



AVISO LEGAL

Título: *Imágenes, representaciones y movilizaciones indígenas en Latinoamérica*

Autores: Soriano Hernández, Silvia; de la Rosa Quiñones, Isabel; Díaz Arroyo, Viviana; García Serrano, Fernando; Villa Avendaño, Aneli; Díaz Juárez, Daniel; Pulido Herráez, Begoña; Lisbona Guillén, Miguel; Ascencio Franco, Gabriel; Rajo Serventich, Alfredo; González Terreros, María Isabel

Colaboradores del libro: Soriano Hernández, Silvia (coordinadora); Ramírez Soriano, Vania (ilustradora)

ISBN: 978-607-30522-6-9

Forma sugerida de citar: Soriano, S. (coord.). (2021). *Imágenes, representaciones y movilizaciones indígenas en Latinoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; Quadrivium Editores. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- › Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- › Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- › Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- › No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- › Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Imágenes, representaciones y movilizaciones indígenas en Latinoamérica

Silvia Soriano Hernández
(coordinadora)



Imágenes, representaciones y movilizaciones indígenas en Latinoamérica

**Silvia Soriano Hernández
(coordinadora)**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretaria de desarrollo institucional

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

Coordinadora de Humanidades

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Secretaria Académica

Dra. Guadalupe Gómez-Aguado

Imágenes, representaciones y movilizaciones indígenas en Latinoamérica

Silvia Soriano Hernández
(coordinadora)



México, MMXXI

DR © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México
Av. Universidad N° 3000
México DF, CP. 04510

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Esta obra se editó gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM. A través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) que ha permitido desarrollar el proyecto de investigación “Del indigenismo al indianismo. Estados nacionales y políticas interculturales en América Latina” IG400419.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México.

IMÁGENES, REPRESENTACIONES Y
MOVILIZACIONES INDÍGENAS EN LATINOAMÉRICA
Silvia Soriano Hernández (coordinadora)
Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe,
Universidad Nacional Autónoma de México y
Quadrivium Editores, 348 págs.
Primera edición, 2021
México

Serie: Biblioteca Universitas

Edición y diseño:
Libertad bajo palabra

Ilustración de portada
y viñetas de interiores:
Vania Ramírez Soriano

ISBN UNAM: 978-607-30522-6-9
ISBN Quadrivium: 978-607-98970-6-2

Índice

Agradecimientos	5
------------------------	---

Preludio	
Silvia Soriano Hernández	7

Miradas y resistencias

Representación e imaginarios indígenas	
Silvia Soriano Hernández	13

Movilizaciones indígenas en la Huasteca Potosina: de la resistencia latente a la estrategia política	
Isabel de la Rosa Quiñones	43

Intermediación política en la Montaña de Guerrero. Del caciquismo a la oenegización	
Viviana Díaz Arroyo	69

Disputas y emergencias

Del Estado pluricultural y multiétnico al Estado plurinacional e intercultural: el proceso de transformación de las políticas indigenistas a las políticas indianistas de los pueblos y nacionalidades indígenas ecuatorianas (1979-2020)	
Fernando García Serrano	107

La emergencia política de las organizaciones de mujeres indígenas en Guatemala	
Anelí Villa Avendaño	133

Notas críticas sobre los movimientos etnopolíticos	
Daniel Díaz Juárez	161

Diálogos y mestizajes

Figuraciones del dialogismo social y cultural en “El gamonal” y “Tojrras”, de Gamaliel Churata	
Begoña Pulido Herráez	191

Higienizar cuerpos, normalizar chiapanecos. El proceso de deportivización en la posrevolución mexicana	
Miguel Lisbona Guillén	213

Racismos e interculturalidad

Etnicidad y racismo en los manuales escolares de Centroamérica a inicios del siglo XXI	
Gabriel Ascencio Franco	247

Sobre indigenismos, pensamiento conservador e historia intercultural	
Alfredo Rajo Serventich	283

Autonomía indígena. Actualización y apropiación de formas organizativas	
María Isabel González Terreros	303

Para cerrar	333
--------------------	-----

Sobre autoras y autores	335
Siglas y acrónimos	342
Índice temático	345

Agradecimientos

El resultado de un trabajo conjunto lleva una larga lista de agradecimientos, comenzamos con reconocer a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México que nos otorgó la posibilidad de convocar y sostener un proyecto de investigación colectivo, gracias al apoyo financiero que viabiliza no sólo la publicación de este libro sino las becas que permitieron a estudiantes de disciplinas diversas, así como de licenciatura y posgrado, incorporarse, comprometerse y participar activamente. Asimismo a la dirección del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe por acoger estas iniciativas que se desenvuelven gracias al espacio, infraestructura y múltiples muestras de profesionalismo.

Particular agradecimiento a María Guadalupe Solar Suárez quien primero se integró como prestadora de servicio social y después como becaria, cumpliendo con las funciones asignadas pero demostrando una iniciativa digna de valorar y reconocer. Mucho del trabajo aquí presentado es resultado de su dedicación y compromiso.

Por supuesto a los autores y autoras quienes respetaron los criterios y tiempos a la par de compartir sus propias inquietudes.

Preludio

A Carlos Zolla,
impulsor de este proyecto,
cuyas ideas nos hacen falta.

Vivimos en un país donde se verifican siempre
las causas y no los efectos.

Italo Calvino, *El barón rampante*

En el año de 2018 nos reunimos un grupo de académicos de nuestra universidad para atar intereses comunes que nos condujeran a un trabajo conjunto. Consideramos que el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe unido al Programa Universitario Diversidad Cultural e Intercultural, podrían ensamblar sus inquietudes diversas en un proyecto colectivo donde cada instancia pudiese aportar, consolidando la mirada multidisciplinar que nos caracteriza. No sobra mencionar que los debates sostenidos en varias sesiones, enriquecieron las propuestas individuales para alcanzar una labor que mostrara las expectativas propias. El resultado preliminar fue el proyecto de investigación que llamamos: *Del indigenismo al indianismo, Estados nacionales y políticas interculturales en América Latina*, que una vez aprobado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, comenzó a funcionar en el 2019. Varias metas nos propusimos y esta es una de ellas. Reflejar el diálogo colectivo en una publicación que, después de meses de debates, encuentros y desencuentros, se presentaría como una revisión de las concepciones y las categorías que nos ocupan, de las posibilidades temáticas y del alcance de las hipótesis, entre otras.

En una conferencia a la que invitamos a Isabel de la Rosa, en el marco de un coloquio celebrado en el mes de octubre del 2019, subrayó la importancia de las definiciones metodológicas para acercarnos a los procesos sociales. Con una mi-



rada crítica recapituló en torno al análisis de los movimientos sociales visto como un reto para cuestionarnos si nuestros conocimientos y los problemas que nos planteamos se fundamentan en razones objetivas. Añadió algo de sobra interesante, que se vincula con reconocer cómo influyen nuestros deseos e intereses en el desarrollo de las propuestas teóricas y conceptuales. Para argumentar que un actor colectivo es, por definición y naturaleza, cambiante y contingente. Así nos dejó interrogantes y enseñanzas que estoy convencida están plasmadas en varios de los textos aquí introducidos, donde nuestros entusiasmos e intereses se manifiestan.

Muchos de los debates, que consideramos abiertos y que deseamos redunden en un diálogo no sólo entre quienes participamos en este proyecto, sino que se extienda más allá de las propuestas emanadas desde una academia crítica y propositiva, tienen que ver con el racismo propio de nuestras sociedades, la exclusión de género y la violencia tan normalizada así como conflictos políticos, económicos y sociales que irradian en las poblaciones indígenas. A partir de disputas e imaginarios se abre el presente libro con el objetivo de recuperar numerosas cuestiones procedentes del seminario que nos convocó mes con mes. La posibilidad de compartir inquietudes se refleja en tanto se avanza en la lectura puesto que logramos intercalar por un lado, las diversas disciplinas que involucran a quienes integramos el equipo de investigación, lo cual ofrece perspectivas propias para analizar los procesos, así como inquietudes variadas que van desde la intensa participación de mujeres indígenas hasta la consolidación de estructuras organizativas y los embates que deben enfrentar. Pasamos por visiones históricas y de coyuntura que nos abren a ópticas que complejizan las posturas trabajadas.

Imaginarios, presencias y representaciones se combinan con muestras de rebeldía en tiempos diversos en algunas regiones del continente que van desde un pasado colonial hasta uno independiente para arribar a nuestros días con nuevos y viejos desafíos. Algunas de las categorías clave que se trabajan tienen que ver con la ventriloquía, la transculturación, los imaginarios,

la diversidad cultural, el rol de los traductores, las tradiciones y su impacto en formas de organización, la dominación y las creativas actitudes que conservan, crean y recrean las comunidades indígenas haciendo frente a múltiples problemas internos y externos. La biodiversidad de los territorios y su contraste con, valga la paradoja, la pobreza, el atraso y la exclusión.

Valores y significados de las culturas siempre cambiantes. Políticas de asimilación *versus* propuestas de autonomía. La nación y su imaginario construido en la implementación de prácticas deportivas o en la elaboración de libros de texto. La amenaza tan cotidiana repercute en acciones que suman esfuerzos para llegar a un frente común, ante la diversidad de aspiraciones que emanan de sociedades multiétnicas. Las constantes negociaciones con poderes varios que conducen a una pauta de intermediación donde normas y valores se resignifican desafiando las asimetrías del poder.

En el contexto de los movimientos sociales se recapitula desde una perspectiva crítica sobre los llamados movimientos etnopolíticos subrayando la importancia que tiene contar con una herramienta teórica para adentrarse en las luchas indígenas vistas como un campo de disputa, al cuestionar esa consideración de los nuevos movimientos y su debate con el marxismo. Un entramado de posturas se visualiza y se cuestiona recurriendo a categorías como la intermediación, y la actualización y apropiación de prácticas culturales en una perspectiva dinámica. Marcos legales y consultas se entrecruzan con protestas y la creación de redes que posicionan discursos locales para romper sus marcos de enunciación. La tan socorrida y poco profundizada idea de la plurinacionalidad se presenta en el marco de grupos indígenas que transitan de actores sociales a políticos sin perder de vista su conflictiva relación con el Estado. La inclusión política y económica en el contexto del reconocimiento de los derechos colectivos pasando por cambios constitucionales. La autonomía vista como una práctica que recurre a tradiciones propias que se refuncionalizan de acuerdo al contexto siempre cambiante. La práctica de la interculturalidad como posibilidad, como realidad y como incidencia en procesos de transformación.

Intercalar estudios teóricos con análisis de caso, posibilita ir de lo concreto a lo abstracto y viceversa, entender la importancia de una propuesta metodológica para no perdernos en el intento. Comprender lo que de local tiene lo global y de regreso. Otras miradas sobre los mismos procesos nos las ofrecen esa figura que prioriza lo social y cultural a partir de la literatura. En tanto que también el deporte contemplado como política para higienizar cuerpos que podrían a su vez pasar a formar parte de la tan anhelada normalidad. Las emergencias políticas que denotan nuevas formas de identidad con larga data de gestación. La educación y la interculturalidad cuestionando esa folclorización de prácticas que siguen apareciendo en los imaginarios nacionales como exóticas, ajenas y seguramente, prescindibles. Ese desarrollismo que no se alcanza como horizonte lejano y soñado así como la fallida integración.

Además de lo señalado, es conveniente resaltar que el diálogo no es sólo entre disciplinas diversas, sino también entre académicas de cierta forma, consolidadas o al menos con varios años en el oficio y jóvenes en formación que nos ofrecen escritos serios y optimistas, como puede apreciarse en la estructura del libro. En uno u otro espacio, la mayoría de los trabajos que incluyen este volumen, fueron presentados en nuestro seminario interno, en un coloquio o en una mesa redonda para tal efecto pensados, de manera que recogen observaciones, propuestas y críticas y por ello son resultado de una experiencia abierta, como seguramente apreciarán quienes lean este volumen.

El contexto internacional en que se cierra este libro, además, por supuesto, de una pandemia inédita que nos invita a reestructurar mucho de lo hecho hasta ahora, es el de las manifestaciones contra el racismo; tema tan recurrente y tan difícil de erradicar de nuestras sociedades. Son movilizaciones esperanzadores que deseamos no se queden en derrumbar estatuas, sin duda, aires frescos que permiten mirar el futuro con optimismo, en una sociedad convulsa.

Silvia Soriano Hernández
Ciudad de México, junio de 2020

Miradas y resistencias



Representación e imaginarios indígenas

Silvia Soriano Hernández

Los sucesos eran en realidad unos puntos fijos, pese a haber dejado tras de sí los del pasado, y aunque un recodo ocultase los del porvenir; y lo mismo ocurría con las personas. El recuerdo no era más que una mirada posada de cuando en cuando sobre unos seres que se habían interiorizado, pero que no dependían de la memoria para continuar existiendo.
Marguerite Yourcenar, *Opus Nigrum*

Resumen: Se abordan diversas miradas sobre grupos indígenas en diferentes momentos y espacios. El objetivo es reflexionar en cómo se transita desde la forma de representación de aquel desconocido, a menudo poco visto, en el mejor de los casos, o con sentimientos de recelo y temor en el peor, y por esto mismo, mal personificado, imaginado, recreado, ficcionado, para arribar a la manera que ese otro desea ser conocido. Para ello partimos de ciertas categorías clave para comprender la temática abocándonos posteriormente a estos signos que simbolizan la representación de los indígenas; desde dentro y desde fuera. Cerramos con la importancia que tiene la militancia en una organización para fundamentar el ser visto como se es.

Palabras clave: rebeliones, ventriloquía, transculturación, organización, identidad

Presentación

Una rápida mirada a la población indígena en los recientes siglos de nuestra historia, nos ofrece una pauta de los urgentes cambios que requiere la región latinoamericana si no queremos representarla sólo como pasado. Así tenemos:

al indio que aparece como tal con la conquista europea, al segregado como parte de uno de los escalones más bajos en una sociedad de castas; al indio como mexicano, ecuatoriano, peruano, guatemalteco, etcétera, que comienza a volverse una minoría numérica y social; al indio y las políticas oficiales que transitan de un indigenismo que no encontraba cómo resolver el llamado “problema del indio” pero que lo consideraba como prioritario para constituir la nación, a un indianismo que aspira a que no sólo se reconozca y se respete la diversidad, sino que ese respeto se acompañe de hechos que reflejen su derecho a la tierra y a una vida digna. Una identidad politizada.

El objetivo de este texto es considerar cuál es la visión que se tiene de los indios a lo largo de varios siglos para constatar lo muy poco que cambian esas formas de representación que transitan de la admiración al desprecio, de la subestimación al recelo, de la idealización a la condena, entre muchas, que se han intercalado en uno y otro momento de rebelión, sumisión, resistencia, levantamientos y episodios diversos. Cerramos con la auto-representación (que en cierta forma es también de auto-imaginación) como un signo de significación propia que no es común a todos, pero que adquiere otra fisonomía dependiendo, principalmente, de que se milite en una estructura organizativa, en otras palabras, en una unidad política. Para ello comenzamos con ciertas categorías clave, pasamos a una breve revisión de representaciones que van de la literatura a momentos de quiebre por estallidos violentos así como a la respuesta desde el poder para, posteriormente penetrar al siglo xx y desentrañar otras miradas sobre lo indio arribando a la propuesta que emana de ciertos colectivos indígenas que expresan con palabras y acciones, ideas de cómo ellos y ellas mismas se piensan, aspirando a que así se les visualice. Esto es, cómo se presentan y por tanto cómo se representan.

Hablar y mirar. Precisión necesaria

Hay tres conceptos que nos ayudan a entender las representaciones sobre los indígenas. Nos referimos a la ventriloquía, tal y como la trabaja el antropólogo Andrés Guerrero y a la transculturación, término acuñado por el cubano Fernando Ortiz que será enriquecido con el de zona de contacto resaltado por la canadiense Mary Louise Pratt. Empecemos por el segundo. Antes de la creación del término se solía hablar de aculturación. Esta hace referencia a la asimilación de la cultura dominante por personas pertenecientes a un sector de la población dominada. Dicho de otro modo, en un contexto de colonización, los colonizados se ven obligados a adoptar, hasta cierto punto y de modos particulares, la cultura dominante, esto es, la cultura de aquel que llegado de fuera coloniza a través de un episodio violento, por lo regular. Así, solemos decir que la cultura dominante es la cultura del dominador. Para el antropólogo cubano Fernando Ortiz, el concepto de aculturación es inexacto.¹ No es correcto, a su decir, entender el proceso de la asimilación de la cultura dominante por parte de los pueblos colonizados como algo meramente descendente y unilateral a través del cual, sin más, un sector de la población se ve obligado a asumir cierta cultura llegada del exterior e impuesta por la fuerza de las armas.

Ortiz, a lo largo de profundos estudios etnológicos y culturales de los habitantes de la isla de Cuba,² llegó a la conclusión de que más que de aculturación es preciso hablar de transculturación. Concepto clave para los propósitos de este texto. A lo largo del proceso de colonización de un territorio, el pueblo autóctono no solo, tal si fuera un recipiente, recibe la cultura externa, sino que, al mismo tiempo, altera su propia cultura, aquella que tenía antes de la llegada de los coloniza-

1 Fernando Ortiz, *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas Biblioteca Ayacucho, 1978, p. 86, citado en Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 32-33.

2 Estudios hechos a principios del siglo XX, como *Los negros brujos*, *Los cabildos afrocubanos* o *El cocoricamo y otros conceptos teoplásmicos del folclore afrocubano*.

dores y, además, perturba la extraña que le es impuesta. Con esto vemos cómo el asunto cultural es mucho más complejo. Para empezar es fundamental tener claro que toda cultura viva es dinámica, no se trata de una materia estática. Lo mismo, pues, se puede decir del momento de asimilación de una cultura impuesta. No se recibe pasivamente, sino que la anterior opone cierta resistencia, en primer lugar y, luego, esa misma resistencia hace transformaciones en la ajena una vez que ésta comienza a asimilarse y, como decíamos, la cultura anterior también experimenta transformaciones. Así pues, no se asimila la ajena sin transformarla aunque sea un poco.³

Si la aculturación hace referencia a la pérdida de una cultura y a su sustitución por otra, la transculturación es un concepto que engloba la complejidad del proceso cultural que implica no sólo una adquisición de algo externo, sino, fundamentalmente, la creación de nuevos fenómenos culturales inexistentes antes. Ésta, como un proceso que puede ser sumamente largo, sucede también, como es natural, con mucha frecuencia, orientada desde las capitales de los países hacia los distintos puntos de la provincia. Por otro lado, es importante aclarar que no es que el proceso de transculturación no implique pérdidas, pues las hay, sino que, además de éstas, hay selecciones, incorporaciones y redescubrimientos. Así, también es posible que se recuperen tradiciones perdidas o que prácticas vigentes adopten otros valores o nuevos significados.⁴ Dado que el contexto se transforma, las mismas tradiciones pueden acoger nuevos matices con tonalidades múltiples y, con la llegada de agentes externos, el contenido cambia de

3 *Ibid.*, p. 33.

