas de la casa grande*, México, CONACULTA/INAH/Universidad de Guadalajara, 2002, p. 116.

siglo XIX, se pudieron resguardar antiguos ritos tradicionales. Entre estas prácticas están los mitotes o danzas circulares, que se hacían en ocasión de guerra o de sacrificio humano al sol; en la actualidad estos rituales permanecen, aunque bajo la fisonomía de una lucha astral que representa, escenifica y ordena el tiempo-espacio de las comunidades, íntimamente ligado al cultivo del maíz (preparación de la tierra, siembra y cosecha). Es decir que las comunidades pasaron de las rebeliones, levantamientos armados y actividades guerreras hacia prácticas de resistencia cultural, que dan sentido y vigencia a la cotidianidad y cultura náayeri bajo una amplia gama de manifestaciones, complejidades simbólicas y espacialidades; en palabras de Lefebvre, constituyen los “espacios vividos”. Veamos en el caso de los náayerite a la comunidad Yohke o La Mesa, el corazón de la región cultural náayeri.

La comunidad madre Yohke es un centro ceremonial de primer orden que cuenta con 24 anexos agrícolas entre los que destacan San Gregorio, Los Arcos, La Taberna, El Ranchito, Las Mesitas, Las Iguanas, Tabaco, Cangrejo, Ciénega, Pitahayas; al igual que las otras comunidades de la sierra cuenta con su propia organización política, religiosa y social, en la que coexisten delegados municipales, cargos del gobierno tradicional, comisariados de bienes comunales y mayordomos encargados de los santitos y de los cargos rituales para la ejecución de los mitotes.

En el paisaje de Yohke, de apariencia austera e inmóvil, hay una compleja interacción cultural-espacial que depende del calendario ritual local y de las obligaciones que tienen las familias para su cumplimiento. Esta es apenas una parte de la socialidad que indica Bolívar Echeverría y desde la cual se producen los contra-espacios, formados a partir de las prácticas rituales, lazos y roles sociales que se contraponen con el orden dominante del espacio, es decir, que existen y se recrean anualmente ante las configuraciones territoriales estáticas del municipio y el estado.

Como indicamos arriba, el poder puede expresarse desde diversas instancias y tiene una expresión espacial. Es en este ámbito donde los habitantes en Yohque realizan una contes-tación, desafían y trazan cartografías alternativas que surgen en la propia cotidianidad y socialidad para mantener la repro-ducción social, cultural y política comunitaria; en este sentido existe una organización parental donde cada familia depende de una “chii” (casa). Las “chii” o casas están distribuidas simbó-licamente de manera circular en el espacio comunitario y cada una tiene un nombre en *meseño* (la variante lingüística local del idioma cora) o apellido.

La “chii” es liderada por un padre y los sucesivos lazos pa-rentales de sus descendientes, quienes participan de las obli-gaciones rituales; por ejemplo, si un hijo se casa con la hija de otra casa, contrae con ésta nuevas obligaciones rituales además de las propias, así, tendrá que participar de las obligaciones tanto en su casa paterna como en su casa de compromiso, re-presentadas por santos diferentes y unidas por “la calavera”, o sea la osamenta del Tonati, el último líder náayeri, que es resguardada por la comunidad como evocación al linaje mítico y al culto solar jerarquizado. Estos principios sociales y rituales son los que ponen en movimiento la experiencia espacial y la pudimos identificar en la celebración de “las visitas”.

La fiesta de “las visitas” se realiza cuatro veces al año, des-pués de la renovación de “bancos”, es decir del cambio de cier-tos cargos. El cambio más importante se realiza el primero de enero cuando se ha completado un ciclo espacio-temporal de un año solar y el gobernador tradicional con su gabinete han cumplido con el encargo. Entre estos cargos destaca el de una mujer mayor de edad y viuda a la que llaman *Moayu*, respetada por su sabiduría y responsabilidad para desempeñarse en las obligaciones que requiere la gobernanza.

El día 6 de enero se realiza otro cambio de bancos, ahora para quienes asumen cargos de *Tupil*, *Tenanti*, y *Alguacema-yu* o jefe de judíos, todos estos son cargos para organizar el

mitote de la *Sumuavika* o Judea de la semana santa, deben acudir al siguiente día a una comida comunitaria juntamente con los varones que asumen cargo de judíos; el día 8 estarían realizando “la visita”.