4 Blanca Chancoso, quichua del Ecuador, a propósito del número de indígenas que viven en el país andino y el etnocidio que también existe en los censos, reconoce la fusión de culturas y afirma: “Si bien es cierto, hemos tenido un etnocidio, un genocidio como población india, de todas formas la población ha crecido y sigue creciendo. Por otro lado, en verdad, ha habido la fusión de culturas, pero eso no significa que hayamos disminuido en número en relación a toda la población”. “Blanca Chancoso: ‘damos la cara’”, en Diego Cornejo *et al.* *Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate*, Ediciones Abya Yala, Quito, 1993, pp. 135-6.

manera drástica.⁵ En el caso de la América, los vencedores lograron homologar nominalmente a caciques y telpochcalli, a macehualtin y maceguals, tlatoani y teuctli para convertirlos a todos en indios obligados al trabajo para el conquistador. Las guerras reales y silenciosas (como las pandemias) fueron diezmando lentamente a una población que fue habituándose a nuevas formas de supervivencia que alteraron un desarrollo propio, donde la violencia se volvió cotidiana.

Si bien creemos, Ortiz capta el fenómeno en su complejidad al crear el término transculturación, no menos cierto es que no es posible olvidar que innegables mecanismos de dominación, propios a las necesidades del colonialismo, edifican una atmósfera que suele ser en buena medida asfixiante para la nación sometida y, en consecuencia, para la elaboración de su cultura. Incluso la misma nacionalidad puede ser deteriorada y su reestructuración deviene un imperativo, tal y como lo señala Frantz Fanon en el siguiente pasaje:

La nación no es sólo condición de cultura, de su efervescencia, de su continua renovación, de su profundización. Es también una exigencia. Es, en primer lugar, el combate por la existencia nacional lo que levanta el bloqueo de la cultura, lo que abre las puertas de la creación... Es igualmente su carácter nacional lo que hará a la cultura permeable a las demás culturas y le permitirá influir, penetrar a otras culturas. Lo que no existe no puede actuar sobre la realidad, ni siquiera influir en esa realidad. Es necesario primero que el restablecimiento de la nación dé vida, en el sentido más biológico del término, a la cultura nacional.⁶

Así, haciendo un intento de integrar los dos enfoques, el de Fanon y el de la transculturación de Ortiz, podemos llegar a la conclusión de que si bien, incluso en los procesos de asimi-

5 Dice Victoria Reifler Bricker a propósito de los mitos atribuidos a los grupos indígenas y considerados como previos a la conquista: “Uno de los resultados inesperados de mi investigación ha sido el descubrimiento de que muchos elementos de la mitología y del ritual mayas, aparentemente aborígenes, tienen en realidad un origen posterior a la Conquista”. *El cristo indígena, el rey nativo*, FCE, México, 1981, p. 9.

6 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1971, p. 224.

lación impuesta, el recibimiento de la cultura ajena nunca es del todo pasivo y no está exento de creatividad y de riqueza, también es necesario admitir que, para que una cultura florezca con todo su potencial, es preciso liberarla de las ataduras coloniales o de las imposiciones económicas provenientes de fuerzas extranjeras a la propia realidad social. La idea que incorpora Pratt sobre zona de contacto entendida como “espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se viven en el mundo de hoy”,⁷ añade la posibilidad de entender estos espacios como conflictivos en muchos órdenes más allá de los culturales. Las relaciones que establecen los colonizadores son asimétricas y se cuidarán de que así se conserven para mantener su sitio impuesto. Concluye que “La transculturación es un fenómeno de la zona de contacto”.

Lo anterior conduce a retomar la idea de la representación y de la autorepresentación del indígena en esa nueva zona de contacto. Como es evidente no es posible separar la representación que tiene de sí misma una nación o una colectividad de su cultura y del proceso, transcultural o no, por el cual está pasando dicha cultura. Llegamos a lo que Andrés Guerrero, al analizar la realidad ecuatoriana y el proceso histórico por el cual ha pasado, incorpora el término ventriloquía y con él, el de transescritura. Guerrero⁸ explica que las poblaciones indígenas pasaron de lo público a lo privado en cierto momento de la historia ecuatoriana. Con esto quiere decir que hasta la primera mitad del siglo XIX, hubo un sistema llamado de contribución personal de indígenas, en el cual la representación, tanto política como jurídica, de estos, era tarea del Estado. La desaparición de este procedimiento, está en relación directa con la consolidación del Estado-nación ecuatoriano. Mientras estuvo vigente, la representación indígena era la labor de un

7 Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, FCE, México, 2010, p. 31.

8 Andrés Guerrero, “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”, en *Nueva Sociedad*, núm. 150, jul-ago, 1997 [en línea].

grupo de abogados estatales. Con la ampliación de la ciudadanía en el país, los funcionarios dedicados a esa tarea fueron eliminados. No obstante las poblaciones indígenas no obtuvieron una representación propia. Surgieron, en cambio, nuevas figuras que fungían como mediadores entre el “mundo indígena” y el mundo mestizo o blanco. Esta nueva figura, desarrolla la representación del indígena, y es ella la que ejerce lo que Guerrero ha llamado transescritura. Así lo expresa el autor:

En efecto, el asunto de la representación de estas poblaciones de sujetos indios no se circunscribe a un problema de traducción de los idiomas propios (sobre todo del quichua) al español, la lengua oficial del Estado. Tampoco se trata tan sólo de un asunto de transcripción: del paso de la expresión oral de las poblaciones indígenas al documento escrito. Aunque ambos constituían, sin duda, problemas reales, la representación hay que pensarla en el contexto de la nueva forma de dominación: la delegación al ámbito de lo privado de lo concerniente al trato entre ciudadanos y poblaciones indígenas.⁹

Esto es, precisamente, lo que Guerrero llama la forma de representación ventrilocua. Es una persona privada, quien hace hablar a los indígenas, quien se convierte no sólo en el delegado sino en el de la voz única, pero que además dice decir lo que otros dicen. Es un intermediario presente y ausente a la vez, como todo ventrilocuo, y “traduce” desde el decir indígena a los códigos del Estado. No obstante, en este intermedio, en el lapso de un decir a otro, del decir del indígena a los centros de poder, hay una distorsión, tal y como lo expresa Guerrero, debido a la desnivelación producto de los sistemas de dominación. Además, esta mediación no estaba exenta de paternalismo y de monopolización del discurso. En otro texto ahonda esta mediación que es más que enlace visto en el contexto de la ciudadanía.¹⁰ “La generalización de

⁹ *Ibid.*

¹⁰ La ciudadanía en el contexto de la cuestión indígena es sin duda importante pero escapa a nuestra reflexión actual. Un aporte a la ciudadanía étnica lo constituye el texto de Xóchitl Leyva “Indigenismo, indianismo y ‘ciudadanía étnica’”, en Pablo Dávalos (comp), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 279-309.

los derechos ciudadanos provoca una suerte de acto político de encantamiento: oculta a los indígenas en un más allá, en una ‘desdefinición’”.¹¹

Es así que, continúa Guerrero, la forma de representación ventrílocua se vio interrumpida con los levantamientos indígenas en el país, momento en que éstos se erigieron de manera clara como sujetos políticos con voz propia. La masiva irrupción indígena en las calles y carreteras en 1990, sí como sus subsiguientes congregaciones, proyectan que, en palabras del ecuatoriano: “Las grandes movilizaciones alteraron las correlaciones de fuerzas y abrieron una brecha en la dominación. Por ella los indígenas irrumpieron en lo político; invadieron con sus cuerpos y palabras los espacios físicos, mediáticos y simbólicos públicos”.¹² Esto es, no sólo se posicionan en los sitios públicos con su persona, también lo hacen con sus palabras al expresar su ideas, hablando por ellos mismos sobre ellos mismos. La voz, que siempre han tenido, brotó con sus potentes ideas. Abrir una brecha en la dominación, cuestionar el sistema opresivo para posicionarse.

Incluso dentro de un proceso de transculturación, los mecanismos de dominación por medio del paternalismo o de los discursos excluyentes, imponen ciertas formas de representar y de representarnos que, no obstante, tal y como se vivió y se vive con los levantamientos políticos en Ecuador, pueden ser destituidas. Sin embargo el proceso que va de ser representados a representarse a sí mismos, transita por todo un código de significados que pasa por la sumisión (no siempre pasiva) a la rebelión (no siempre violenta) como veremos en los siguientes apartados.

11 Andrés Guerrero, “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transcritura” en Andrés Guerrero (comp), *Etnicidades*, FLACSO, Quito, 2000, p. 44.

12 Andrés Guerrero, 1997, *op. cit.* En una conversación entre Guerrero y Burbano, lo afirma claramente: “Se puede decir que hay un cambio muy fuerte por el hecho de que la población indígena accede a una forma de representación política con sus propios dirigentes y sus propias organizaciones”. Felipe Burbano de Lara, “Conversación con Andrés Guerrero. ‘Se han roto las formas ventrílocuas de representación’” en *Íconos*, publicación de FLACSO-Ecuador, Quito, febrero-abril, 1997, p. 60.

De la representación

Una vez que el llamado indio fue sometido a través de una violenta conquista, en la mayoría de los casos, se instaura un modelo colonial que responde a los intereses de la metrópoli.¹³ En *Los grandes momentos del indigenismo*, Villoro encuentra que primero el indígena se manifiesta por la providencia, visto tanto por el conquistador (Cortés) como por el evangelizador (Sahagún) “parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras, y con esta gente, ha querido nuestro Señor Dios, restituir a la Iglesia lo que el demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina”.¹⁴ Pero la reducción dejará de lado esta figura providencial para mirarle exclusivamente como productor de riquezas. Toda la época colonial estará marcada por constantes incursiones pequeñas y grandes así como por múltiples formas, de paciencia activa y pasiva lo que conduce a ciertas maneras de representar al indio vasallo como el bueno (y bien cristianizado) y al rebelde como el salvaje (y hereje).¹⁵ La forma como se imagina¹⁶ al indio pasa del “bueno” cuando es un súbdito obediente y

13 En todos los sentidos, incluyendo la planeación de las ciudades, como afirma Simpson “No hay razón para detenerse en el hecho evidente, de que cada uno de los varios pueblos que emigraron al Nuevo Mundo llevaron consigo sus distintos hábitos y normas de vida. *Muchos Méxicos*, FCE, México, 1977, p. 104.

14 Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1979, p. 47.

15 De nuevo Simpson: “Debe mencionarse, otra vez, que dondequiera que fueran los españoles, con expediciones militares o para fundar pueblos, siempre iban acompañados de un número considerable de indios ‘amigos’, que eran tan útiles a los españoles como perjudiciales para el país a donde eran llevados. Estos mexicanos ‘amigos’ eran asentados en barrios propios, como en Villareal y gozaban de preferencia sobre otros naturales del país. Con el tiempo llegaron a urbanizarse por completo. Es interesante ver el desprecio que sus descendientes sienten por los ‘inditos’ de campo”. *op. cit.*, p. 109. También es significativa la observación en el sentido de que ésta estrategia de los españoles combina muy bien separar a ciertos indios para, si bien no hacerlos propios, si volverlos otros dentro de los otros.

16 Uso el concepto imaginar porque según su definición puede remitir a representar mentalmente la imagen de algo o alguien o bien suponer algo a partir de ciertos indicios además de relacionarlo con la fantasía. Y en muchos casos, se suponía cómo sería ese conglomerado lejano y desconocido a partir de cierta presencia real o imaginada.

que cumple con sus compromisos económicos al “bárbaro” cuando abandona la sumisión o cuando exige ciertos reconocimientos. Así lo dijo un representante español en la conocida como la rebelión del indio Juan Hilario en el año de 1801, en Nayarit, “La rusticidad de los indios, cuando se junta con nuestro miedo, engendra unos monstruos”.¹⁷ *El miedo a los bárbaros* parafraseando a Todorov.¹⁸ Unos pocos ejemplos ilustrativos de lo aseverado se encuentran en las siguientes líneas enfatizando que no importa si estamos en la época colonial o independiente, en el siglo xvii o en el xx. En otras palabras, el sometimiento al indio que corrió por cuenta de los europeos, pasaría a manos de connacionales con muy similares métodos de persuasión y de castigo. No sobra tener presente la idea de Sinclair Thomson cuando señala que “fuerzas campesinas se transformaron en fuerzas guerreras”.¹⁹

Enlistar las rebeliones, motines, alzamientos y demás episodios, violentos o no, llevaría a colmar este espacio sin llegar a lo que pretendemos. Existe una amplia bibliografía²⁰ sobre el particular por lo que sólo nos detendremos a resaltar, de algunos casos, uno de los objetivos de este trabajo: cómo se representaba al indio en momentos de crisis. En particular nos interesa considerar los pronunciamientos indígenas del porqué de la rebelión, las acciones emprendidas y la respuesta desde el poder que incluye el castigo para escarmiento, en otras palabras, la forma como se vuelve bárbaro el que califica. Dos rebeliones, la de Tupaj Katari en Bolivia y la de los

17 Jean Meyer, *A la voz del rey. Una historia verídica*, Cal y arena, México, p. 108.

18 Véase Tzvetan Todorov, *El miedo a los bárbaros*, Galaxia Gutenberg, México, 2013, donde afirma: “El miedo a los bárbaros es lo que amenaza con convertirnos en bárbaros. Y el mal que haremos será mayor que el que teníamos al principio. La historia nos lo enseña: el remedio puede ser peor que la enfermedad” (p. 18). Nada retrata tan bien esta aseveración como los castigos que se imponía a los rebeldes.

19 Sinclair Thomson, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, Libertad bajo palabra, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, México, 2017, p. 16

20 Muy ilustrativo es el trabajo de Severo Martínez Peláez, *Motines de indios* con varias ediciones e ilustrativas reflexiones. Con los documentos como fuente, el trabajo recopilado por María Teresa Huerta y Patricia Palacios *Rebeliones indígenas de la época colonial*, INAH, México, 1976. De mi autoría *Rebeliones indígenas en el México colonial*, UNAM, México, 1994.

mayas de Yucatán en México son consideradas como las que más se extendieron territorialmente y que lograron poner en jaque al poder, por ello resaltaremos algunos de sus postulados. Para la primera seguimos a Sinclair Thompson y para la segunda a Nelson Reed.²¹

El líder de la insurrección en Bolivia fue Tupaj Katari y junto con él, también como dirigente, su esposa Bartolina Sisa. En el año de 1780 ciudades como Potosí, Charcas y La Paz se encontraron convulsionadas por una imponente sublevación de población aimara que llevaba ya muchos años de sometimiento. Las riquezas extraídas, a pesar de no ser pocas, para el corregidor de Chayanta en la provincia del Potosí eran insuficientes y decidió aumentar el tributo que pagaban los súbditos naturales de estas tierras. El cacique de la comunidad del Macha, en representación de los indígenas congregados en la provincia de Chayanta fue a reclamar a Potosí lo oneroso de la medida y a solicitar se diera marcha atrás. No fue escuchado, por el contrario se ratificó el aumento. Ante la negativa, el representante indígena fue a Buenos Aires para hablar con el virrey quien después de escucharle le dio una recomendación para que fuese atendido por las autoridades de Charcas y Potosí. Con ésta, volvió a encontrarse con el corregidor y recibió como respuesta la ratificación en la elevación de los tributos además de un trato humillante. Cuando se dirigía de vuelta a su comunidad fue detenido, apresado y acusado de provocar perturbaciones en el cobro de impuestos. Acto seguido, miembros de su comunidad acudieron a liberarlo, atacaron a la guardia que le custodiaba y degollaron al recaudador de impuestos. Los ánimos no se calmaron con ello. Nuevos hechos confirmaron la rebelión en curso. Diversos poblados fueron tomados por lo aimaras con lo que el prestigio del líder creció²² y los seguidores incrementaron llegando a cercar la ciudad de La Paz; en ausencia de Katari,

21 Sinclair Thomson, *op. cit.* Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*, Era, séptima edición en español, México, 1985.

22 Una clara muestra de transculturación se observa en el comportamiento de Katari, quien siempre pedía se oficiara una misa antes de empezar un ataque.

Sisa mantuvo el cerco y el ataque. Los refuerzos españoles dan un suspiro a los sitiados después de más de cien días. El ofrecimiento de amnistía no parecía ser aceptado por los rebeldes hasta que Sisa es traicionada por algunos de sus acompañantes, entregada y encarcelada en La Paz. Poco después Katari también es traicionado y entregado. Él fue rapado, coronado con una gorra de espinas y clavos, expuesto para burlas y asesinado para escarmiento, atado a las cinchas de cuatro caballos y descuartizado, sus trozos se mostraron en diferentes regiones durante diez meses para posteriormente ser quemados y arrojados al aire, esto puede leerse como el deseo de que no quedara nada del líder rebelde. A Bartolina Sisa se le deparó la misma suerte, sólo que al ser expuesta se le desnudó. En la consigna leída al momento de su condena, se afirma que ella es “mujer del feroz Julián Apaza o Tupa Catari”. La reflexión de Thomson es ilustrativa: “Al igual que otras luchas revolucionarias de la época, la insurrección andina de 1780-1781 fue un movimiento de liberación que buscó, y logró temporalmente, derrocar al régimen preexistente de dominación y colocar en su lugar a sujetos previamente subalternos, como cabeza del nuevo orden político”.²³

En julio de 1847 dio comienzo un imponente movimiento de mayas en la península de Yucatán, en México. Se le ha llamada guerra de castas porque cuando se atacaban poblados, los rebeldes se dirigieron directamente contra los todavía llamados criollos así como contra los mestizos, y oficialmente concluyó hasta 1901. Para el siglo XIX ya se consideraba que los indígenas se encontraban totalmente sometidos, se les conservó en un régimen de esclavitud en las haciendas vía el adeudo, que se heredaba por lo que difícilmente estos podían imaginar una vida fuera de ese entorno. Tres caciques decidieron poner fin a la vida de los mayas, comenzando una actividad de proselitismo. El principal de Chinchimillá, Manuel Antonio Ay fue descubierto y aprehendido, se le juzgó y ajustició en la plaza pública de Santa Ana, en Valladolid, como se esperaba, para desalentar cualquier intento de rebelión. En

²³ Sinclair Thomson, *op. cit.*, p. 27.

respuesta, Cecilio Chi ordenó el ataque a Tepich, donde fungía como cacique, condenando a muerte a todos los que no fueran mayas. Jacinto Pat, principal de Tihosurco se incorpora y ambos lideran una guerra que muchos pensaban ganarían los indios, pues se apropiaron de buena parte de la península, donde eran numéricamente mayoría. Después de masacres por ambos bandos, se llega a un proceso de negociación con Pat quien exige que se le reconociera como Jefe Supremo de todos los indígenas de la península; que los mayas pudiesen hacer sus siembras de maíz en las tierras baldías, sin pago alguno, y que fuera abolida toda contribución personal de los indígenas. Se aceptó que habría dos gobernadores vitalicios en la península: Miguel Barbachano para blancos y mestizos y Jacinto Pat para los mayas. Cecilio Chi rechazó el convenio quien seguía pugnando por exterminar a los no indios. La guerra continuó hasta que (recordar la frase de Thomson) en los meses de julio y agosto, los integrantes del ejército rebelde regresaron a las milpas que dejaron abandonadas por varios meses de lucha. Esto debilitó a los insurgentes a la par que el ejército federal recibió apoyo militar y económico. En 1850 nuevos intentos de negociación fracasan. Jacinto Pat moriría asesinado por un grupo de indígenas descontentos. Cecilio Chi también fue asesinado por un rival indio, y los grupos rebeldes se retiraron a los bosques para luego fundar Chan de Santa Cruz en 1851, que habría de ser uno de sus últimos reductos; otros fueron indultados, de acuerdo con la ley expedida en 1849. Pero la guerra, aunque disminuida en intensidad y más localizada en los territorios rebeldes del suroriente, continuaría por décadas, muchas veces con características de guerrilla. La ciudad de Bacalar permaneció en poder de los mayas hasta el 22 de enero de 1901, en que fue recuperada por tropas del gobierno federal, en tanto otro contingente militar ocupaba a su vez Chan de Santa Cruz, actualmente Felipe Carrillo Puerto. En ambos casos los soldados no dispararon un solo tiro, porque los indígenas huyeron para internarse en las selvas, donde formaron nuevas aldeas, a menudo cambiadas de lugar.

Sin dudar, las causas de las rebeliones mencionadas mantienen similitudes, un agotamiento del sistema de opresión a los indígenas que sólo podía ser cuestionado por ellos mismos. La imagen que prevalece después de una rebelión es la del salvaje, el hereje, bárbaro, inculto, incivilizado. Entre algunas de las reivindicaciones podemos encontrar que se de cierta vuelta al sistema opresor para colocar arriba a los que están abajo y abajo a los que están arriba; el indio triunfante sería el rey, se llegó a considerar cobrar tributos a los españoles y las mujeres de los vencidos, pasaban a ser el botín de guerra. Muchas de estas revueltas, motines y grandes rebeliones surgieron de un cansancio acumulado por décadas, confirmando que la vida de sujeción se vivía con un descontento creciente a pesar de los múltiples canales utilizados para conservar un ambiente ficticio de paz, entre estos la imprescindible presencia de los curas. La religiosidad que prevalece es la católica.

También añadimos que hubo un conocimiento heredado por generaciones: los costos de las rebeliones eran más altos que lo obtenido, a la par de un sentimiento de inconformidad no resuelto que conservaba una proyección para buscar, en otra ocasión, los cauces para solucionar esa persistencia del agravio. La respuesta desde el poder colonial primero y nacional después, siempre fue de un castigo ejemplar que además buscaba exhibir para escarmentar. El golpe y la persuasión solían ser las dos caras de la misma moneda, correspondiendo la segunda a los religiosos. La división al interior del movimiento es central para entender el destino final.

No podemos dejar de mencionar lo que esconde el concepto “guerra de castas”,²⁴ puesto que, dentro de la noción de etnia se ocultan otras desigualdades que en estos contextos suelen perderse de vista. No es sólo un descontento producido por un grupo racialmente diferente del cual otro se beneficia, va más allá en la medida en que la opresión reviste tam-

24 De nuevo remitimos a Pratt que incorpora la cuestión del tono de piel en sus reflexiones “Los relatos de los misioneros de la escuela dominical trazaban en nuestra imaginación la frontera del color. Esta acción formaba parte de su trabajo, que consistía en crearnos como sujetos imperiales, en darnos nuestro lugar en el orden establecido”, *op. cit.*, p. 21.

bién una exclusión económica. Un ejemplo muy ilustrativo es cuando confirmamos que las élites indígenas se aliaron a los colonizadores cuando así les convenía porque anteponían sus intereses clasistas a los étnicos. Para cerrar con una reflexión de Butler sobre aquella idea del apego al sometimiento que se inculca desde el poder mismo:

La idea de que el sujeto está apasionadamente apegado a su propia subordinación ha sido invocada cínicamente por quienes intentan desacreditar las reivindicaciones de los subordinados. El razonamiento es el siguiente: si se puede demostrar que el sujeto persigue o sustenta su estatuto subordinado, entonces la responsabilidad última de su subordinación reside en él mismo. Por encima y en contra de esta visión, yo argumentaría que el apego al sometimiento es producto de los manejos del poder, y que el funcionamiento del poder se transparenta particularmente en este efecto psíquico.²⁵

Forma ficcional que abrevia de la realidad

Un pequeño repaso por algunas obras emblemáticas de la literatura latinoamericana del siglo xx ilustra sobre cómo escritores mestizos vislumbran al indígena. Como veremos, hay fuertes coincidencias en dicha mirada, pero también hay matices notables. Nos centraremos en tres países, Perú, con José María Arguedas, México, con Rosario Castellanos y, finalmente, Guatemala, con Miguel Ángel Asturias. La forma cómo a través de la escritura los mestizos reflejan cierto indígena como clave para entender la visión que sobre ellos mismos tienen, pues las naciones latinoamericanas, al compartir un pasado colonial y al experimentar una similar opresión a los pueblos indígenas, son el centro de un conflicto esencial en su desarrollo, a saber, el del racismo y el de la integración, separación, asimilación y rechazo de los pueblos originarios dentro de los Estados-nación. Retomamos, para tenerlo presente, las

25 Judith Butler, *Mecanismo psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, segunda edición, Ed. Cátedra, Madrid, 2010, p. 17.

palabras del ecuatoriano quichua Floresmilo Simbaña: “En lo que respecta a lo político-ideológico, oficialmente, el Estado nace como la expresión de una sola Nación, la mestiza, sobre bases históricas indígenas y coloniales hispanas; en consecuencia, se ha establecido oficialmente que en el Ecuador hay una sola identidad ecuatoriana y un solo Estado nacional que se debía consolidar”.²⁶ El indio visto como el obstáculo para la afirmación de la nación, esa búsqueda de unidad contrastante con la diversidad.

La obra del escritor peruano José María Arguedas (1911-1969) hace una representación fuerte y peculiar del indígena de Perú. En su novela *Los ríos profundos* el autor se inspira en parte de su vida, sobre todo su infancia, en la cual convivió tanto con el mundo mestizo como con el indígena. Preciso es aclarar que la mirada de Arguedas sobre el indígena contiene ciertos matices particulares. No se trata exactamente, sin más, de la perspectiva de un mestizo sobre esos otros que lo rodean. Sin ser indígena, el escritor peruano tuvo, desde niño, un vínculo enérgico con cierto espacio quechua de Perú, que lo acompañó durante toda su existencia. Para ver esto con claridad es preciso decir unas cuantas palabras sobre esta vida. El autor quedó huérfano de madre a los dos años de edad. Dado que su padre, debido al trabajo, viajaba mucho, y que, además, no tenía buena relación con su madrastra, en buena medida, recibió su educación de los quechuas andinos que lo cuidaban. Es en este sentido que hay que ver que, si bien no era un indígena, ciertas peculiaridades de su vida lo hicieron especialmente cercano a esa cultura del quechua peruano. Cercanía que, con la edad, tomó otros caminos, como aquellos relacionados con la antropología y la literatura. En toda su obra lo quechua es central.

La citada novela fue publicada en 1958. Ahí se plasma, con gran intensidad, el conflicto entre indígenas y mestizos en el Perú de las primeras décadas del siglo xx. Además del

26 Floresmilo Simbaña, “Plurinacionalidad y derechos colectivos, el caso ecuatoriano”, en Pablo Dávalos (comp), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 2005, p. 202.

aspecto social pues se retrata la explotación del indígena, la narración profundiza en la visión mitológica del quechua peruano. El título del libro, por ejemplo, hace referencia a los ríos y a sus nombres que, poseen un hondo significado mítico. Así, el yawar mayu, en quechua, es río de sangre. Leemos: “Los indios llaman “yawar mayu” a esos ríos turbios, porque muestran con el sol un brillo en movimiento, semejante al de la sangre. También llaman “yawar mayu” al tiempo violento de las danzas guerreras, al momento en que los bailarines luchan”.²⁷ Este pequeño fragmento retrata un destello de la cosmovisión quechua, en la cual, por medio del simbolismo del río, el baile, la guerra y el movimiento, queda expresado el dinamismo de la vida y la muerte. Para Arguedas el indio de Perú y su mitología son inseparables, ésta es su manera de vivir el mundo y de vivir en el mundo. No obstante, la visión del quechua ya está parcialmente cristianizada, como mostraremos más adelante.

Otro río que es mencionado en la novela es el Apurímac, cuyo significado es “Dios que habla”. “El sonido del Apurímac alcanza las cumbres, difusamente, desde el abismo, como un rumor del espacio”. Y, más adelante: “La voz del río y la hondura del abismo polvoriento, el juego de la nieve lejana y las rocas brillan como espejos, despiertan en su memoria los primitivos recuerdos, los más antiguos sueños”.²⁸ El concepto que Arguedas traza del indígena quechua peruano en la novela, no está desligado de su cosmovisión andina, así como ésta no lo está del entorno, en otras palabras, es de un mundo aún rodeado de la naturaleza, como de una fuerza incontrolable, que envuelve al indio y que lo trasciende. No sólo la fortaleza de lo inmenso, como en el caso de los ríos caudalosos, sino que, el aspecto trascendental también puede apreciarse en lo más pequeño, como los insectos. Veamos:

Pero los indios no consideran al tankayllu una criatura de Dios como todos los insectos comunes; temen que sea un répro-

27 José María Arguedas, *Los ríos profundos*, Losada, Buenos Aires, p. 14.

28 *Ibid.*, p. 33.

bo. Alguna vez los misioneros debieron predicar contra él y otros seres privilegiados. En los pueblos de Ayacucho hubo un danzante de tijeras que ya se ha hecho legendario. Bailó en las plazas de los pueblos durante las fiestas; hizo proezas infernales en las vísperas de los días santos; tragaba trozos de acero, se atravesaba el cuerpo con agujas y garfios; caminaba alrededor de los atrios con tres barretas entre los dientes; ese danzak' se llamó "Tankayllu". Su traje era de piel de cóndor ornada de espejos.²⁹

Este pasaje es importante para nuestro objetivo, además de por lo mencionado arriba acerca de la trascendencia presente incluso en lo más pequeño, por la mención que se hace con respecto a los misioneros españoles y las prohibiciones ejercidas por ellos de los cultos andinos. Vemos cómo la censura de los misioneros cristianos no consigue eliminar un concepto sagrado de la visión indígena, sino que lo transforma, dándole, según ellos, un carácter demoníaco, sin lograr desaparecerlo. Ejemplo claro de la transculturación que citamos líneas atrás.

Así, el indígena descrito por Arguedas es el centro de un conflicto, aquel del cristianismo impuesto, con las creencias anteriores a él, y, en general, del conflicto entre lo indígena y lo mestizo. Esto último no sólo se ve reflejado en lo religioso, sino también dentro del plano socioeconómico. En la novela hay descripciones de la vida en las haciendas, donde la explotación del indígena por parte de mestizos era justificada en el discurso de las iglesias, por los padres cristianos que peroraban a propósito de la importancia de aquella estructura económica para el orden y la patria. En *Los ríos profundos*, lo religioso no está desligado de lo económico así como de la lucha dentro de lo espiritual que puede llevar a consolidar una posición económica.

En otro libro suyo, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, queda plasmado, en el siguiente fragmento, el conflicto presente a lo largo de toda su obra, de lo indígena con aquello proveniente de España, dentro del territorio peruano, y con el

²⁹ *Ibid.*, p. 89.

consiguiente choque de visiones y de misticismos que le eran propias a cada una de las dos colectividades:

Como en el aire de los abismos andinos en cuyo fondo corre agua cargada de sangre, así está, cierto, en esta novela, el constreñido mundo indohispánico. Está el hombre, libre de amargura y de escepticismo, que fue engendrado por la antigüedad peruana y también el que apareció, creció y encontró al demonio en las llanuras de España. Parte de estos diablos se mezclaron en los montes y abismos del Perú, permaneciendo, sin embargo, separados sus gérmenes y naturalezas, dentro de la misma entraña, pretendiendo seguir sus destinos, arrancándose las tripas en uno al otro, en la misma corriente de Dios, excremento y luz. Y esa pelea aparece en la novela como ganada por el Yawar mayu, el río sangriento, que así llamamos en quechua al primer repunte de los ríos que cargan los jugos formados en las cumbres y abismos por los insectos, el sol, la luna y la música.³⁰

La novela a la que se refiere Arguedas es *Todas las sangres*, otro libro suyo en donde, como apreciamos, vuelve a aparecer el río Yawar mayu. En el curioso pasaje que acabamos de citar el autor hace del río el único victorioso de la sangrienta batalla, a lo largo de siglos, entre los indígenas y aquellas personas provenientes o descendientes de España. Así, para el escritor, la relación entre ambas colectividades está marcada por el signo de lo trágico.

Pasemos ahora a la novela *Balún-Canán*, de Rosario Castellanos (1925-1974), para resaltar la visión del indígena mexicano en la obra de esta autora. Como apreciaremos, hay en ella ciertas similitudes con Arguedas. En ambas existe una relación entre la infancia de los narradores y el mundo mítico de los indígenas. En ésta nos encontraremos con la mitología maya. La escritora nació y vivió en Chiapas durante su niñez, al igual que el escritor peruano, mantuvo relaciones con ciertos indígenas del lugar, principalmente con la señora que la cuidaba,

30 José María Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Losada, Buenos Aires, 2011, p. 113.

que la marcaron profundamente por el resto de su vida. A lo largo de todo el libro hay un retrato del racismo sufrido por los indígenas. El contexto de la historia es el cardenismo y la reforma agraria propulsada en ese sexenio. La narradora de la novela es introducida a la cosmovisión maya gracias a los cuentos que su nana, indígena, le contaba. Del mismo modo que sucede en *Los ríos profundos*, el indígena tiene cierto contacto especial con los niños, a quienes transmiten todo un tesoro de conocimientos en forma de mitos o simbolismos. Aunque el momento en el que se sitúa la novela de la mexicana, le da un matiz especial a lo acontecido en ella, ambos autores muestran el conflicto entre los mestizos y los indígenas así como la explotación y el racismo a los que se ven sometidos estos últimos.³¹ El vínculo entre la niñez de la narradora y el acceso a la mitología indígena queda muy bien expresado en este fragmento, muy cerca del final de *Balún-Canán*:

Ahora vamos por la calle principal. En la acera opuesta camina una india. Cuando la veo me desprendo de la mano de Amalia y corro hacia ella, con los brazos abiertos. ¡Es mi nana! ¡Es mi nana! Pero la india me mira correr, impasible, y no hace un ademán de bienvenida. Camino lentamente, más lentamente hasta detenerme. Dejo caer los brazos, desalentada. Nunca, aunque yo la encuentre, podré reconocer a mi nana. Hace tanto tiempo que nos separaron. Además, todos los indios tienen la misma cara.³²

¿Qué simboliza esta cita? La narración se sitúa en un momento en que el personaje regresa, tras ausentarse un tiempo, a la ciudad de Comitán (antiguamente conocida como Balún Canán, que en maya significa ciudad de las nueve estrellas).

31 En su amplia reflexión sobre el indigenismo que incluye a la literatura y otras artes, Favre señala “Desde el siglo XIX, la preocupación por crear una literatura y un arte nacionales se manifiesta dentro de ciertos medios intelectuales latinoamericanos... No se trata aún de romper con la estética cuyos cánones han sido establecidos soberanamente por Europa, sino de tratar temas extraídos de la realidad histórica, geográfica o social de América Latina y que sean capaces de suscitar el interés del público por su propio país”. *El indigenismo*, FCE, México, 1998, p. 64.

32 Rosario Castellanos, *Balún-Canán*, FCE, México, 1973, pp. 290-291.

El pasaje se puede interpretar como la pérdida de la infancia de la protagonista que coincide, como vemos, con la pérdida del acceso al mundo indígena y de la mitología que le es propia, representada, aquí, en la figura de la nana, quien narraba la cosmovisión maya, en forma de cuentos, a la niña. Castellanos parece querer sugerir que la niñez puede acceder con mayor facilidad al mundo de los cuentos mitológicos y de la magia inherente en ellos. Y, ese paso a la vida que abandona a la infancia, con en el cual “todos los indios tienen la misma cara”,³³ parece ser, tanto el asimilar lo mestizo como el asimilar la vida no infantil, en un solo y mismo movimiento. Como si todos los mexicanos mestizos, al compartir una raíz con lo indígena, pudiéramos establecer un vínculo fuerte con ese pasado, pero que, al ir entrando en la vida adulta, nuestras raíces indígenas comenzaran a desvanecerse. Cuando la autora escribe que no puede diferenciar a los indios, nos indica que el mundo indígena se vuelve un solo bloque, como un submundo oscuro al cual ya no tenemos entrada y como si todas las narraciones míticas mayas no pertenecieran sino al reino de los sueños y de la infancia.

Concluimos que el indígena, tal y como es representado en *Balún-Canán*, es el de una figura que nos pertenece pero que hemos olvidado y reprimido en nosotros, como se niega un pasado y con este las raíces. Por otro lado, el mundo al que la niña de la novela tiene acceso, ese mundo de mitos y fábulas mayas, es descrito como un espacio de

33 Y en muchos casos esa misma cara no tiene nombre, como señala Henri Favre también para Chiapas, “El ladino tratará al indio de ‘indito’, ‘muchacho’ o ‘mozo’ en sus buenos días y de ‘indio’, ‘indio bruto’ o ‘indio perro’ cuando está de malas. Pero nunca lo llamará por su nombre, pretendiendo creer que no tiene o que todos los tzotzil-tseltales tienen el mismo. *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, INI, México, 1973, p. 100. Cambian los términos pero el significado dice Chancoso: “Antes había una confusión, se nos decía ‘naturalito’ o ‘campesino’ sólo por el trabajo que realizamos. Sólo nos miraban por ese lado, el del trabajo, y por ese hecho nos trataban como querían. Nos han tratado de ‘naturalito’, de ‘aborigen’, de un millón de nombres que nos han puesto, pero ninguno de ellos nos ha dado valor como personas, reconociendo nuestros derechos”, *op. cit.*, p. 142. Si bien median varios años de la cita de Favre a la de Chancoso, conviene resaltar la diferencia de cuando se habla desde dentro a desde fuera.

gran riqueza simbólica y de una imaginación desbordante, en el cual los mitos, los sueños y la realidad se entrelazan para formar la fuerza de la mitología. A pesar de ser dos autores que expresan situaciones muy distintas por medio de estilos literarios diferentes, hay fuertes coincidencias en la visión del indígena, quechua y maya, que dejan entrever Arguedas y Castellanos.³⁴

Aunque no por ello hay que concluir que en la primera mitad del siglo xx no había interés alguno por la mitología prehispánica por parte de los escritores mestizos latinoamericanos. Pues, un libro paradigmático, que mezcla la magia del mundo mitológico maya con ciertas técnicas de la literatura moderna, data de 1930 y su autor es el nobel guatemalteco Miguel Ángel Asturias (1899-1974): *Leyendas de Guatemala*. Aquí las leyendas mayas son narradas con gran colorido mientras se fusionan con la tradición de la poesía moderna. Esa necesidad, de recuperar la herencia prehispánica se puede encontrar en autores de la primera mitad del siglo xx latinoamericano. No obstante, también está presente el conflicto con lo español. Como muestra el siguiente pasaje: “En Antigua, la segunda ciudad de los conquistadores, de horizonte limpio y viejo vestido colonial, el espíritu religioso entristece el paisaje. En esta ciudad de iglesias se siente una gran necesidad de pecar”.³⁵ También en la obra de Asturias, se refleja la lucha entre dos visiones del mundo con sus respectivas formas de espiritualidad, el cristianismo frente a la religiosidad que desciende de los pueblos prehispánicos.