El tercer evento de “la visita” se realiza el 30 de septiembre, un día antes se da el cambio de bancos y la fiesta de los Moros. El cuarto evento es el 12 de diciembre cuando conmemoran a la virgen de Guadalupe, por lo cual la visita inicia en la casa llamada Gualu-etse, de ahí parten las personas que dejan los cargos y caminan a lo largo de las diversas “chii” de la comunidad en sentido contrario a las manecillas del reloj, como si estuvieran grafiando el espacio y marcando el tiempo (mapa 1). Este lugar de partida es de gran notoriedad porque a diferencia del significado de *chii* casa-habitación, *Etsé* significa “todos están en” lo que indica que el término alude a un sentido de relación y de estar comunitariamente.

En los diversos actos de la visitación se constata la renovación de cargos políticos y religiosos importantes, las familias deben ejecutar una serie de rituales a la entrada de las casas para dar la bienvenida a los nuevos cargos mediante la entrega de una dote de frutas y comida. Al final todos se reúnen en el patio de la Casa de Gobernación para compartir la comida como si anudaran simbólica y espacialmente los compromisos adquiridos.

La dinámica socio-territorial que acabamos de describir está mediada por responsabilidades, adscripciones, compromisos, relaciones y dispositivos simbólicos, epistemológicos y rituales que producen las contra-geografías, es decir un territorio marcado, delimitado y reapropiado de forma distinta a la establecida por el dominio político-administrativo de la municipalidad y el Estado-Nación mexicano. El espacio comunitario es reinventado por la reproducción socio-cultural compuesta por el patrimonio ritual, valores sociales, parentescos míticos y carnales y, a su vez, define los espacios de representación donde confluyen la materialidad del poder y la resistencia, ya

que la experiencia o vivencia de las familias marca y delimita su espacio próximo, contraponiéndolo a la lógica institucional y jurídica de la municipal que administra dicho espacio.

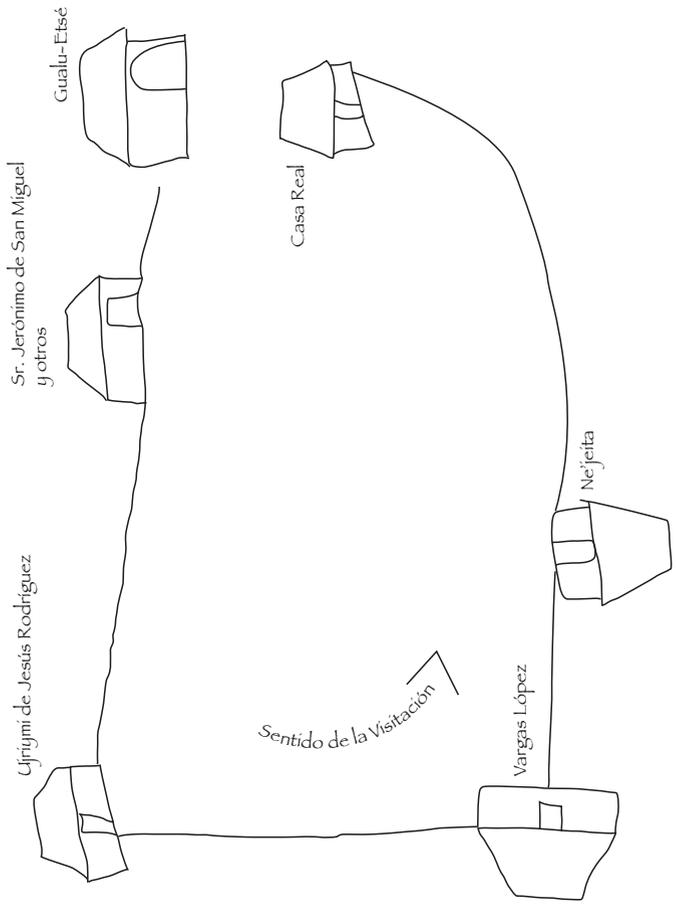
Estas prácticas inherentes a la organización socio-política y a la relación espiritual entre los miembros de la comunidad y con su espacio inmediato, revelan que hay formas efectivas y dinámicas de un contra-poder que dependen del resguardo milenario de la cultura y de su renovación. De ahí que la cultura *naáyeri* o “el costumbre”, como ellos lo nombran, ponga a discusión el tema de la resistencia cultural y sus espacialidades como procesos vivos que desafían, contestan e interpelan las lógicas de ordenamiento y sistemas jurídicos del Estado territorial.

En el contexto ecuatoriano, la experiencia de resistencia cultural de los *kichwa-otavalo* no es ajena a los dispositivos de poder que se instauraron durante la colonia en los territorios indígenas. Los *otavalo* viven en cuatro cantones de la provincia de Imbabura en la sierra norte del Ecuador: Cotacachi, Quito, Antonio Ante y, mayoritariamente, en el cantón Otavalo. Hay aproximadamente 26 680 habitantes, equivalentes a 5 823 familias distribuidas en las siguientes circunscripciones territoriales: en el cantón Cotacachi las parroquias de Ibarra, Imantag, Quiroga y San Francisco; en el cantón Quito las parroquias de Ambuquí y Sagrario; en el cantón Antonio Ante las parroquias de San Roque, Andrade Marín y San Francisco Natabuela; en el cantón Otavalo las parroquias rurales de El Jordán, San Juan de Ilumán, Miguel Egas Cabezas (Peguche), González Suárez, Eugenio Espejo (Calpaquí), San José Quichinche, San Pablo y en la parroquia urbana de Otavalo.<sup>26</sup>

Los *otavalo* tienen formas de autosuficiencia muy diversificadas, la principal es la actividad artesanal (3 393 personas), seguida de cerca por el comercio (3 026 personas), además

<sup>26</sup> Censo Comunitario-Proyecto Waykarishun 2009, CHIJALLTA-FICI [Versión borrador].

MAPA 1  
TERRITORIALIDAD EN YOHQUE DURANTE LA REALIZACIÓN DE "LAS VISITAS"



de la actividad agrícola (2 873 personas) y de la mano de obra en los talleres artesanales y las micro-empresas textiles (2 527 personas). Pocos son los que se ocupan en otras actividades como las profesionales (228 personas), la función pública (330 personas) y el empleo doméstico (410 personas). Un alto número se emplea como jornalero en las haciendas que aún existen (1 265 personas); otro dato importante es el que cuantifica a quienes no son remunerados por los trabajos domésticos (4 793 personas).<sup>27</sup>

Los otavalo juntamente con los caranqui, cayambi, quitu-cara, pantaleo, chibuleo, salasaca, waranka, puruhá, cañari y saraguro conforman los once pueblos de la nacionalidad kichwa; estos pueblos comparten una tradición cultural fundamentada en la cosmovisión kichwa derivada de la inca. La distribución actual de los otavalo corresponde con la ocupación espacial histórica que va de los Lagos hasta la frontera septentrional de la provincia de Imbabura, espacio que delimita una región cultural y de poder donde reposan linajes sacerdotales y políticos además de deidades que se materializan en distintos geosímbolos: las tolas, el camino del inca, las cochas (lagos) y los ukus (montañas) como el Taita Imbabura, la Mama Cotacachi y el Mojanda.

Para la gestión territorial de esta región ancestral, se crearon diversas unidades político-administrativas: las provincias, los cantones y las juntas parroquiales; los indígenas principales fueron incorporados en los cabildos y los pre-consejos de cabildos desde los cuales se controló íntegramente a las comunidades. Las comunas, además de apropiarse de estas instituciones, han creado los Consejos de Desarrollo, las Juntas de Agua, las cooperativas agrícolas, culturales, artesanales y asociaciones deportivas que trastocan los órdenes jurídico-políticos impuestos sobre el territorio.

<sup>27</sup> Información correspondiente a otavalos mayores de 15 años.

A esta espacialidad del poder se suman las instituciones que han creado y reproducido relaciones, ideologías, corporidades y subjetividades para dominar a la población; entre éstas la hacienda, la iglesia y la escuela. Como lo explica Isabel González en el capítulo 4 de este libro, la hacienda, en complicidad con la iglesia, se encargaba de mantener bajo sujeción a las comunidades y hacer efectiva la explotación de la mano de obra a través del concertaje. Particularmente, en la región de Otavalo se implementaron los obrajes para la elaboración de hilos y mantas aprovechando el conocimiento tradicional de los otavalo sobre las hilanderías, lanares y tejidos. Dicho conocimiento lejos de exentarlos de la explotación, el pago de tributo y las deudas, fue usado para que la mita (trabajo forzado) y la elaboración de mantas fueran los mecanismos para sujetar a familias enteras por generaciones; de hecho, los obrajes y la producción textil fueron altamente redituables en la economía de la región durante el siglo XVIII hasta que la introducción de fibras sintéticas en el siglo XIX provoca el quiebre de estas unidades de producción-explotación.