34 Si nos vamos más atrás en el tiempo (*Balún-Canán* se publica en 1957 y *Los ríos profundos* en 1958) el ecuatoriano Jorge Icaza publicó su novela *Huasipungo* en 1934. Ahí la representación del indígena es otra. En ese libro, que ocupa un lugar importante en la historia de la literatura indigenista latinoamericana, el indígena es representado, principalmente, como un personaje víctima de una sobreexplotación brutal. En este autor no parece haber mucho sitio para la visión mitológica y para la cosmovisión. Esta novela mira al indígena ecuatoriano representado como un sujeto demasiado hundido en una realidad profundamente hostil a él. En el mismo país andino, la pintura también nombrada como indigenista de Osvaldo Guayasamín, es un ejemplo contrastante al presentar, con otro lenguaje cierto realismo social.

35 Miguel Ángel Asturias, *Leyendas de Guatemala*, Losada, Buenos Aires, p. 19.

Aún antes de la década en la que apareció el libro del guatemalteco, en los veinte, en Perú, se publicó un libro de suma importancia para el análisis literario peruano, que toca el tema del indigenismo, es decir, de la representación literaria que el mestizo hace del indígena. Nos referimos a *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de José Carlos Mariátegui, y específicamente al ensayo siete, *El proceso de la literatura*. El libro salió a la luz en 1928, aunque algunos de sus textos ya habían aparecido con anterioridad en revistas. El autor señala ahí que la incorporación del tema del indio a la literatura responde a profundas necesidades sociales, pues recuperar el pasado es necesario para encarar la construcción del futuro. Pero, además, Mariátegui indica que el indígena es el presente del país y que, a diferencia de la literatura del criollismo, que se alimentaba del pasado del virreinato, la corriente indigenista se sostenía en el presente y en las necesidades con miras al porvenir. No obstante, el peruano especifica lo siguiente: “La literatura indigenista no puede darnos una versión rigurosamente verista del indio. Tiene que idealizarlo y estilizarlo. Tampoco puede darnos su propia ánima. Es todavía una literatura de mestizos. Por eso se llama indigenista y no indígena. Una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla”.³⁶

Ahora se puede hablar de ciertos autores indígenas de gran prestigio como el guatemalteco Humberto Ak'abal, poeta maya quiché, recientemente fallecido en enero del 2019. Aunque no tan conocidos, en México hay escritores oaxaqueños que escriben en lenguas indígenas, como José Pergentino, lo que nos da pauta para regresar al proceso que Andrés Guerrero llamó la ventriloquía en el mundo indígena, esto es, otros hablan por ellos pero dejarán de hacerlo de acuerdo a ciertas circunstancias.

36 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Cien de Iberoamérica, 2015, p. 344.

“Lo que queremos identificar como indígena”

Vagamente pensaba hacía mucho tiempo y sin palabras lo siguiente: ya que soy, la cuestión es ser.

Clarice Lispector. *La hora de la estrella*

En la segunda mitad del siglo xx, los movimientos guerrilleros latinoamericanos miraron poco a las poblaciones indígenas, sin embargo, tanto en Perú como en Guatemala, sus víctimas se cuentan por miles y no es exagerado afirmar que fueron quienes más perdieron cuando los líderes trasladaron a sus huestes a las zonas rurales en su afán por ocultarse, fortalecerse y atacar. Esa presencia de la violencia añadida a la ya vivida ha conducido a formas diversas de hacerle frente: la denuncia, la búsqueda de justicia, nuevas formas de organización y de penetración por otros medios de actores externos e internos que se refuncionalizan de acuerdo a las circunstancias. Como se menciona en otros capítulos de este libro, la década que cierra el siglo pasado se convierte en la irrupción masiva, novedosa, organizada, propositiva y creativa, entre otras ideas, de una población indígena presente pero ausente, persistente y con expresiones propias. Mal haríamos en hablar de auto-representación con nuestras propias palabras, así que retomaremos pocas citas en su propia voz³⁷ que reflejan el sentir de los indios latinoamericanos para reafirmar que en su gran mayoría, no buscan una separación de sus Estados nacionales, desean una inclusión, un reconocimiento y un fin al paternalismo propio del indigenismo que ningún bien les ha reditua-

37 Interesante resulta la idea de Chancoso cuando señala los medios que utilizan para dar a conocer sus planteamientos: “Los indígenas, a pesar de que no tenemos los medios de comunicación suficientes, y de que los que existen no están de nuestra parte, lo que hacemos es discutir estos planteamientos en las asambleas locales, provinciales y nacionales y difundir a través de los medios de comunicación que nos dan oportunidad... Como todo sector pobre aprovechamos en las paredes para escribir nuestras frases, nuestros pensamientos. Hacemos hojas volantes también... El mismo hecho de que hagamos acciones como marchas caminatas, concentraciones, ahí lanzamos nuestros pensamientos, planteamientos y objetivos, lo que nosotros queremos”. Chancoso, *op. cit.*, pp. 168-169.

do. Dada la cercanía que tenemos con el caso ecuatoriano,³⁸ a esta experiencia nos remitimos, además por supuesto, de la falta de espacio para introducir más experiencias.

...el concepto que se tiene de los indígenas es equivocado. Muchos deben pensar que se identifica a los indígenas por el vestido o por el idioma, pero no es así. Nosotros como organización indígena, sí sostenemos que somos más de cuatro millones...Ojalá en algún momento podamos tener un dato mucho más específico y podamos unificar el criterio entre todos los ecuatorianos sobre lo que queremos identificar como indígena... Muchos indios han tenido que ocultar su identidad debido al racismo, sin embargo cada vez se va reivindicando y afirmando su identidad, porque ya no hay miedo.³⁹ Pretender hacernos creer, a través del discurso, que se reconoce a nuestros pueblos como tales, cuando no hay una participación real y el manejo se da como si fuéramos una cooperativa o una asociación, no lo aceptamos.⁴⁰

La importancia de la organización indígena que confiere un “nosotros”, el hecho de unirse para perder el miedo, ese temor acumulado de hablar, traducida como cierta experiencia atesorada de lucha. Por otro lado, cuestionar esa reducción de las comunidades o al conjunto de los indígenas a mirarlos como cooperativa, o más aún, que la identidad la otorga el vestido o el idioma. Pero el nosotros no les deja fuera de sus propias naciones, como señala Pacari:

Cabe destacar que esa simbiosis de lo étnico cultural con la noción de clase y su dimensión relacionada con el modelo de Estado y de desarrollo para superar los acuciantes problemas que enfrentamos los ecuatorianos, hace que los pueblos o nacionalidades indígenas hayan tenido un avance cualitativo en el desarrollo doctrinario de un pensamiento político que pueda responder a las realidades de sus pueblos y del

38 Puede verse Silvia Soriano, *El sentido de la disidencia. Indígenas y democracia en Ecuador*, UNAM-CIALC, México, 2018.

39 Chancoso, *op. cit.*, pp. 135-136.

40 *Ibid.*, p. 149.

Ecuador de hoy. Es un pensamiento de nuevas dimensiones que nos obliga a fortalecer discursos, acciones, viabilidad de propuestas, contenidos ideológicos, cosmovisiones... para el movimiento indígena, todas las culturas deben entenderse en el marco de la igualdad (no uniformidad) y del mutuo respeto, tanto más cuando considera que una cultura sólo se desarrolla entre culturas.⁴¹

Conviene resaltar la frase “que enfrentamos los ecuatorianos” en el sentido de la importancia de ser considerados como tales. Aquí vuelvo a la idea de la “frontera étnica” porque las propuestas indígenas lo que pretenden es romper esa línea imaginaria que se ha fortalecido con el racismo, la discriminación, la explotación económica, las políticas públicas que incluyen al indigenismo. Al hablar de “movimiento indígena” remite a una estructura política como representación propia que respeta y exige respeto.

Como acertadamente señala Luis Macas, “No es que desde el punto de vista cultural o genético los indios nos calificamos, o deben calificarnos de que somos puros y que estamos encerrados en una muralla y que por eso nos llamamos indios. Indios somos en tanto en cuanto podemos conservar toda esa herencia histórica y podamos desarrollarla”.⁴² No es mirando ese pasado glorioso sino ese presente que apuesta por un futuro en tanto cuenten con las posibilidades de desarrollarse. Es evidente que estas pocas frases no representan el sentir de muchos indígenas, sólo queremos resaltar algunas ideas que pueden ser comunes y fundamentar la propuesta de la fuerza que confiere el militar en una organización y por tanto contar con un sentido de pertenencia.

No es anclando la mirada en el pasado como podemos proponer un futuro diferente. Hombres y mujeres indígenas se han manifestado en las calles, en foros, en mesas de diá-

41 Nina Pacari, *Todo puede ocurrir*, UNAM, México, 2007, pp. 24-25.

42 “Luis Macas: ‘tenemos alma desde 1637’”, en Diego Cornejo *et al.* *Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate*, Ediciones Abya Yala, Quito, 1993, p. 112.

logo, en redes sociales, en organismos internacionales y en un sin sinnúmero de espacios, hablar no es lo que les falta, interlocutores sí.

Tensiones y desafíos

No es novedad que se trate de representar a alguien lejano y diferente barnizado por la ignorancia y el desconocimiento así como por prejuicios. Estas ideas que incluyen fuertes dosis de imaginación pueden agrietarse en la medida en que existan voluntades para cambiar las políticas discriminatorias cuyo caldo de cultivo suelen provenir de intereses diversos. Sin embargo, en este capítulo abonamos al sostener que la mejor forma de representar a los indígenas, es la que ellos hacen de sí mismos, lo cual es posible gracias a la posibilidad que encontraron de unirse para, como colectivo, integrarse en una organización que les represente. Se unen, se presentan y se representan.

En términos generales podemos hablar de una necia y obcecada presencia de rebeldía, de rechazo al sometimiento, de buscar por muchos medios, una vida digna, como un ejercicio de liberación tras largos años de oprobios. Las naciones latinoamericanas han transitado por conflictos mayores y menores que muchas veces se han evidenciado como bloqueos, plantones, marchas, emisión de proclamas y demandas así como enfrentamientos armados y, las comunidades indígenas siguen existiendo a pesar del innegable descenso poblacional en términos relativos, producto primero de un mestizaje que comenzó con la llegada de los europeos, a causa de una muerte prematura o al abandono permanente debido a la migración.

Los retos siguen siendo grandes. Empujados a las montañas, zonas selváticas y sitios poco atractivos al capital, ahora ven sus territorios nuevamente amenazados. La omnipresencia de la violencia con diversas manifestaciones: el asesinato de ambientalistas, la intromisión para dividir y desgastar a las organizaciones.

El desplazamiento de sus territorios cotizados no sólo por empresas mineras, madereras o refresqueras, la contaminación producida por su sola presencia aunada a los derrames tóxicos. No olvidar aquella frase de que campesinos se convirtieron en guerreros, el camino de las armas no solía ser planeado, era impuesto ante el cierre de otras vías. En el momento de que los descontentos llegan a la rebelión, suele ser por que previamente, los indios buscaron otros cauces, esto es, recurrieron a las autoridades correspondientes, pidieron dar marcha atrás ciertas medidas onerosas, también reza para la presencia masiva de los indios en las ciudades, antes hicieron peticiones, recurrieron a los cauces establecidos y la sordera solía y es una respuesta recurrente.

Dejar de lado el paternalismo, propio del indigenismo es complejo pero definitivo para mirar a los grupos indígenas como ellos se representan, como deben ser vistos por el resto de una sociedad mal informada, poco empática e indiferente que sigue diciendo “son cosas de indios”. Conviene pensar en cuál es la interpretación que otorgamos a la forma de representación que es propia de un colectivo organizado. No sobra mencionar que no es que se les otorgue voz puesto que la tienen, así como canales para expresarla, lo que queda pendiente, es saber escuchar.

Fuentes consultadas

Bibliografía

- Arguedas, José María, *Los ríos profundos*. Losada, Buenos Aires
- *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Losada, Buenos Aires, 2011.
- Asturias, Miguel Ángel, *Leyendas de Guatemala*. Losada, quinta edición, Buenos Aires, 1973.
- Burbano de Lara, Felipe, “Se han roto las formas ventrílocuas de representación” en *Íconos*, Publicación de FLACSO-Ecuador, Quito, febrero-abril, 1997, pp. 60-66.
- Butler, Judith, *Mecanismo psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, segunda edición, Madrid, Cátedra, 2010.
- Castellanos, Rosario, *Balún-Canán*, FCE, México, 1973
- Chancoso, Blanca, “Blanca Chancoso: ‘Damos la cara’”, en Diego Cornejo *et al.* *Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multietnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate*. Ediciones Abya Yala, Quito, 1993, pp. 135-110.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1971
- Favre, Henri, *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*, INI, México, 1973
- *El indigenismo*, FCE, México, 1996.
- Guerrero, Andrés, “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura” en Andrés Guerrero (comp), *Etnicidades*, FLACSO, Quito, 2000, pp. 9-60.
- “Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación”, en *Nueva Sociedad*, núm. 150, jul-ago, 1997, https://static.nuso.org/media/articles/downloads/2614_1.pdf.
- Leyva, Solana, Xóchitl, “Indigenismo, indianismo y ‘ciudadanía étnica’”, en Pablo Dávalos (comp), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 279-309.
- Macas, Luis, “Luis Macas: ‘tenemos alma desde 1637’”, en Diego Cornejo *et al.* *Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multietnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate*. Ediciones Abya Yala, Quito, 1993, pp. 111-131.
- Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Cien de Iberoamérica, 2015.
- Meyer, Jean, *A la voz del rey. Una historia verídica*, Cal y arena, México, 1989.
- Pacari, Nina, *Todo puede ocurrir*, UNAM, México, 2007.

- Pratt, Mary Louise, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, FCE, México, 2010.
- Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, Siglo XXI, México, 1982.
- Reed, Nelson, *La guerra de castas de Yucatán*. Era, séptima edición en español, México, 1985.
- Reifler Bricker, Victoria, *El cristo indígena, el rey nativo*, FCE, México, 1989.
- Simbaña, Floresmillo, “Plurinacionalidad y derechos colectivos, el caso ecuatoriano”, en Pablo Dávalos (comp), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 197-215.
- Simpson, L.B. *Muchos Méxicos*, FCE, México, 1977.
- Thomson, Sinclair, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. Libertad bajo palabra, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos, México, 2017.
- Todorov, Tzvetan, *El miedo a los bárbaros*. Galaxia Gutenberg, México, 2013.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo*, Ediciones de la Casa Chata, México, 1979.

Movilizaciones indígenas en la Huasteca Potosina: de la resistencia latente a la estrategia política

Isabel de la Rosa Quiñones

Resumen: La Huasteca Potosina ha sido una región en la que la intervención de los proyectos productivos promovidos por actores gubernamentales ha generado efectos contraproducentes en la organización campesina y comunitaria por décadas, originando también diferencias regionales entre sus habitantes. Sin embargo, esta situación fue superada temporalmente ante la amenaza del arranque de los proyectos extractivos en la región. A partir de la lectura del *peligro inminente* que representa el *fracking* para las comunidades y pueblos indígenas que habitan la Huasteca Potosina, éstas articularon una serie de movilizaciones sociales que obtuvieron un logro histórico para los movimientos internacionales contra el extractivismo: frenar el inicio de los proyectos de exploración y explotación de hidrocarburos en su territorio. Este capítulo intenta dar respuesta a las interrogantes sobre los elementos que permitieron a los habitantes de la Huasteca Potosina superar sus diferencias regionales y lograr un éxito significativo en las movilizaciones contra el *fracking*, pese a encontrarse en un contexto de gran fragmentación en términos de la organización social y comunitaria existente.

Palabras clave:

organización comunitaria, *fracking*, extractivismo

Introducción

Este trabajo describe la particularidad de las movilizaciones sociales registradas en la Huasteca Potosina en los últimos

años, como parte de las acciones colectivas para impedir el asentamiento de prácticas extractivistas en la región. Si bien, éstas han logrado su objetivo en primera instancia al impedir el arranque de proyectos para la extracción de hidrocarburos (petróleo y gas) a partir del procedimiento de fractura hidráulica en la zona; ante el riesgo latente de su eventual incursión, llama la atención que las organizaciones indígenas y campesinas aún no hayan logrado consolidar una red de estructuras de movilización que les permita estar preparadas frente a lo que pueda ocurrir más adelante.¹

De forma paralela a las movilizaciones registradas en el 2018 contra este procedimiento extractivo, también llamado *fracking*, los habitantes de la Huasteca Potosina participaron nutridamente en las elecciones de ese año, sin que aparentemente esto tuviera alguna relación con su activismo en las luchas por la defensa del territorio.

1 Conforme se define en el artículo 4º de la *Ley de Hidrocarburos*, la extracción es la “actividad o conjunto de actividades destinadas a la producción de Hidrocarburos, incluyendo la perforación de pozos de producción, la inyección y la estimulación de yacimientos, la recuperación mejorada, la Recolección, el acondicionamiento y separación de Hidrocarburos, la eliminación de agua y sedimentos, dentro del Área Contractual o de Asignación, así como la construcción, localización, operación, uso, abandono y desmantelamiento de instalaciones para la producción”. De manera específica, el procedimiento de fractura hidráulica es una de las técnicas de extracción que consiste en “la estimulación productiva de un pozo a través de la inyección de un fluido”, conforme se asume en el *Plan Quinquenal de Licitaciones para la Exploración y Extracción de Hidrocarburos 2015-2019* publicado el 30 de junio de 2015 por la Secretaría de Energía. Sin embargo, se hace necesaria una explicación más amplia de esta técnica para comprender sus implicaciones. En este sentido, el colectivo de organizaciones civiles denominado “Alianza Mexicana contra el Fracking” ha señalado claramente que este procedimiento no convencional se ha utilizado para acceder a grandes depósitos de gas natural y petróleo almacenados durante siglos en formaciones geológicas a gran profundidad, en donde los sistemas comúnmente utilizados para la perforación resultan inapropiados. De manera específica, lo que se obtiene con este proceso es la fracturación de las rocas mediante la inyección de un gran volumen de agua a presión, mezclada con arena y productos químicos altamente contaminantes, que permiten su ruptura y la extracción del gas concentrado en su interior. El uso de materiales tóxicos, la perforación mediante el uso de explosivos y, principalmente, el uso intensivo de agua para los procesos extractivos, son algunos de los elementos que permiten prever el daño ambiental que tendrá este tipo de prácticas en la región, misma que ha sido prohibida en 15 países y en algunos estados de la Unión Americana.