No obstante, las haciendas perduraron, de ahí que mostraran descontento ante el periodo de Reforma Agraria iniciado en los años cincuenta. La injusticia e ineficiencia de este supuesto reparto desembocó en las disputas por la tierra entre las mismas comunas, registradas en Otavalo durante los setenta. Comunas como La Bolsa, Quinchuquí, Agato, Peguche, Carabuela, Natabuela reclamaron la tierra por diversas vías: armada, legal y socio-organizativa, hasta conseguirla para cultivo en algunos casos y para la vivienda en otros, tal como sucedió en la lucha en torno a la hacienda Quinchuquí.

Mientras tanto, en el plano regional se iban consolidando propuestas e iniciativas socio-organizativas que fueron de aprendizaje para la formación de liderazgos y perspectivas novedosas sobre la participación política, además que propiciaron el conocimiento a partir del intercambio de experiencias en

foros regionales y nacionales de organizaciones como la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador (ECUARUNARI, 1972) y la Federación de los Pueblos Kichwas de la Sierra Norte del Ecuador (CHIJALLTA-FICI, 1974), y más tarde de la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE, 1986) que sientan enormes precedentes para la reivindicación cultural y política que en el ámbito local y particularmente de las comunas se desplegaba. En las comunas de los otavalo este proceso ha tenido otras dimensiones; la emigración, la transterritorialización, el empoderamiento económico, la socio-organización, la creciente participación política, la conformación de una élite indígena intelectual y el arribo de un indígena a la alcaldía son referentes para la negociación de la identidad y la reinención cultural donde tienen lugar nuevos discursos y relaciones contra-culturales; se rescatan prácticas y saberes ancestrales, se crean entidades para la representación comunitaria y se renuevan los calendarios agrícolas que trazan las cartografías comunitarias de la resistencia cultural.

Las experiencias de este tipo en las comunas de Otavalo están intrínsecamente vinculadas al pensamiento cosmológico que rige la vida de las *llaktas* o comunas y por lo tanto su territorialidad. En esta filosofía hay diversas epistemologías como la de *Pacha Mama* (Tierra), la *Yaku Mama* (Agua), el *Taita Inty* (Sol), etc. Para ejemplificar profundizaremos en la primera, la noción de “Pachamama” alude al espacio-tiempo, compuesto por tres mundos: *Hanak Pacha* o “mundo de arriba”, el mundo celestial; *Kay Pacha* o “este mundo”, el terrenal y *Uku Pacha* o “mundo de adentro”, el inframundo. En su definición temporal, este cosmos se define como *Pachacuti*, en éste la temporalidad larga o ciclo de quinientos años expresa “cataclismo” y “fin del mundo”. *Pachamama* y *Pachacuti* son epistemologías que definen al mundo, en ellas se expresan tanto el movimiento del tiempo como el del espacio,

es decir, de todo lo que existe según la cosmovisión andina.<sup>28</sup> Por ello, estos conceptos trascienden la vida comunitaria de los kichwa-otavalo y han sido readaptados a los principios y valores que conforman los marcos de acción del movimiento indígena ecuatoriano.

Para ilustrar lo anterior basta recordar cómo la consolidación del movimiento indígena en la década de los noventa a través de las movilizaciones nacionales, las reivindicaciones y la génesis de la estructura organizativa fue posible por la apropiación de la noción de *Pachakutik*. Éste que fuera el movimiento político más importante en el Ecuador sólo pudo ser materializado a raíz de la conciencia que tomaron los pueblos indígenas en la región andina sobre el tiempo de cambio, el dinamismo emanado del espacio-tiempo después de los quinientos años en que los pueblos de la Abya Ayala habían permanecido invisibilizados.