A partir de la revisión de la historia de las luchas agrarias registradas en la región a principios del siglo pasado y durante la década de los setenta, podemos identificar que éstas obtuvieron resultados cuyos efectos fueron contraproducentes en lo relativo a las formas de tenencia de la tierra que ocupaban los pueblos y comunidades indígenas. A estos hechos se agregó la implementación de distintas oleadas de políticas gubernamentales en el campo que, a la fecha, han dado como resultado la fragmentación de los productores agrarios y la generación de efectos negativos en el tejido comunitario de los pueblos indios.

En este contexto, hoy cabe preguntarse acerca de las causas de esa aparente incapacidad de los pueblos y comunidades indígenas que habitan en la región para lograr articular una organización social sólida, así como también sobre la hipotética desvinculación entre las protestas por el territorio que se han desplegado en la Huasteca Potosina y la activa participación en la política electoral que en estas comunidades se ha convertido en un tema de enorme interés.

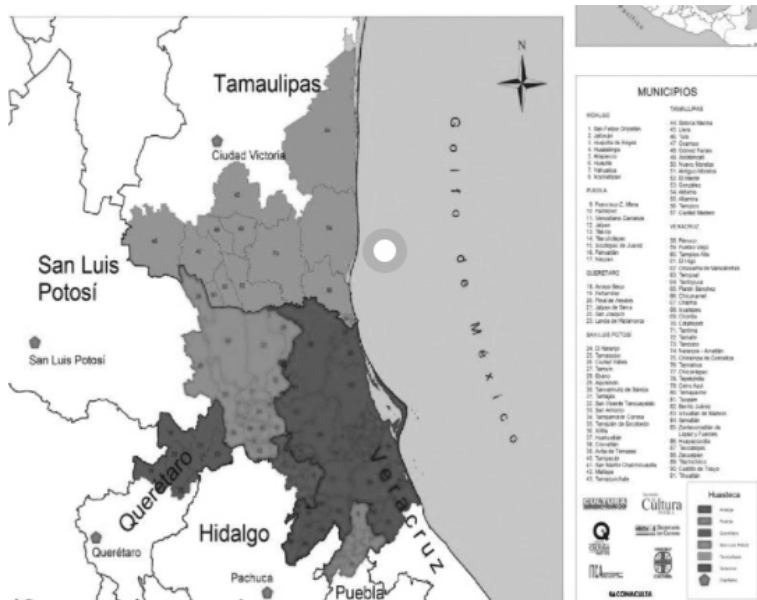
Para reflexionar al respecto, en este trabajo primero se argumentará la identificación de dos subregiones en la Huasteca Potosina que han registrado procesos de poblamiento, acceso a la tierra, organización social y productiva con matices importantes que justifican su diferenciación: la Huasteca Norte y la Huasteca Sur. Posteriormente, se contextualizarán las movilizaciones contra el *fracking* que se han desplegado en ambas regiones, para después presentar una breve revisión del comportamiento electoral de los habitantes de la zona durante los comicios federales y locales del 1 de julio de 2018. Del análisis de ambas formas de participación política y social, propondremos los elementos que nos llevan a afirmar que ambas acciones presentan líneas de continuidad en el ámbito de las elecciones municipales que permiten suponer una relación más estrecha de lo que aparentan. Finalmente, expondremos algunas ideas sobre las causas que no han permitido la constitución de organizaciones regionales con una estructura más sólida en la Huasteca Potosina.

Las dos huastecas, una dinámica de desarrollo local diferenciada

La región geográfica, social y cultural denominada la Huasteca, abarca un amplio territorio en el que concurren los estados de Tamaulipas, Veracruz, San Luis Potosí, Querétaro, Hidalgo y Puebla, destacándose por contar con una gran biodiversidad en los territorios que comprende, aparejada a condiciones de marcado atraso económico, exclusión social y pobreza de las poblaciones que habitan en ella, mismas que, en una proporción significativa, corresponden a asentamientos indígenas.

En el caso del estado de San Luis Potosí, la Huasteca Potosina abarca una extensión de 11,409 kilómetros y se integra por 20 municipios de población mayoritariamente indígena, de los cuales oficialmente se identifican tres grandes subregiones en la zona: la Huasteca Norte, que comprende los municipios de Ciudad Valles, Ébano, El Naranjo, San Vicente Tancuayalab, Tamasopo, Tamuín y Tanquián de Escobedo, cuyo territorio se compone de amplias planicies, ubicándose en la zona más septentrional de la Huasteca, colindante con los estados de Tamaulipas y el noroeste de Veracruz; por su parte, la Huasteca Centro, donde predomina la población de téenek o huastecos y los pames, abarca los municipios de Aquismón, Huehuetlán, San Antonio, Tampamolón Corona, Tancanhuitz de Santos, y Tanlajás. Finalmente, la Huasteca Sur es la que concentra el mayor número de población náhuatl, ubicándose en los municipios de Axtla de Terrazas, Coxcatlán, Matlapa, San Martín Chalchicuautla, Tamazunchale, Tampacán y Xilitla, colindando con los estados de Querétaro e Hidalgo.² Destaca en estas dos últimas subregiones una geografía

² Esta división geoecológica se encuentra ampliamente reconocida por los investigadores de la región adscritos al Colegio de San Luis, AC, y la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, y es utilizada oficialmente en los documentos de trabajo de las instancias gubernamentales que han estudiado la zona. Al respecto, puede consultarse el trabajo de Alberto Arredondo Gómez, Rolando Ávila Ayala y Liliana Muñoz Gutiérrez, *Diagnóstico del viverismo en la Huasteca Potosina*, México, INIFAP-SAGARPA, 2012, p. 6.

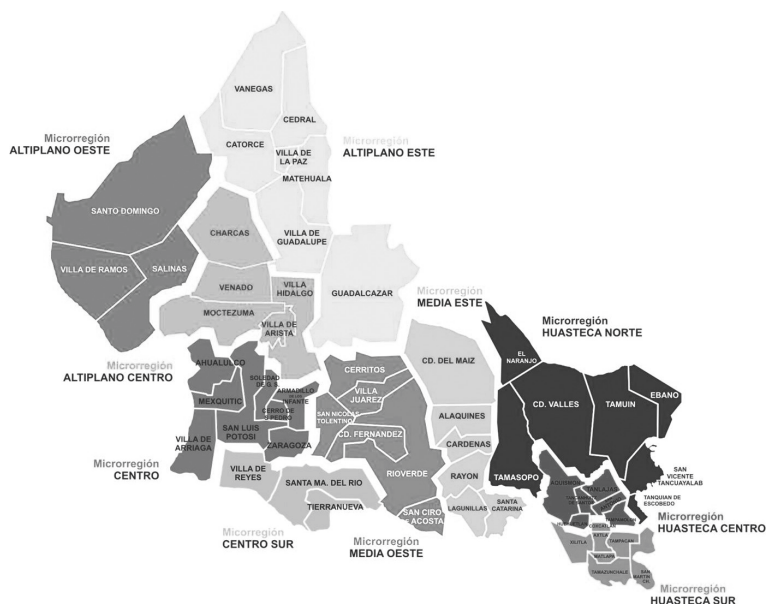


Mapa 1. Territorio que comprende la huasteca en la República Mexicana [en línea].

compleja, con áreas de selva tropical, lomeríos y zonas de sierra alta que pertenecen al conjunto de la Sierra Madre Oriental.

Para efectos de este trabajo, con base en los procesos sociales diferenciados que se han registrado en la región, distinguiremos dos grandes subregiones de la Huasteca Potosina: la Huasteca Norte y la Huasteca Sur (que comprendería las regiones oficialmente denominadas como Centro y Sur). La base de esta categorización atiende principalmente al tipo de asentamientos humanos que se han registrado en cada subregión en las últimas décadas y la relación de éstos con las formas de apropiación del territorio y las relaciones sociales que se han desarrollado en cada una.

La importancia dada al origen de las poblaciones que actualmente habitan en ambas regiones, parte de la hipótesis de que ello ha incidido en un desarrollo local diferenciado en la



Mapa 2. Regiones de la Huasteca Potosina [en línea].

Así, tenemos que en la Huasteca Norte desde mediados del siglo pasado se registró el asentamiento de campesinos sin tierra y gente llegada de otras regiones del estado y del país, bajo la oportunidad que representaba la creación de Nuevos Centros de Población Ejidal promovidos por las políticas gubernamentales que buscaban la activación de la economía agrícola en la zona a partir de la dotación agraria a quienes así lo solicitaran. Dicho proceso se profundizó con la reforma al artículo 27 constitucional publicada en el año de 1992, que abrió paso a la liberación de la propiedad ejidal como modalidad de la tenencia de la tierra, incentivando su conversión en propiedad privada, con el objetivo de ofrecer las condiciones necesarias a la industria agrícola para la capitalización del campo mexicano.

De acuerdo con las afirmaciones de Virginia Jabardo, a partir de la década de los setenta en la zona noreste de la Huasteca Potosina se verificó un proceso de reestructuración de la tenencia de la tierra que fue agudizado a partir de la puesta en marcha del proyecto de riego Pujal-Coy, mediante el cual se buscaba potenciar el desarrollo económico de la Huasteca Norte mediante el cambio de la vocación ganadera en la zona, orientándola hacia un desarrollo agrario que aprovecharía la cuenca hidrológica del río Pánuco para incentivar la producción agrícola, hecho que pasaba a su vez por transformaciones en las formas prevalecientes de la propiedad agraria.³

En términos de la organización social, como resultado de los cambios en la tenencia de la tierra y la forma en que los habitantes de esta zona accedieron a ella, pueden identificarse transformaciones de una identidad distintiva, en tanto que sus pobladores experimentaron cambios al pasar de asumirse como peones agrícolas a verse como “propietarios”. Ello implicó también que sus intereses cambiaran en términos organizativos, puesto que actualmente sus preocupaciones se orientan más a la búsqueda de mayores beneficios comerciales —en tanto productores agrícolas—, que como parte de una colectividad con una identidad cultural o étnica basada en el interés colectivo.

En palabras de la autora, como resultado de este proceso:

[...] son cada vez más los productores locales que apuestan por apropiarse del proceso de producción agraria y ser parte activa del mismo. Si para la década de los setenta del siglo pasado este colectivo de productores rurales pugnaba por la apropiación de la tierra, en la actualidad y una vez satisfechas sus demandas iniciales, de los que se trata es de consolidar, incluso de aumentar, un estatus socioeconómico logrado en buena medida a raíz de la modificación del artículo 27 [...] Desde el momento en que los productores rurales se han convertido en propietarios privados resulta más que discutible la transformación de la re-

3 Véase Virginia Jabardo Pereda, “La lucha por la tierra en la Huasteca Potosina (México): de peones a patrones”, en la revista *Investigaciones Geográficas*, núm. 65, Universidad de Alicante, España, enero-junio de 2016.

presentación del espacio, construido para beneficiar a quienes forman parte activa del proceso productivo y de gestión de recursos. En su papel de propietarios a lo que aspiran es a promover la inserción en el mercado nacional.⁴

Por otra parte, en el sur y sureste del estado, lo que de forma general identificaremos como la Huasteca Sur, se ubica un espacio habitado en su mayoría por pueblos y comunidades indígenas que se identifican como huastecos o tének, nahuas y, en una menor proporción, por pames, quienes son descendientes de los pueblos y comunidades indios que poblaban la región desde la época anterior a la Colonia.

Si bien, las luchas por la tierra en la Huasteca Sur han sido recurrentes desde el porfiriato, cobraron nuevamente relevancia en la década de los setenta del siglo pasado mediante un movimiento encabezado por la organización denominada “Campamento Tierra y Libertad”.⁵ Aunado a esto, en el último tercio del siglo xx los habitantes de la región se enfrentaron a políticas que buscaron modernizar la tenencia agraria, lo que generó nuevamente tensiones al respecto. Sin embargo, es notable que la historia de la región y sus procesos sociales discurren por una trayectoria distinta a la de la Huasteca Norte, lo que explica en parte la situación actual que se presenta en términos de la organización social y comunitaria.

Desde la época prehispánica, los pueblos y comunidades asentados en la zona sur y sureste del estado desarrollaron una organización política y social basada en señoríos huastecos independientes entre sí, que no reconocían alguna autoridad centralizada. Con la llegada de los colonizadores, los habitantes de estas localidades se replegaron a la serranía, la zona de más difícil acceso y, ante la inminencia de la llegada

4 *Ibid.*, p. 166.

5 Sin duda, la historia de esta organización campesina ilustra claramente el desarrollo que generalmente presentan los intentos de organización en la Huasteca Potosina aunque, tal vez, esta sea una de las más significativas por el alcance de sus acciones. Para mayor referencia véase el trabajo de Julio Baca del Moral (coord), *El desarrollo en la encrucijada: ¿sustentabilidad para quién?*, México, Universidad Autónoma Chapingo, 2006.

de los colonizadores a sus territorios, lograron establecer negociaciones que permitieron el desarrollo de relaciones bajo un esquema de “dominación indirecta”,⁶ en el cual coexistió una articulación entre las estructuras de gobierno prehispánicas y las que imponían los colonizadores. Esta situación se consolidó en 1532, con la institución de las Repúblicas de Indios por parte de la corona española que, en esencia, permitían la autoorganización de los pueblos indígenas a partir de sus propias estructuras de gobierno a nivel local y regional y, a cambio de ello, las autoridades indígenas se encargaban de garantizar la organización productiva para entregar el tributo fijado por la corona. Sumado a ello, este esquema permitía a los colonizadores desentenderse directamente de la resolución de los conflictos cotidianos que se suscitaban entre la población indígena, por lo cual les resultaba conveniente su permanencia.⁷

Mientras que en las zonas de planicie, como la Huasteca Norte, los colonizadores acumularon grandes propiedades monopolizando la ganadería extensiva en esos territorios, en la Huasteca Sur, las poblaciones asentadas en la sierra conservaron sus antiguas posesiones comunales y las cultivaron para el autoconsumo, manteniendo esta coexistencia a lo largo de los siglos XVII y XVIII, logrando extenderla incluso hasta fines del siglo XIX.

Con los cambios derivados de las políticas liberales impulsadas por las leyes de desamortización o de titulación individual de tierras indivisas, los habitantes originarios de la Huasteca Sur experimentaron el despojo de los territorios que habitaban en un régimen de propiedad comunitaria, a lo que se sumó la desaparición del reconocimiento legal de los gobernadores indígenas y de las Repúblicas de Indios. En este contexto, lograron preservar parte de los territorios que habi-

6 La idea de “dominación indirecta” es recuperada del trabajo de Brigitte Barthas, “La comunidad indígena como organización, el caso de la Huasteca”, ponencia presentada en el *Encuentro de la Asociación de Estudios Latinoamericanos* (LASA), México, 1997.

7 Véase el documento del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, *Etnografía del pueblo huasteco de San Luis Potosí-Teenek*, México, mayo de 2018.

taban, aunque en una situación de incertidumbre permanente debido a la ausencia del reconocimiento legal de su propiedad.

En el periodo en que se registra la Revolución Mexicana, la situación no presentó mayores cambios para los pueblos y comunidades de la Huasteca Sur, ya que los levantamientos revolucionarios fueron promovidos principalmente por los rancheros y hacendados descontentos con el régimen de Porfirio Díaz que habitaban en la zona, por lo que la población indígena quedó al margen de los efectos que dejó este proceso, continuando en condiciones de pobreza y explotación, además de la falta de reconocimiento legal sobre la posesión de sus territorios.⁸

Más adelante, bajo el régimen cardenista y la política de reparto agrario impulsada por éste, en la zona se recuperó el reconocimiento jurídico de parte del territorio perdido bajo la figura de los bienes comunales, permitiéndose incluso que en los territorios con nuevas formas de tenencia de la tierra se contara con mecanismos que garantizaran la autorregulación de su posesión y aprovechamiento, tales como las figuras de los comisariados ejidales, los Consejos de Vigilancia de los asuntos agrarios y las presidencias de Bienes Comunales, cuyas funciones en la Huasteca Sur terminaron asimilándose a las estructuras políticas y sociales que ya existían en las comunidades indígenas desde la época prehispánica.

Esta yuxtaposición y en, ocasiones, coexistencia de distintos órdenes de autoridades locales es descrita de la siguiente manera para el caso de las comunidades asentadas en el sureste de la Huasteca:

Los nahuas de la Huasteca, como casi todos los grupos indígenas de nuestro país, se organizan socialmente a través de un sistema de autoridad que tiene tres fundamentos distintos: el municipio, la propiedad social de la tierra y lo que se ha llamado el sistema de cargos. [...] En los lugares en los que

8 Véase las referencias que al respecto hacen Virginia Jabardo (2016), Brigitte Barthas (1997) y Agustín Ávila Méndez en el artículo “¿A dónde va la Huasteca?”, en la revista *Estudios Agrarios*, vol. II, núm. 5, México, Procuraduría Agraria, octubre de 1996.

el ejido es la forma de propiedad predominante, la figura del comisariado goza por lo general de preponderancia sobre otras instancias de decisión, sobre todo ahí donde el reparto agrario sucedió tempranamente, es decir, hacia mediados del siglo XX. Pero donde el proceso fue tardío, frecuentemente existe una abierta hostilidad entre esta figura sancionada por la ley y las formas tradicionales de autoridad.⁹

La continuidad histórica de ciertos órganos de gobierno interno de las comunidades indígenas que llevan a cabo funciones de vigilancia y organización para el cumplimiento de las tareas comunitarias, le permite a Brigitte Barthas afirmar que en los pueblos de la Huasteca Sur, ante las transformaciones derivadas del proceso de globalización, sus habitantes han logrado *refuncionalizar* las estructuras de organización que prevalecen desde la época prehispánica en sus comunidades, logrando incluso articular esta participación con los procesos productivos.

En correspondencia con esta interpretación, en casos similares de Latinoamérica donde se han registrado cambios en los procesos de apropiación y explotación del territorio ocupado por las poblaciones indígenas, Fabiola Escárzaga identifica que estas comunidades y pueblos han mostrado que disponen de mayores elementos para resistir a las políticas perjudiciales que les llegan del exterior, en tanto que su misma condición de aislamiento les ha permitido mantener un alto grado de autonomía productiva y cultural, en comparación con los sectores populares y las clases medias, a los que señala como “altamente dependientes del capital, del mercado mundial y del Estado como proveedor de bienes y servicios”.

En palabras de Fabiola Escárzaga:

Las nuevas condiciones de dominación impuestas por el proyecto neoliberal a la población de América Latina encuentran paradójicamente en mejores condiciones de organización y

9 Véase la monografía de Julieta Valle Esquivel, *Los nabuas de la Huasteca*, que es parte de la serie Pueblos Indígenas del México Contemporáneo, México, CDI-PNUD, 2003, pp. 16 y 17.

lucha a los indígenas, sectores históricamente subestimados como sujetos sociales [...] por su tradición de resistir en condiciones adversas, así como por sus mecanismos de solidaridad interna, la preservación de su memoria histórica, de los mecanismos de defensa y de la acción prolongada.¹⁰

Estas características son justamente las que, en el marco de una nueva coyuntura mundial, se identifican como el eje que permitió la reciente articulación de un movimiento en las dos Huastecas de San Luis Potosí, donde diversas organizaciones lograron coordinar una serie de acciones colectivas para que sus habitantes sumaran esfuerzos y formaran un frente común para oponerse a la llegada de proyectos extractivos en sus territorios, mismos que parecían inminentes dado que contaban con el acuerdo de las autoridades gubernamentales a nivel federal y diversos entes privados, involucrando importantes inversiones de capitales multinacionales.

Con base en los riesgos potenciales para las comunidades indígenas y la rápida construcción colectiva que se generó en la que el *fracking* se identificó como una amenaza común a los territorios y habitantes de la Huasteca Potosina, se desarrolló un proceso organizativo similar al que han presentado las luchas contra el extractivismo en otros lugares, tal como lo describe Mina Navarro:

...hemos visto que la llegada de un proyecto de despojo a alguna comunidad se experimenta como *instante de peligro*, lo cual tiende a detonar la rearticulación de una trama comunitaria en lucha para la defensa de los medios de vida. Esto supone a la vez un proceso de recomposición de los vínculos y los lazos sociales que la mayoría de las veces se encuentran debilitados o desgarrados por el histórico despliegue de las relaciones sociales capitalistas, patriarcales y coloniales y la imposición de los códigos de una socialización individualista y mercantil en tales territorialidades.¹¹

10 Véase Fabiola Escárzaga, "La emergencia indígena contra el neoliberalismo", en la revista *Política y Cultura*, núm. 22, México, UAM Xochimilco, otoño de 2004, pp. 120 y 121.

11 Véase Mina Lorena Navarro Trujillo, "El antagonismo de las luchas en defensa

Aquí resulta preciso señalar que, a partir de la información disponible, es posible identificar que fue en los pueblos y comunidades de la Huasteca Sur donde detonó el involucramiento de los habitantes de la región contra el tema del *fracking*, quienes a su vez generaron los canales de comunicación con los habitantes de la Huasteca Norte y articularon una serie de acciones para impedir su implementación en la zona. Ello no resulta casual, si consideramos que es justo en esta subregión donde la organización comunitaria se ha preservado y, en algunos casos, ha logrado refuncionalizar varias de sus estructuras de poder y organización local, destacando el compromiso de las autoridades de municipios como San Antonio, Tanlajás o Axtla de Terrazas, quienes destacaron al instrumentar acciones tendientes a ofrecer información a sus habitantes y en la adopción de medidas para impedir el *fracking* en sus territorios.

Esta diferenciación basada en la *densidad* que presenta la organización colectiva a nivel local es quizá uno de los principales rasgos que distingue a las dos Huastecas. Si bien esto no representó un impedimento para que ambas regiones lograran coordinarse en la realización de acciones colectivas de protesta, aporta elementos para identificar los distintos niveles de actuación y compromiso adoptados sobre este tema.

Movilizaciones contra el *fracking* en la Huasteca Potosina

En la última década del siglo pasado, con la llegada de dos centrales termoeléctricas que se instalaron en los municipios de Tamazunchale (Huasteca Sur) y Tamuín (Huasteca Norte), los habitantes de estos territorios experimentaron por primera vez el deterioro ambiental asociado a la operación de estos proyectos que, además de generar impactos en la ecología

de la vida como proceso de repolitización de lo social en América Latina. Un diálogo con Juan Pablo Pérez Sáinz” en la *Revista Encartes*, vol. 2, núm. 4, CIESAS, México, 2020, pp. 93 y 94. Énfasis mío.

de la región, dieron paso también a la aparición de divisiones internas en algunas comunidades afectadas de forma directa con su arribo.

Como ya se ha referido al principio de este trabajo, en ese periodo también se implementaron programas gubernamentales de orden federal que buscaron incidir en las modalidades prevalecientes de tenencia comunitaria y de usufructo de la tierra, buscando la liberalización que facilitara su explotación comercial. Como resultado de esta política, las comunidades indígenas y campesinas sufrieron despojos de los territorios que ocupaban históricamente, además de propiciarse la fragmentación del tejido social comunitario.

A estas circunstancias se sumó la aprobación de la reforma energética a nivel federal en el año 2013, con la que se estableció un marco legal que implícitamente favorecía la llegada de nuevos actores a los territorios ocupados por los pueblos y comunidades indígenas, bajo la justificación de llevar a cabo proyectos que generarían mayores beneficios económicos en las tierras “improductivas”. En particular, la Ley de Hidrocarburos publicada el 11 agosto de 2014 por el titular de la Presidencia de la República, consideró explícitamente a la explotación y extracción de gas y petróleo como actividades prioritarias del gobierno federal, lo que dio paso a que éste fuera el principal promotor de proyectos de inversión pública y privada gestionados con esta finalidad.

Ante el riesgo que implicaba la aprobación de proyectos de extracción de hidrocarburos mediante la técnica de fracturación hidráulica o *fracking* concertados para la región por parte de entidades públicas federales y empresas extranjeras, los habitantes de las dos regiones de la Huasteca Potosina decidieron organizarse y manifestarse en contra de que estos se desarrollaran en sus territorios, además de exigir que, ante cualquier intento de intervención en la zona, debería consultarse previamente a las comunidades afectadas, garantizando que el ejercicio de su opinión fuera libre e informado, y que los resultados de las consultas tuviesen efectos vinculantes como lo establece la ley.

Conforme lo consignan diversas notas de prensa, las acciones colectivas detonaron en marzo de 2018, a partir de que varios alcaldes de los municipios de la Huasteca recibieron comunicados de la empresa Schlumberger Offshore Services —especializada en servicios de perforación— en los que se informaba que la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena) les había autorizado el uso de 190 mil kilos de explosivos para realizar detonaciones en la zona, a solicitud de empresas petroleras nacionales y extranjeras.¹²

Junto a la sospecha del inicio de los trabajos extractivos adjudicados para la zona, se sumaron las denuncias hechas por los habitantes de los municipios de San Antonio y Tantalajás, quienes advirtieron la presencia en sus territorios de trabajadores de la empresa paraestatal Petróleos Mexicanos (Pemex), mismos que se acompañaban por elementos del ejército y la policía federal, sin que se existiera alguna información oficial al respecto.

Esta circunstancia fue interpretada como un riesgo que desató la alarma en los habitantes de la Huasteca Sur, quienes comenzaron a difundir esta situación entre los pueblos y comunidades vecinos, consensuando medidas para actuar ante la llegada del *fracking*.

Una de las principales organizaciones que apoyó a las comunidades en la articulación de las movilizaciones en la región fue la Coordinadora de Organizaciones Campesinas e Indígenas de la Huasteca Potosina (COCIHP), mediante la promoción de acciones en el ámbito local, generando alianzas con otras organizaciones y actores estratégicos mediante una estructura de redes.¹³ En los pueblos y comunidades, la organización desarrolló un amplio esfuerzo de divulgación, mediante la rea-

12 Véase el reportaje de Roberto Palomo, “Indígenas contra el *fracking*: la batalla definitiva”, en el periódico *El País*, España, 12 de octubre de 2018.

13 Con base en la información publicada por Rogel del Rosal Valladares y Rosa Esther Peña Soto, integrantes de la COCIHP, la red articulada en favor de la lucha contra el *fracking* en la Huasteca Potosina contó con la colaboración de las organizaciones integrantes de la Alianza Mexicana contra el Fracking, la Red Agua para Tod@s, Agua para la Vida, Agenda Ciudadana de la Huasteca, A.C., y académicos adscritos a instituciones como el Colegio de San Luis, A.C., la Universidad Autónoma Chapingo y la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

lización de asambleas, foros y encuentros regionales para que los habitantes de la zona conocieran las implicaciones y los impactos ambientales que generaría la llegada del extractivismo en su territorio.

Como respuesta a estos actos, los pueblos y comunidades de ambas regiones de la Huasteca realizaron numerosas protestas locales contra la fractura hidráulica, llegando incluso a celebrar sesiones de cabildo en las que los integrantes de los Ayuntamientos de Xilitla, Tanlajás, San Antonio, Tancanhuitz, Ébano, Tamuín, Tanquián, Tamazunchale y Ciudad Valles, se manifestaron en contra de los proyectos extractivos.

Un hecho significativo para el movimiento anti-*fracking* fue el IV Encuentro de autoridades comunitarias y organizaciones de la Huasteca Potosina, celebrado el 25 de agosto de 2018 en el municipio de Axtla de Terrazas, donde la COCIHP promovió la realización de asambleas comunitarias mediante la coordinación con los gobiernos locales (municipales), en las que se suscribieron actas de cabildo donde las autoridades y los habitantes de las comunidades adquirieron el compromiso de no autorizar cambios al uso de suelo para la implementación de proyectos orientados a la extracción de hidrocarburos, así como de no autorizar concesiones para la comercialización del agua con fines de lucro en sus territorios.

Adicionalmente, gracias a la presión lograda con las movilizaciones y la organización local, se logró hacer extensivos estos compromisos a los candidatos ganadores de las elecciones de julio de 2018, mediante un acto convocado el 10 de septiembre de ese mismo año por la organización Agenda Ciudadana de la Huasteca, en el que asistieron 19 alcaldes electos en los municipios de la Huasteca, quienes suscribieron un acuerdo para no permitir la extracción hidráulica en el estado, como una acción que buscaba integrar un frente común en la entidad ante los riesgos de su implementación.¹⁴

14 Este acto cobró relevancia en virtud de que, además de congregarse a la mayor parte de los presidentes municipales electos, también contó con pronunciamientos públicos a su favor por parte de algunos representantes de los organismos del sector empresarial en la entidad, como la Cámara Nacional de Comercio, Servicios y Turismo (Canaco-Servytur) y la Confederación Patronal de la Re-

Como resultado de los esfuerzos realizados por las organizaciones civiles y los habitantes de la Huasteca Potosina, el 4 de octubre de 2018 el Congreso del estado de San Luis Potosí aprobó un punto de acuerdo para enviar al Congreso de la Unión una iniciativa en la que se solicitó la creación de una comisión especial encargada de evaluar los impactos de los proyectos de fractura hidráulica para la extracción de hidrocarburos, con la finalidad de que se emita una ley que prohíba de manera definitiva esta práctica en el territorio nacional, posicionamiento que han acompañado públicamente en varias ocasiones el titular del Gobierno del Estado y algunos diputados locales.

Si bien, a la fecha aún no se dispone de registros oficiales que confirmen el inicio de actividades con fines extractivos en la Huasteca Potosina, sigue latente el peligro de su eventual desarrollo en la zona dado que, aún con la llegada de una nueva administración en el Gobierno Federal, continúan vigentes los contratos que se adjudicaron de acuerdo con lo previsto en el Plan Quinquenal de Licitaciones para la Exploración y Extracción de Hidrocarburos aprobado en 2015, así como los trabajos autorizados en mayo de 2019 por la Comisión Nacional de Hidrocarburos, derivados de las rondas cero y uno para entregar asignaciones petroleras de exploración y extracción a empresas privadas, en las cuales se considera a 18 municipios de la Huasteca Potosina como parte de los trabajos de la cuenca petrolera Tampico-Misantla.¹⁵

pública Mexicana (Coparmex), así como de integrantes del Congreso local y de senadores y diputados federales electos el 1 de julio de 2018.

15 El plan quinquenal considera varias etapas para la licitación de contratos para la exploración y extracción de hidrocarburos, a los cuales se les conoce como “rondas”. Éstas integran fases diferenciadas para los trabajos a realizarse en aguas profundas, aguas someras, áreas terrestres convencionales y no convencionales; asimismo, en cada etapa se involucran distintos territorios, según los recursos a explotarse asociados a cada región, siendo en este caso el conjunto Tampico-Misantla uno de los que agrupa los proyectos más ambiciosos, conforme se puede observar en el mapa interactivo creado por la Secretaría de Energía en su página de internet [en línea].

Las elecciones de 2018 en la Huasteca Potosina: ¿una participación estratégica?

Si bien no se cuenta con evidencia suficiente para señalar que el movimiento contra el *fracking* influyó en los resultados de los procesos electorales federales y locales del 2018, es preciso destacar que, de forma paralela al desarrollo de las campañas electorales de ese año, el movimiento realizó importantes manifestaciones colectivas para aprovechar la oportunidad política existente y lograr posicionar el tema de la lucha contra el *fracking* en la agenda de los candidatos a cargos de elección popular que hicieron proselitismo en la región, tal como fue el caso del candidato que posteriormente ganaría la Presidencia de la República, Andrés Manuel López Obrador, quien durante sus visitas a la Huasteca Potosina como parte de su campaña electoral, se declaró en contra de los proyectos extractivos.

Aunque no es posible determinar si los pronunciamientos sobre el *fracking* efectuados por los distintos candidatos a las elecciones federales y locales durante sus actos de campaña o como parte de sus proyectos de gobierno, incidieron de manera determinante en los resultados electorales; en lo que se refiere a los índices de participación electoral presentados por los habitantes de la zona, se descarta el efecto de esta coyuntura como causa de su incremento, ya que al revisar la información al respecto es posible identificar una tendencia histórica en la Huasteca Potosina en este sentido, distinguiéndose por ser la región que registra los porcentajes más altos en la entidad, particularmente en elecciones presidenciales, como fue el caso del 2018, donde superaron la media nacional del 62.4%, con valores municipales que alcanzaron hasta 19 puntos porcentuales por encima de ésta.¹⁶

16 Con base en la información del Instituto Nacional Electoral (INE) sobre los registros realizados en las casillas que se instalaron el 1 de julio de 2018, es posible identificar los índices más elevados de participación ciudadana dentro del estado de San Luis Potosí en los municipios que conforman la Huasteca Potosina, los cuales presentan registros que van del 61% al 81% de votación efectiva con respecto al total de los electores inscritos en las listas nominales. En relación con la media nacional, tasada en un 62.4%, municipios como San Vicente Tancuayalab

En lo que se refiere a los resultados electorales, para el caso de las elecciones federales, en los distritos uninominales 04 y 07 que comprenden este territorio, los resultados de las elecciones presidenciales mostraron un amplio margen de ventaja para el candidato ganador y el principal partido que lo postuló con respecto a las opciones que obtuvieron el segundo lugar.¹⁷ Sin embargo, al observar los resultados de esta misma elección a nivel municipal, los marcos geoelectorales muestran un matiz distinto, donde se aprecia que sólo 15 de los 20 municipios que comprenden la Huasteca Potosina dieron el triunfo con sus votos al candidato ganador. Esto parece evidenciar de primera instancia la ausencia de una relación entre los resultados obtenidos y el posicionamiento del candidato frente al *fracking*, resultando esto muy significativo a la luz de dos hechos: que fue el único candidato presidencial que se pronunció al respecto, y que entre los municipios en los que no ganó, se encuentran tres de los que registraron las tasas más altas de participación electoral en la región.¹⁸

(81.6%), Aquismón (76.9%) o San Antonio (79.9%) confirman el comportamiento histórico de la población indígena que ejerce su derecho al voto con altos niveles de participación. El acceso total a las bases de datos con información municipal y seccional, con la posibilidad de establecer diversas selecciones de datos por grupos de edad, sexo, o adscripción indígena, representa una fuente importante para realizar investigaciones en diversas zonas del país. Véanse los resultados de los *Conteos Censales de Participación Ciudadana 2009-2018* [en línea].

17 La candidatura presidencial de Andrés Manuel López Obrador fue promovida en primera instancia por el partido político Morena, a la que se sumaron mediante un convenio de coalición los partidos del Trabajo (PT) y Encuentro Social (PES). Sin embargo, los cómputos de los votos permiten apreciar que, de la mayor parte de los sufragios emitidos a su favor, los ciudadanos únicamente marcaron el recuadro de Morena. Así, del total de votos nacionales emitidos a favor de López Obrador, 43.35% son para Morena, 5.02% para el PT y 1.80% para el PES, por lo que éste último perdió su registro como partido político nacional.

18 De conformidad con los resultados publicados por el INE, se puede observar que en la elección de Presidencia de la República, el partido Morena fue la fuerza política que obtuvo el mayor número de votos emitidos a su favor en tres cuartas partes de los 20 municipios que integran la Huasteca Potosina, perdiendo en Aquismón, Xilitla, Coxcatlán, San Antonio y San Vicente Tancuayalab. Véase el Sistema de Consulta de la Estadística de las Elecciones del Proceso Electoral 2017-2018, [en línea].

Como elementos adicionales para descartar algún “efecto AMLO” en los resultados de las elecciones locales, al revisarse los datos de las elecciones de presidencias municipales, se observa que el partido Morena obtuvo únicamente un triunfo en todo el estado, en el municipio de Tanlajás, llegando a mostrar una fuerza política menor en el resto de la Huasteca, con municipios en los que incluso obtuvo menos del 2% del total de los votos emitidos, tales como Aquismón, San Vicente Tancaualab y Tampamolón Corona.

Si bien, esta diferencia tan marcada entre los resultados de las elecciones municipales con respecto a la elección presidencial es reflejo del elevado nivel de competitividad política en las elecciones locales, al tratarse del ámbito de gobierno más cercano a los votantes, no sería algo ajeno plantear al respecto que el ejercicio del voto se instrumentó como una estrategia más para favorecer una causa específica, tal como ha sucedido en otros procesos sociales en los que se entrecruzan movimientos sociales y participación política. Este hecho ha sido recurrente en los movimientos indígenas surgidos en América del Sur, como señala Donna Lee Van Cott: “...los movimientos indígenas no perciben la participación electoral o las victorias electorales como una forma de integración en el Estado y en la sociedad dominantes, sino, más bien, como uno más de varios instrumentos para reforzar al propio movimiento en su lucha más amplia por la autodeterminación”.¹⁹

En este sentido, podemos interpretar el ejercicio del derecho al voto en las elecciones locales como un mecanismo que se utilizó en términos de una estrategia política desplegada por los pueblos y comunidades de la Huasteca Potosina, con la finalidad de sumar aliados a su lucha por la autodeterminación de sus territorios, conformando así un frente común ante las amenazas externas latentes, mostrando además su capacidad para ejercer una racionalidad y pragmatismo político acorde a sus intereses.

19 Véase Donna Lee Van Cott, “De los movimientos a los partidos: retos para los movimientos de los pueblos indígenas”, en Puig, Salvador Martí I. (coord), *Pueblos indígenas y política en América Latina: el reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, España, Fundación CIDOB, 2007, p. 124.

Sin embargo, queda pendiente investigar con mayor detalle si existió un efecto determinante entre los candidatos que resultaron ganadores y la postura que hicieron pública en torno al tema del *fracking* –en caso de haberlo manifestado– durante las campañas electorales.