También en la práctica política la Pachamama concibe un cosmos integrador del “todo” donde se habita, se apropia, se sueña, se construye y se relaciona lo masculino-femenino, el hombre-mujer con completa reciprocidad-ambivalencia. De ahí que el movimiento indígena contemporáneo apele a la Pachamama no como un concepto occidental con carga ecologista, sino para hacer referencia a un modo de existencia que plantee la trascendencia cultural, política y económica de los pueblos indígenas: demanda el uso comunitario de los “recursos naturales” y no su mercantilización; preserva la relación con aquello que occidente llama “naturaleza” a través de los “lazos de parentesco” con los cerros, fuentes de agua, plantas, animales y las entidades que habitan el subsuelo; se renuevan estos acuerdos de vida y consenso mediante el cambio político de los roles comunitarios y se defienden todas las variantes que

<sup>28</sup> William Torres C., “Cochas: hidrogonías andinas”, en *Boletín Museo del Oro*, núm. 47, Banco de la República, Bogotá, 2001, p. 15. En <http://www.banrep.gov.co/museo/boletin> (fecha de consulta: enero de 2012).

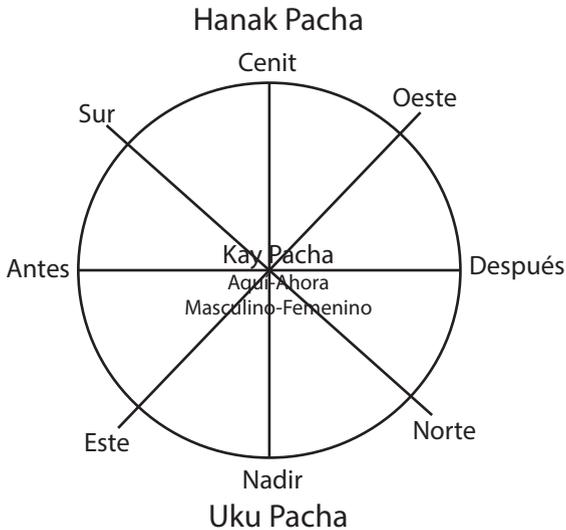
constituyen un saber y una forma de estar, de habitar el Mundo o la Pacha.

En el diagrama de abajo podemos apreciar la interrelación de los diversos mundos que integran la Pachamama. Son relaciones de ambivalencia-complementariedad que están presentes en las prácticas socio-culturales y políticas de diversos pueblos indígenas. En la cotidianidad de los otavalo son identificables en los rituales agrícolas, las uniones matrimoniales, la minka (trabajo comunitario) e inclusive en la temporalidad y espacialidad de las acciones de resistencia (véase figura 2).

Como antecedente del movimiento político del Inty Raimi, o movimiento indígena ecuatoriano, de la década de los noventa están las experiencias comunitarias que recuperaron, revaloraron e incorporaron estos valores y rituales, entre otros. Sobre todo, se revalorizaron los lugares sagrados existentes, a partir de acciones de protesta y de movilización social. Por ejemplo, en la comuna de Agato, una de las más alejadas de la urbe de Otavalo, se ha hecho una revaloración de los sitios ceremoniales naturales y las relaciones espirituales con ellos, así sucedió con los *uruks* o cerros como el Rey Loma, el Taita Imbabura y el Cruz Loma. Por otra parte, hay lugares que son construcciones netamente socio-culturales, como el Centro de Sabiduría Ancestral donde se recuperan conocimientos y prácticas comunitarias o la Plaza Central donde se realiza el *Inty Raimi* (fiesta del solsticio de verano). Hay además otros lugares que se han recuperado por el grado de afectividad, la memoria histórica y la identidad local, tal es el caso del Camino del Inca y las tolas que se encuentran dispersas en diversos territorios comunales.

Esta fase de la recuperación de lugares, recintos y paisajes con las prácticas que los definen, se explica en parte por los impactos producidos por los procesos de la economía neoliberal, como la regionalización de las políticas macroeconómicas y los ajustes que se imponen a los regímenes municipales; por otra parte el choque contracultural por impacto de la globa-

FIGURA 2  
UNIVERSO Y COSMOGONÍA INCA



lización lleva a los pueblos indígenas y sus comunas a auto-evaluaciones que conducen a la reivindicación de lo propio; o, como señala Echeverría, se realizan auto-criticas para la renovación de la identidad mediante la incorporación de elementos de otras identidades, o bien, se despliega una creatividad comunitaria para resistir cultural, política y económicamente ante situaciones extremas que atenten contra los patrones comunitarios de la producción-consumo, la espiritualidad, la cohesión social, el trabajo colectivo, los saberes alimentarios y de salud-enfermedad, entre otros. De forma que en este apartado damos cuenta de algunas prácticas que han sido recuperadas y de lugares que han sido re-significados por su funcionalidad ritual, histórica, estratégica, afectiva y, con ello, identificamos las direcciones de la contestación frente a las políticas, institu-

ciones e ideologías capitalistas que encuentran su expresión más contundente en los espacios locales.

En el Otavalo contemporáneo se vive un dinamismo cultural, político y económico en el que convergen diversas fuerzas como la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (CHIJALLTA-FICI), la Unión de Artesanos Indígenas y Mestizos Comerciantes de Otavalo (UNAIMCO) así como actores urbanos y religiosos (católicos, evangélicos, mormones); llama la atención que en estas redes y flujos socio-políticos se desenvuelva además una lucha contra-cultural que se expresa tanto en las relaciones simbólicas, como en las prácticas y en los discursos, que tiene que ver con la apropiación de los espacios públicos y con una nueva ciudadanía basada en la multiculturalidad. En otras palabra, es visible la “inversión de las relaciones simbólicas y económicas a partir de la reivindicación de identidades raciales”<sup>29</sup> entre indígenas otavaleños y la sociedad blanco-mestiza.

En el año 2000 se elige al primer alcalde indígena, cuya primera etapa de gobierno coincide con la crisis del movimiento indígena ecuatoriano; los vaivenes, alianzas partidistas y recambio de fuerzas que tienen lugar en el ámbito nacional, influyen en la configuración de los rumbos y en la correlación de fuerzas en el Cantón. El arribo de un indígena al poder es considerado una paradoja para el movimiento indígena de la sierra, porque precisamente a partir de su periodo de reelección (2005) se desliga de los ideales del movimiento indígena y se vincula con proyectos políticos asociados al presidente actual Rafael Correa. En este contexto, durante la última década las comunas han vivido las luchas contra la mercantilización de las fuentes de agua; política que se intenta institucionalizar por

<sup>29</sup> Samyr Salgado Andrade, *La Construcción de la Interculturalidad en la ciudad de Otavalo*, 1995 (tesis de grado, Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Mención Políticas Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador).

la “Revolución Ciudadana”, instrumentada por Correa mediante la Ley de Aguas y la Ley de Minería. Estas leyes constituyen serias amenazas para los procesos integrales de la socialidad comunitaria porque, tal y como lo hemos venido explicando, la dominación encuentra su andamiaje en los modelos de desarrollo, las políticas macro-económicas y las ideologías de la mercantilización de los bienes comunitarios que se reescalan en las políticas municipales, que, aunque empleen dogmas indígenas o de revoluciones ciudadanas, están programadas para ser efectivas dentro de las claves y formas de gobierno jerárquico, patriarcal, liberal y monocultural, vigentes hoy día. Es justo en medio de esta vorágine del mercantilismo de la naturaleza y de la propiedad privada, incluso de las relaciones pre-existentes con ella, que las comunas viven la catarsis y la auto-crítica de donde emergen nuevas propuestas y proyectos que reinventan la comunalidad en todos sus ámbitos, económico, político, cultural y espacial.

Por ello en Agato hay un trabajo intenso de reinención social, se han rescatado diversas ceremonias como el Pawkar Raymi o Fiesta del Florecimiento que simultáneamente enriquece el calendario agrícola y abre las fronteras culturales a partir de las celebraciones y la renovación del espacio-tiempo comunitario. La reinención socio-cultural implica la realización de un juego ritual llamado *Tumarina*, un baño de pies, manos y cabeza con agua colectada en las cascadas u ojos de agua que es perfumada con pétalos de flores silvestres y de los campos de cultivo colectadas por las mujeres. Este ritual forma parte de las diversas etapas de la vida de una persona: al nacer, al casarse y al morir; los otavalo consideran que es una forma de “criar el agua” porque aviva las relaciones entre las personas y la Mama Yaku o agua.

Otro aspecto interesante de esta celebración es que se ha adaptado al contexto contemporáneo: durante febrero se congregan cientos de migrantes otavaleños para hacer una réplica de la copa mundial de fútbol; éste “mundialito” se combina con

otras actividades kichwas como el *Runa Kay* (baile de gala), el *churay* (juego de pelota), el *jailly* (cantos ceremoniales), el encuentro de *yachaks* y shamanes, entre otras. Este fenómeno de celebración de la diáspora otavaleña y el reencuentro con la comunidad viene a redibujar las fronteras geográficas y culturales entre los otavalo porque los congrega desde múltiples puntos del mundo e incentiva las relaciones trans-comunitarias en la sierra mediante el ritual, el baile y el deporte que han sido organizados por diversos gestores y asociaciones culturales netamente indígenas. Ante este dinamismo notamos que el Agato de hoy día toma el rol de *pucará* que tuvo durante la invasión inca porque intenta resguardar la tradición al mismo tiempo que se reinventa cultural y espacialmente.