Lo que sí puede sostenerse es que la presión ciudadana generada a partir de las movilizaciones, fue un elemento que permitió rápidamente generar compromisos por parte de las opciones ganadoras municipales en relación con el tema. Así se explica el hecho de que, como se señaló en el apartado anterior, la mayor parte de los candidatos electos hayan mostrado su disposición para suscribir acuerdos regionales con el fin integrar un frente común de oposición a los proyectos extractivistas en la Huasteca.

Conclusiones

La Huasteca Potosina ha sido una región en la que la intervención de los proyectos productivos promovidos por actores gubernamentales ha generado efectos contraproducentes en la organización campesina y comunitaria por décadas. Si bien, es cierto que en la zona no se registran antecedentes que permitan afirmar la existencia de un movimiento agrario o campesino sólido a escala regional, a este hecho se agregó la implementación de distintas políticas de afectación a las formas de tenencia de la tierra y la entrega de apoyos para la producción agrícola bajo criterios clientelares que, en conjunto, provocaron diferencias regionales en términos de la organización política y social de sus habitantes.

Sin embargo, esta situación fue superada temporalmente ante la amenaza que significó para sus habitantes conocer información que les llevó a considerar el arranque de los proyectos extractivos aprobados para la región. Bajo la lectura de *un peligro inminente* y la construcción colectiva de un marco discursivo y simbólico que recuperaba la idea de *amenaza* en términos de los riesgos que representa el *fracking* para las

comunidades y pueblos que habitan la Huasteca Potosina, se articularon una serie de movilizaciones sociales que obtuvieron un logro histórico para los movimientos internacionales contra el extractivismo: frenar el inicio de los proyectos de exploración y explotación de hidrocarburos en su territorio.

Esto debe interpretarse en gran parte como el resultado de las acciones coordinadas por una gran diversidad de organizaciones locales y subregionales con distintos niveles de influencia en la zona que se soportan en una estructura comunitaria debilitada pero aún en resistencia; sin embargo, resulta evidente que a largo plazo, estas siguen enfrentando enormes dificultades para estructurar una organización regional de forma sostenida.

En la coyuntura de un año electoral, las protestas sociales también parecen haber marcado la pauta y el impulso de la participación ciudadana en varios municipios de la Huasteca, particularmente en lo que toca a las elecciones municipales. Aunque no hay suficiente evidencia para afirmar que fueron más votadas aquellas candidaturas que mostraron mayor afinidad con la lucha contra el *fracking*, la presión social y política creada con las movilizaciones sociales permitió la asunción de compromisos por parte de las autoridades que resultaron electas para que aceptaran sumarse a los acuerdos aprobados en las asambleas celebradas por los pueblos y comunidades de la región con el fin de impedir el desarrollo de proyectos extractivos en su territorio. Por lo anterior, podría pensarse que varios triunfos electorales ponen de manifiesto el ejercicio de una elección estratégica por parte de los habitantes de la Huasteca.

Para finalizar, nos parece relevante reflexionar sobre una de las premisas de este trabajo: la debilidad de las organizaciones indígenas y campesinas en la región y su incapacidad para conformar un tramado organizativo más sólido. A partir del análisis realizado, podemos cuestionarnos la relatividad de esta idea ya que, para el caso estudiado, se puede apreciar que el hecho de no haber constituido una organización “marco”, o lo que algunos autores denominan como organizaciones de

movimientos sociales (OMS), no ha implicado necesariamente que estas formas organizativas tengan poca capacidad de interlocución e incidencia, sino que, a juzgar por los resultados obtenidos, en poco tiempo mostraron ser altamente eficaces. Al revalorar esta característica también podemos entender que, en este contexto, esta fragmentación constituye un factor de supervivencia que ha evitado la cooptación generalizada de las organizaciones por actores gubernamentales, políticos o empresariales, o que puedan verse socavadas por la corrupción interna que acarrearán las prácticas caciquiles tan recurrentes en la zona.

Aún queda por verse en el mediano plazo si las elecciones estratégicas implementadas, los esfuerzos de una coordinación colectiva bajo un mismo interés y los compromisos expresados públicamente en los distintos órdenes de gobierno, realmente constituyen una garantía para erradicar de forma definitiva la amenaza del *fracking* en la región.

Mientras tanto, a través de mecanismos de resistencia permanente que se manifiestan en la cotidianidad, los indígenas de la Huasteca Potosina recrean acciones dispersas y de forma discontinua que en ocasiones responden a coyunturas determinadas, lo que, probablemente siga impidiendo la existencia de un movimiento social más cohesionado. Y sin embargo, resisten: no son “ni agresivos, ni espectaculares” como señala Julio Baca del Moral, pero con sus organizaciones comunitarias, municipales y regionales resisten, y suman más de 500 años resistiendo.

Fuentes consultadas

Bibliografía

- Arredondo Gómez, Alberto, Rolando Ávila Ayala y Liliana Muñoz Gutiérrez, *Diagnóstico del viverismo en la Huasteca Potosina*, México, INIFAP-SAGARPA, 2012.
- Ávila Méndez, Agustín, “¿A dónde va la Huasteca?”, en la revista *Estudios Agrarios*, vol. II, núm. 5, México, Procuraduría Agraria, octubre de 1996, pp. 9-30.
- Contreras Vargas, Jessica Itzel, “Comunidad indígena ante proyectos de “desarrollo”. El caso de la Termoeléctrica CCC-T1 en Cuixcuatitla, SLP”, tesis de maestría, México, El Colegio de San Luis, 2011.
- Baca del Moral, Julio (coord), *El desarrollo en la encrucijada: ¿sustentabilidad para quién?*, México, Universidad Autónoma Chapingo, 2006.
- Barthas, Brigitte, “La comunidad indígena como organización, el caso de la Huasteca”, ponencia presentada en el *Encuentro de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA)*, México, 1997.
- Diario Oficial de la Federación*, DECRETO por el que se expide la Ley de Hidrocarburos y se reforman diversas disposiciones de la Ley de Inversión Extranjera; Ley Minera, y Ley de Asociaciones Público Privadas, DOF: 11/0812014, México, 2014. Disponible en: http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5355989&fecha=11/08/2014 [consulta: enero de 2020].
- Escárzaga, Fabiola, “La emergencia indígena contra el neoliberalismo”, en la revista *Política y Cultura*, núm. 22, México, UAM Xochimilco, otoño de 2004, pp. 101-121.
- Gallardo Arias, Patricia, *Huastecos de San Luis Potosí*, México, CDI-PNUD, 2004.
- Goirand, Camille, “Pensar los movimientos sociales en América Latina. Perspectivas sobre las movilizaciones a partir de los años setenta”, en la revista *Virajes. Revista de Antropología Social y Sociología*, vol. 15, núm. 1, Colombia, Universidad de Caldas, enero-junio 2013. pp. 21-52.
- Jabardo Pereda, Virginia, “La lucha por la tierra en la huasteca potosina (México): de peones a patrones”, en la revista *Investigaciones Geográficas*, núm. 65, España, Universidad de Alicante, enero-junio 2016, pp. 153-168.
- Navarro Trujillo, Mina Lorena, “El antagonismo de las luchas en defensa de la vida como proceso de repolitización de lo social en

- América Latina. Un diálogo con Juan Pablo Pérez Sáinz” en la revista *Encartes*, núm. 4, vol. 2, México, CIESAS, 2020, pp. 88-97.
- Presidencia de la República, *Reforma energética. Resumen ejecutivo*, México, 2013. Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/164370/Resumen_de_la_explicacion_de_la_Reforma_Energetica11_1_.pdf [consulta: enero de 2020].
- Secretaría de Energía, *Plan Quinquenal de Licitaciones para la Exploración y Extracción de Hidrocarburos 2015-2019*, México, 2017 (2015) Disponible en: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/200397/Plan_Quinquenal_2017_vf_140320173.pdf [consulta: enero de 2020].
- Valle Esquivel, Julieta, *Los nabuas de la Huasteca*, México, CDI-PNUD, 2003.
- Van Cott, Donna Lee, “De los movimientos a los partidos: retos para los movimientos de los pueblos indígenas”, en Puig, Salvador Martí I. (coord), *Pueblos indígenas y política en América Latina: el reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*, España, Fundación CIDOB, 2007, pp. 103-125.

Referencias cibergráficas

- Alianza Mexicana contra el Fracking, disponible en: <https://www.nofrackingmexico.org/> [consulta: nov. de 2019].
- Del Rosal Valladares, Roger y Rosa Esther Peña Soto, “La Huasteca potosina se organiza en defensa del agua y el territorio”, en el periódico *La Jornada*, México, 2 de diciembre de 2018. Disponible en <http://ecologica.jornada.com.mx/2018/12/02/la-huasteca-potosina-se-organiza-en-defensa-del-agua-y-el-territorio-5427.html> [consulta: noviembre de 2019].
- Instituto Nacional Electoral, *Conteos censales de participación ciudadana 2009-2018*, México, 2019. Disponible en <https://www.ine.mx/transparencia/datos-abiertos/visualizacion-datos/conteos-censales-participacion-2009-2018/> [consulta: enero de 2020].
- *Sistema de consulta de la estadística de las elecciones del proceso electoral 2017-2018*, México, 2019. Disponible en <https://siceen.ine.mx:3000/#/> [consulta: enero de 2020].
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, *Etnografía del pueblo huasteco de San Luis Potosí-Teenek*, México, mayo de 2018. Disponible en <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-del-pueblo-huasteco-de-san-luis-potosi-teenek> [consulta: febrero de 2020].
- Palomo, Roberto. “Indígenas contra el fracking: la batalla definitiva”, en el periódico *El País*, España, 12 de octubre de 2018. Dis-

ponible en https://elpais.com/elpais/2018/09/13/planeta_futuro/1536840673_303049.html [consulta: noviembre de 2019].

Ponce, Ana, *et al.*, “Oposición a ‘fracking’ en SLP y Coahuila”, en el periódico *Milenio*, México, 13 de octubre de 2018. Disponible en: <https://www.milenio.com/negocios/oposicion-a-fracking-en-slp-y-coahuila> [consulta: noviembre de 2019].

Santillán, Ernesto. “¿La derrota del *fracking*?”, en el semanario *Reporte indigo*, México, 9 de octubre de 2018. Disponible en: <https://www.reporteindigo.com/reporte/la-derrota-del-fracking-husteca-potosinaestrategia-legal-pobladores-compromiso-amlo/> [consulta: noviembre 2019].

Secretaría de Energía, “Mapa Interactivo para las nominaciones”, México, 2019. Disponible en <http://sigeeh.energia.gob.mx/PLANQUINQUENAL/Inicio.htm> [consulta: febrero de 2020].

Mapas

Mapa 1. Territorio que comprende la huasteca en la República Mexicana. Disponible en: <https://www.pinterest.es/pin/569986896588368889/visual-search/?cropSource=6&h=498&w=530&x=18&y=17> [consulta: febrero de 2020].

Mapa 2. Regiones de la Huasteca Potosina. Disponible en: <https://archivo.codigosanluis.com/con-cambios-de-ultima-hora-en-16-cabildos-toman-posesion-nuevos-ayuntamientos/municipios-slp/> [consulta: febrero de 2020].

Intermediación política en la Montaña de Guerrero. Del caciquismo a la oenegización

Viviana Díaz Arroyo

Resumen: El presente texto es un breve recorrido por diversos procesos de intermediación política ocurridos en la Montaña de Guerrero. Transformaciones de carácter global y nacional han repercutido ampliamente en las formas de organización a nivel comunitario; la aglutinación política, económica y cultural de estas dimensiones ha sido posibilitada por actores que, en diferentes periodos, han desarrollado el rol de traductores y han tornado legibles y necesarios los intereses implementados desde las jerarquías de poder, dentro de una sociedad verticalmente organizada. En ese sentido, el trabajo se encuentra enmarcado en un lapso temporal que abarca los cacicazgos de la década de 1950 hasta la aparición de las organizaciones de la sociedad civil y no gubernamentales en los noventa. Las reflexiones de carácter teórico que han acompañado a estas conexiones, son objeto de interés de este análisis.

Palabras clave: *brokerage*, local-global, me'phaa, na savi, nahuas

Introducción

Diversos son los aportes que el análisis en torno a la intermediación política genera respecto a una sociedad. Como primer elemento podría mencionarse la relación existente entre un Estado y su población a través de la concreción, en el ámbito local, de un marco político, económico y jurídico proyectado desde instancias de administración pública de carácter nacional o internacional. Otro aspecto que deriva de esta indagación, está vinculado al ejercicio del poder y a las múltiples formas

en las que se expresa, asimismo en la valoración simbólica y material que de lo político desarrollan las culturas en articulación así como a la compleja red de actores que participan en ella. Estos elementos situados en una dimensión temporal permiten atender la transformación e implementación de sistemas económicos, políticos y culturales de orden mundial dentro de la interpretación que de estos se realiza al interior de los espacios locales. El objetivo del presente trabajo radica en indagar cómo se ha desarrollado este complejo entramado en la región de la Montaña en el estado de Guerrero.

La intermediación, se ha efectuado históricamente de manera política, cultural y económica alrededor del mundo, ejemplo de lo anterior lo constituyeron las órdenes clericales, los caciques indígenas y los comerciantes que durante el periodo colonial desempeñaron el papel de articuladores de realidades opuestas. Empero, el marco contextual al que se ciñe el presente estudio refiere a la segunda mitad del siglo xx durante el entorno dictatorial experimentado en América Latina; las investigaciones vinculadas a la intermediación política que abordaron el periodo, aportaron elementos significativos para comprender las debilidades estatales en materia de gobernanza y control territorial. Para el caso uruguayo Filgueira indicó que entre las causas que explican la “crisis de gobernabilidad”¹ advertida en el país en la década de 1970, se encontró la caducidad de los canales de mediación política tradicionales, a decir: partidos políticos e instituciones estatales creadas para tal fin. Entre las problemáticas que derivaron en la suspensión de garantías individuales, estuvieron la ausencia de mecanismos de representación, en torno a la pluralidad de intereses detentados por la sociedad, y su inclusión dentro del aparato gubernamental. Así, durante la coyuntura de transición democrática propuso a la concertación como un mecanismo innovador de intermediación que, según su perspectiva, sería capaz de redistribuir e igualar el ejercicio del poder, al incorporar dentro del orden estatal la

1 Carlos H. Filgueira, “Mediación política y apertura democrática en el Uruguay” en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 47, núm. 2, México, UNAM, abr-jun, 1985, p. 54.

diversidad de aspiraciones que la sociedad uruguaya demandó al finalizar el periodo dictatorial.

Dentro de este panorama, el caso mexicano adquirió especial relevancia debido a lo que se denominó la “excepcionalidad en el ejercicio del poder”;² esta consistió en la imagen divulgada respecto a la capacidad que tuvo el Estado —a través del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y de un modelo político corporativista— de mantener la centralización, la estabilidad política y el autoritarismo estatal dentro de un sistema de representación política “plural” y, en contraste al resto de Latinoamérica, bajo un régimen presidencialista. Cabe señalar, que esta supuesta estabilidad radicó en la negociación que los poderes centrales del Estado establecieron con los poderes regionales. Lo anterior puede explicarse mediante el contexto de conformación Estado nacional posterior a la Revolución Mexicana.

La pretensión de los sectores gubernamentales posrevolucionarios de implementar un proyecto de Estado nación, se confrontó con una realidad caracterizada por la fragmentación sociopolítica, cultural y económica a lo largo del territorio; el poder en estos espacios estuvo detentado por líderes regionales poseedores de recursos —materiales y simbólicos— que les permitió afianzar el control o dominación en sus zonas de influencia a través de la parcial solución de las problemáticas que aquejaron a la población. La incidencia que a nivel regional o municipal ejercieron estos actores, significó un obstáculo al proyecto de centralización promovido por el incipiente Estado mexicano; por tanto, la estrategia utilizada para restar la autonomía que detentaron, consistió en su incorporación dentro del sistema político, a cambio de beneficios de índole económico o de prestigio orientados al goce individual; estos beneficios fueron alcanzados a través del control de canales de mediación que les permitió acceder a recursos que posteriormente harían descender a su clientela reforzando así su base de apoyo social. De esta forma, las funciones del inter-

2 Luis Rodríguez Castillo, “Antropología del poder y la política en México” en *Gazeta de Antropología*, 2010, 26 (2) [en línea].

mediario se enfocaron en dos aspectos: en primer lugar, tornaron deseable e inteligible el proyecto estatal en sus zonas de incidencia y, en segundo, generaron una serie de necesidades respecto a los bienes ofrecidos por el Estado, para originar la dependencia de las localidades y su posterior incorporación al centro del poder político.³

La relevancia que la intermediación adquirió durante este proceso puede observarse claramente en los esfuerzos por dinamizar el modelo económico capitalista en los espacios agrícolas. Es necesario enfatizar que las aspiraciones político-económicas mencionadas no pudieron concretarse sin el soporte de la intermediación cultural que efectuó la traducción —de normas, valores e ideas— de un modelo económico que además de ser ajeno en un contexto rural se constituyó contradictorio a las lógicas económicas de las poblaciones locales. Previo a describir este proceso en la región Montaña de Guerrero, cabría precisar conceptualmente a la intermediación política.

Aproximación teórico-metodológica a la intermediación

Entre los esfuerzos más destacables, por elucidar el término y por abordar críticamente el fenómeno, se puede mencionar el trabajo de Gisela Zaremberg y Adrián Gurza “Más allá de la representación y del clientelismo: hacia un lenguaje de la intermediación política”.⁴ La importancia que otorgan a la ampliación del concepto se encuentra dirigida a teorizar un hecho que ha sido reducido dentro del análisis académico de lo político, al posicionar como parámetro positivo de repre-

3 Guillermo de la Peña, “Poder local, poder regional, perspectivas socioantropológicas” en Padua, Jorge y Alain Vennehp (comp), *Poder local, poder regional*, México, Colmex-CEMCA, pp. 27-56.

4 Adrián Gurza Lavalle y Gisela Zaremberg, “Más allá de la representación y el clientelismo hacia un lenguaje de la intermediación política”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 221, may-ago 2014, México, UNAM, Nueva Época, pp.19-50.

sentación o intermediación política directa al proceso electoral y al clientelismo como el único modelo de mediación informal y por tanto perjudicial al sistema democrático, empañando así la diversa gama de expresiones empíricas que posee la intermediación. Para aclarar estos postulados, valdría referir las acepciones básicas de los términos “intermediar” e “intermediación”. El significado del primero, remite a la solución de conflictos —siendo las interpretaciones del área jurídica predominantes— también hace alusión a la “acción de facilitar, lograr, conectar intercambios económicos”;⁵ en lo que a intermediación respecta el Diccionario de la Real Academia de la Lengua señala: “actuar poniendo en relación a dos o más personas o entidades para que lleguen a un acuerdo”⁶ asimismo “mediar entre dos o más personas, y especialmente entre el productor y el consumidor de géneros o mercancías”.⁷

El sentido de la primera expresión muestra el carácter imparcial del intermediador, es decir, la incidencia que ejerce en la solución al conflicto no le provee ningún tipo de beneficio; los estudios enfocados en la intermediación jurídica o laboral se han apegado a esta definición asociando al Estado o a las organizaciones de la sociedad civil el carácter de mediadores públicos, universales y de postura neutral. En contraste, en la segunda acepción se aprecia que la articulación entre dos instancias puede generar lucro o dividendos a quien la efectúe; si bien, esta significación corresponde más a los procesos de intermediación económica, la producción académica orientada hacia el clientelismo y sus “personificaciones sociológicas” (caciques, punteros, padrinos políticos, gamonales, caudillos, cabos electorales)⁸ se ha apoyado en esta conceptualización para evidenciar el carácter negativo en este modelo de intermediación. El propósito del trabajo de Gurza y Zaremberg consiste en señalar que las experiencias de mediación política se manifiestan en un amplio campo social y, por ende, no

5 *Ibid.*, p. 25.