A manera de concluir este artículo, queremos subrayar la importancia de concebir a la cultura como parte de un proceso cultural histórico y espacial cuyas prácticas, valores, discursos, ideologías y relaciones conforman un bagaje patrimonial y material que se reinventa en momentos de cataclismo o caóticos; estos momentos pueden identificarse durante los contactos con otros contextos socio-culturales pero también en los órdenes político-culturales y económicos que se han establecido con el fin de dominar, controlar y sujetar al territorio y sus habitantes.

De ahí que en la producción del espacio tanto la cultura como los otros ámbitos de la vida social deban ser estudiados como acciones activas de resistencia cultural, puesto que son identificables espacialmente, localizables y grafiables; además, activan la memoria colectiva, las identidades, las afectividades, las significaciones y marcan representaciones del espacio alternas a las concepciones imperantes de los Estados. Es decir, tanto la espacialidad como la cotidianidad en las que se reproduce un pueblo o comunidad, están en un movimiento constante que define a las cartografías de la resistencia. Éstas documentan el comportamiento de las contra-geografías que se producen a partir de la contestación; son en sí críticas que los pueblos y comunidades indígenas realizan a las disciplinas

sociales y teorías humanísticas, porque ellos en su cotidianidad y existencia siempre de-construyen y reconstruyen las nociones y conceptos sobre la espacialidad y la resistencia cultural que dichas teorías presentan como hechos dados e inertes.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Ducombe, Steve. "(From) Cultural resistance to community development", en *Community Development Journal*, vol. 4, núm. 4, Oxford University Press, 2007, pp. 490-500.
- Echeverría, Bolívar, *Definición de cultura*, México, FCE, 2010.
- Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, t. I, México, Siglo XXI, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Microfísica del poder*, España, Ediciones La Piqueta, 1978.
- Keith M. y Steve Pile, "Introduction Part 1", en Michael Keith y Steve Pile [eds.], *Place and the Politics of identity*, Routledge, Londres, 1993.
- Lefebvre, Henri, *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991.
- Macas, Luis, "La resistencia cultural", en *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, año 2, núm. 16, Quito, 2000. En <http://icci.nativeweb.org/boletin/16/macas.html> (fecha de consulta: enero, 2012).
- McLennan, G., *New Keywords, a revised Vocabulary of Culture and Society*, Tony Bennett (ed.), Oxford, Blackwell. 2005.
- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la casa grande*, Guadalajara, CONACULTA/INAH/Universidad de Guadalajara. 2002.
- Norton, William, *Cultural Geography: Themes, Concepts, Analyses*, Toronto, Oxford University Press, 2000.
- Panelli, Ruth, *Social Geographies*, Gran Bretaña, Sage, 2004.
- Pile S. y Michael Keith [eds.], *Geographies of Resistance*, Gran Bretaña, Routledge, 1997.

- Salgado Andrade, Samyr, *La construcción de la interculturalidad en la ciudad de Otavalo*, 1995 (tesis de grado. Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Mención Políticas Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador).
- Soja, Edward, *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other Real and Imagined Places*, Oxford, Blackwell, 1996.
- Torres C. William, “Cochas: hidrogonías andinas”, en *Boletín Museo del Oro*, núm. 47, Bogotá, Banco de la República, 2001, p. 15. En <http://www.banrep.gov.co/museo/boletin> (fecha de consulta: enero 2012).
- Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, trad. de Pablo di Masso, Barcelona, Península, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Cultura y Sociedad 1780-1950 de Coleridge a Orwell*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

#### INFORMACIÓN ESTADÍSTICA

- II Censo General de Población y Vivienda 2005, Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática. En <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/cpv2005/Default.aspx> (fecha de consulta: enero de 2012).
- Índice de marginación por entidad federativa y municipal, 2010. Consejo Nacional de Población. En [www.conapo.gob.mx](http://www.conapo.gob.mx) (fecha de consulta: enero de 2012).
- Censo Comunitario-Proyecto Waykarishun 2009, Federación de los Pueblos Kichwas de la Sierra Norte del Ecuador CHI-JALLTA-FICI [versión borrador]