6 Diccionario de la Real Academia Española citado en *idem*.

7 *Idem*.

8 *Ibid.*, p. 21.

pueden ceñirse a dos expresiones que, además de acotar su ejercicio, la adjetivan entre la correcta y la perjudicial intermediación; para comprobar sus argumentos esbozan una metodología basada en el cubo de la intermediación de la política indirecta; su descripción trasciende los objetivos del presente texto, por esta razón baste referir el significado que ambos autores han otorgado al término:

La intermediación política es la mediación ejercida en sentido vertical por un actor con ventajas posicionales que establece relaciones entre ciudadanos e/o individuos, actores colectivos, organizacionales e institucionales, por un lado, e instancias de autoridad pública localizadas en niveles superiores. La intermediación política asume así una connotación ascendente, por lo que el concepto de intermediación política recién formulado no es aplicable a relaciones simétricas o que no operan en sentido vertical ascendente. La lógica descendente existe y, por ejemplo, forma parte de la dinámica de la representación política (“regreso a las bases”, “proximidad con el elector”), pero la representación sólo existe porque supone la posibilidad de escalar demandas, necesidades o preocupaciones [...] El intermediador es un actor con ventajas posicionales, es decir, ejerce la intermediación porque puede hacerlo gracias a las asimetrías de poder vigentes [...] Las características de la intermediación política no se derivan únicamente de posiciones estructurales ventajosas en una red de relaciones, sino más bien, que esta posición está asociada también a atributos de los actores como riqueza, estatus social, género, nivel educativo, los cuales nutren las asimetrías de la intermediación política.⁹

La mediación política puede realizarse de manera formal a través de los canales que el Estado ha creado para tal efecto, de acuerdo con Gurza y Zaremborg, el modelo por antonomasia de intermediación política formal son: el proceso electoral, los partidos políticos e instituciones federales. Por otro lado, se encuentra la mediación ejercida desde canales informales de representación la cual, al encontrarse fuera de los marcos estatales de control, ha sido adjetivada como perjudicial al sis-

⁹ *Ibid.*, pp. 20 y 30.

tema democrático, esta apreciación se sustenta en el modelo de intermediación política informal más estudiado es decir el clientelismo, no obstante, mediaciones de carácter informal trascienden a este modelo.

A lo largo del texto, se han reiterado las nociones de articulación y vinculación, estas acciones son fundamentales dentro de los procesos de mediación porque permiten comprender las relaciones entre lo macro y lo micro, además de su concreción y dinamización en espacios diferenciados. Entre los aportes más relevantes que han arrojado las investigaciones en torno al tema, se encuentran los que están vinculados al ejercicio del poder y a lo que De la Peña denominó “la dimensión espacial del poder de clase”;¹⁰ lo que han mostrado estos estudios es que en la estructura vertical, a través de la cual opera la intermediación política, existen zonas diversificadas y en cada una las relaciones de poder se manifiestan de manera específica. Es importante señalar, que los propósitos de centralización e implementación de un sistema económico capitalista estuvieron mediados por los intereses que a nivel local detentó la clase dominante, no obstante, en este periodo, ni las élites económicas regionales habían alcanzado el dominio absoluto del espacio como tampoco lo había hecho el Estado, ahí la relación de dependencia entre ambos actores. Aunado a ello se encuentra el sistema de normas y valores culturales en cada contexto; la idea de la propiedad individual de la tierra y de la percepción salarial, o de la individualización de las prácticas laborales, así como la dinamización del libre mercado, resultaron ajenas en espacios en los que el usufructo agrícola se ejercía de manera colectiva y para autoconsumo, o donde el trabajo se desarrolló comunitariamente a través del tequio o de la reciprocidad, por esta razón, es que la participación de los intermediarios fue imprescindible para la materialización de los objetivos gubernamentales, estos al conocer ampliamente el contexto lingüístico y cultural, del que también formaron parte, lograron socializar y materializar los proyectos a través de los cuales se logró el centralismo político, haciendo

10 Guillermo de la Peña, *op. cit.*, p. 41.

legible y necesaria una realidad previamente ajena, de ahí el mote de traductores con el que también se denomina a estos agentes. El tercer aspecto, y el más relevante dentro del proceso de intermediación, es la red de actores que la concreta y dinamiza, señalado previamente, los intermediarios pueden operar en el ámbito económico, político y cultural, y transitar en ellos, el estudio amplio de su ejercicio es importante para la profundización empírica de lo mencionado hasta ahora.

Los actores de la intermediación política: un acercamiento conceptual al cacique

Dentro de un sistema en el que se ha desarrollado una distribución desigual de los bienes y servicios se entiende que algunas personas hayan alcanzado privilegios que les han posibilitado movilizarse en la estructura vertical de administración gubernamental. Estos beneficios no son exclusivos del ámbito económico, existen también los referentes al prestigio alcanzado por diversos motivos —el nivel educativo por ejemplo—; las relaciones sociales al exterior de las localidades; aspectos culturales vinculados a la capacidad de hablar dos idiomas aunado a un elemento que podría parecer banal como es el factor generacional. Así, al aludir la articulación de distintos niveles,¹¹ se expone también una compleja red de individuos e instituciones que dentro de los espacios formales e informales ejercen esta conexión, denominados también *brokers* o traductores, el estudio de su actividad ha mostrado una imbricada trama de patronazgo y clientelismo que se expresa en los niveles de mayor jerarquía dentro del gobierno. La acción de los mediadores ha sido aprovechada por las dimensiones sociopolíticas más amplias para insertarse en los espacios locales y, de la misma manera, los intermediarios al concientizar la importancia de su posición han sabido generar beneficios que pueden transitar del plano individual al colectivo. Cabe aclarar

11 Eric Wolf señaló siete niveles de integración: el grupo doméstico, el barrio, la comunidad, el municipio, la microregión, la macroregión y la nación, *Ibid.*, p. 33.

que la producción académica orientada a la sociopolítica, se ha enfocado ampliamente en un arquetipo de mediador, sin embargo, es necesario precisar que el cacique no es el único modelo de intermediación que opera en la informalidad, existen investigaciones, como las de Gurza y Zarembeg,¹² cuyo propósito radica en constatar la existencia de redes de intermediación informal o indirecta de carácter representativo.

Al intentar este trabajo dar cuenta de cómo se expresa este entramado en la región de la Montaña de Guerrero, se considera adecuado señalar lo que la literatura antropológica ha aportado en torno al caciquismo. Así, el cacique es aquel individuo que mediante el control de recursos estratégicos ejerce el dominio político-económico de la población y de la región donde habita. La materialización de este poder se ha expresado a través de los canales de representación política formal cuando, por ejemplo, detenta el cargo de presidente municipal; la informalidad de su ejercicio puede observarse al momento de designar a las personas que ocuparán este y otros cargos de relevancia, lo destacable del proceso radica en el reconocimiento que realizan los agentes gubernamentales de su función: “los cacicazgos constituyen instancias de gobierno extraoficiales que mantienen, sin embargo, algún acuerdo en orden general con la autoridad central”¹³ no obstante, no poseen ningún tipo de responsabilidad hacia su base de apoyo social y tampoco hacia las autoridades gubernamentales. La red de apoyo que sostiene los cacicazgos, se cimienta en lazos de parentesco —consanguíneo o ritual— y en relaciones de patronazgo, clientelismo y corporativismo; cuando estos canales resultan insuficientes la violencia opera como mecanismo de control.¹⁴ Al exterior de la región y en instancias superiores de administración, se ha encargado de construir una serie de alianzas que favorecen y posibilitan

12 Gurza y Zarembeg, *op cit.*

13 Fernando I Salmerón Castro, “Caciques una revisión teórica sobre el control político local”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 30, núm. 117-8, México, jul-dic, 1984.

14 Pablo González Vargas, *Lealtades de la sumisión. Caciquismo*, México, El Colegio de Michoacán, 1993.

su intermediación, esta se encuentra compuesta por actores que detentan prestigio e inciden política o económicamente dentro de la estructura gubernamental, entre ellos: médicos, abogados, diputados y gobernadores.

El intermediario es consciente de lo estratégico que resulta su rol como articulador, por esta razón opera como un “amortiguador”¹⁵ es decir, enfrenta los conflictos que surgen de las conexiones entre el ámbito nacional y comunitario, sin resolverlos totalmente. Por el contrario, y de acuerdo con Wolf,¹⁶ los potencializa para garantizar así su permanencia dentro del sistema. Debido a ello ejerce un control monopolístico de las redes sociales en las que circula, evitando cualquier comunicación directa entre el ámbito local y nacional.¹⁷ Mostrar su efectividad es imprescindible para garantizar su respaldo social, en consecuencia genera beneficios para la localidad, que generalmente residen en el mejoramiento de la infraestructura y la introducción de obras públicas y servicios, estrategia que ha favorecido la incorporación del ámbito comunitario al sistema económico global.¹⁸

La incorporación de esta ideología, no hubiera sido posible sin el ejercicio de la mediación cultural, al respecto la investigación de Olivia Pineda¹⁹ resulta ilustrativa; para los fines de este apartado baste mencionar que fueron los maestros bilingües y rurales los encargados de efectuar esta tarea. En síntesis, el control que los caciques detentaron del ámbito cul-

15 Eric Wolf, “Aspects of Group Relations in a Complex Society: México” en *American Anthropologist*, New Series, vol. 58, núm. 6, dic., 1956.

16 *Ibid.*

17 Fernando Salmerón, *op. cit.*

18 La introducción del “progreso y la modernidad” a los municipios correspondió al análisis efectuado por Luisa Paré respecto al papel del cacique como introductor del capitalismo en sociedades no capitalistas; su actuación como intermediario económico posibilitó dinamizar la circulación de mercancías al integrar dentro de la economía local los productos e insumos industriales y viceversa; de igual manera, introdujo el sistema ideológico vinculado con la acumulación, la especulación y despojo. Cfr. Luisa Paré, “Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla”, en Roger Bartra *et al.*, *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, IIS-UNAM/Siglo XXI, 1975.

19 Luz Olivia Pineda, *Caciques culturales (el caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas)*, México, Altres Costa-Amic, 1993.

tural, político y económico a nivel regional, contribuyó en el mantenimiento de la estabilidad política nacional, al contener mediante prebendas los conflictos que pudieron derivar del descontento social; por otro lado, coadyuvó en la imagen que el Estado y el partido oficial construyeron en torno a la legitimidad del sistema político a través de la participación “de sus dominados”²⁰ dentro del proceso electoral o como “apoyo” en los eventos organizados por estos.

El espacio de enunciación: la Montaña de Guerrero

¿Cómo se concretó lo desarrollado hasta ahora en la región Montaña de Guerrero? Como primer aspecto valdría situar el espacio de enunciación. En la actualidad, resulta intrincado delimitar geográfica, cultural o económicamente a la Montaña, debido a que los criterios utilizados para referenciarla han variado de acuerdo con los intereses y con los actores que la mencionan. En este trabajo, se considera fundamental lo señalado por Sarmiento²¹ en cuanto a que los espacios son un constructo social que dotan de sentido tanto a los procesos que se generan en su interior como a quienes, mediante un sentimiento de pertenencia e identidad, los habitan. En ese sentido, las regiones se constituyen como un constructo material y simbólico dinamizado por sus ocupantes; este hecho resulta fundamental en la demostración de agencia de las colectividades e individuos dentro de las localidades. Aunado a ello, se encuentran las interpretaciones que en torno a la Montaña han elaborado el Estado y la academia así, atendiendo a las intenciones del presente, se recurren a aquellos constructos que permiten explicitar el campo de la intermediación política en este espacio. En primer lugar, se alude a la obra de Maurilio

20 Fernando Salmerón, *op. cit.*

21 Sergio Sarmiento Silva, “Alcozauca: entre la resistencia y la esperanza. Contribución de los actores sociales y políticos del cambio democrático en Guerrero. Los ensayos de gobierno de la izquierda y la construcción de ciudadanías”, tesis de doctorado, México, FCPyS UNAM, 2010.

Muñoz denominada *Mixteca-Nabua-Tlapaneca*,²² este trabajo es producto de las aspiraciones estatales por implementar una política pública indigenista en esta zona, además, la descripción minuciosa que realiza en torno a ella permite observar y comprender hechos visibles en la actualidad.

La mixteca-nahua-tlapaneca se ubica en el noroeste del estado de Guerrero, abarca una extensión territorial de 11,480 km² y está integrada por 20 municipios.²³ Comprende entre 13% y 17.81% de la superficie total del estado. Ocupa una parte del macizo montañoso de la Sierra Madre del Sur y por esta condición las tierras aptas para producción agrícola son escasas. El clima va de cálido a frío de acuerdo con la posición y el nivel de altura en la cordillera; debido a sus condiciones geográficas fue adjetivado como un área aislada, entre las razones que explican esta situación se menciona la carente infraestructura. Hasta la década de 1960 existieron pocas carreteras que conectaron las ciudades ubicadas en frontera o con relevancia político-económica, es decir: Chilapa, Tlapa y Huamuxtitlán, el resto de los traslados se efectuaron en avioneta, a caballo o a pie, a decir de Muñoz los recorridos realizados por la población que no contó con los recursos para acceder a algún transporte llegaron a alcanzar dos días.

Su composición demográfica es predominantemente indígena, habitando el espacio las comunidades me' phaa, na savi y nahuas –como prefieren autodenominarse–, el cotejo entre la observación etnográfica del autor con los censos poblacionales de las décadas de 1950 y 1960, mostró la precarización en la que posicionaron a estas poblaciones, evidenciada en: los bajos índices educativos; una alta tasa de mortandad

22 Maurilio Muñoz, *Mixteca-Nabua-Tlapaneca*, México, INI, 1963.

23 La cantidad de municipios acotados a la Montaña ha variado conforme el tiempo y los autores que la abordan, así como con los procesos de municipalización que se llevaron a cabo en el espacio. De acuerdo con el INEGI la componen: Ahuacotzingo, Alcozauca de Guerrero, Alpoyeca, Atlamajalcingo del Monte, Atlixac, Copalillo, Copanatoyac, Cualac, Chilapa, Huamuxtitlán, Malinaltepec, Metlatonoc, Olinalá, Tlacoapa, Tlaxiataquilla, Tlapa de Comonfort, Xalpatláhuac, Xochihuehuetlán, Zapotitlán y Zitlala. Cfr. INEGI, *Atlas ejidal del estado de Guerrero. Encuesta Nacional Agropecuaria Ejidal, 1988*, México, 1990 [en línea].

infantil; la reducida expectativa de vida y causas de muerte vinculadas con enfermedades curables. Aunado a ello, se encontró la estratificación espacial, sobre esto menciona Muñoz que las tierras poco favorables para las actividades agrícolas fueron ocupadas por población indígena, esta situación derivó en una diversificación de actividades que, de manera precaria, les permitió cubrir necesidades básicas, entre las primeras se pueden mencionar las labores artesanales como el tejido de palma y de sombrero o los oficios vinculados con la industria textil. Los trabajos desarrollados por me'phaas, na savi y nahuas fueron mal remunerados quedando las ganancias en manos de los intermediarios económicos así como de la población mestiza que a su vez fue propietaria de talleres e industrias. Al respecto, cabría señalar que la exclusión social del espacio se manifestó en la calidad de la infraestructura, en la cantidad de servicios —agua, luz, drenaje, teléfono, medios de transporte, escuelas, hospitales— y en la presencia de industrias manufactureras que detentaron los centros de poder regional; se ha mencionado que los municipios de Chilapa, Tlapa y Huamuxtlán contaron con vías de comunicación terrestre, la misma situación se presentaba en materia de espacios productivos, aunado a los bienes y servicios. Cabe destacar que la población predominante en estos municipios fue mestiza, con esto se pretende observar el carácter segregacionista y racista que imperó en la región.

¿Comunidades cerradas? Geopolítica indígena en la Montaña

Esta sucinta descripción se inserta en un debate en torno a los estudios sobre geopolítica. Lo relevante de esta discusión radica en que los aspectos a través de los cuales se analizaron la relación entre el espacio, la geografía y el poder se trasladaron hacia las personas que los habitaron, de esta manera surge el concepto de comunidad cerrada por medio del cual se afirmó la condición de aislamiento

en la que supuestamente se encontraron las poblaciones indígenas. En correspondencia, se publicó la obra *Regiones de refugio* donde se explica que la incomunicación espacial experimentada por estas comunidades, derivó en su subdesarrollo cultural (manifestado en la lengua y la vestimenta) y económico (expresado en prácticas como el tequio); en ese sentido el indigenismo se constituyó como la vía a través de la cual los grupos originarios podrían superar su condición de atraso mediante su incorporación a los proyectos de modernidad nacional; la materialización de esta incorporación, a decir de Aguirre Beltrán, se alcanzaría con un amplio desarrollo infraestructural —expresado en vías de comunicación terrestre— y con la introducción de bienes y servicios en las comunidades —escuelas, hospitales, drenaje, electricidad—. En la concreción de este propósito tanto los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), como los promotores bilingües, desarrollaron un papel fundamental.²⁴

De acuerdo con Andrés Medina, la idea en torno al aislamiento e incomunicación en el que se encontraron las poblaciones indígenas fue rechazada poco tiempo después a su enunciación, así el indigenismo, a decir del autor, se constituyó como la estrategia político-cultural a través de la cual se implementó un modelo industrial desarrollista en espacios no capitalistas.²⁵

La inserción de este modelo en la región Montaña de Guerrero, puede ubicarse con el arribo del CCI de Tlapa en el año 1963, hecho que generó profundas repercusiones en las lógicas de organización del lugar debido a la recomposición que realizó sobre las estructuras de poder. Este contexto fue examinado por Dehouve en su obra *Ensayo de geopolítica indígena*,²⁶ en ella demuestra que los pueblos originarios se han encontrado incorporados al Estado nación a través de la adaptación que la normativa indígena ha realizado sobre el marco jurídico

24 Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizamérica*, México, FCE, 1996.

25 Andrés Medina Hernández, “La región de refugio reconsiderada” en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1988 pp. 35-49.

26 Danièle Dehouve, *Ensayo de geopolítica indígena*, México, CIESAS, 2001.

estatal. Para confirmar sus argumentos parte del análisis de los espacios con menor jerarquía en la estructura administrativa, es decir: municipios, comisarías y delegaciones, asimismo de la crítica al concepto de comunidad cerrada porque al definir al espacio y a sus pobladores como algo estático se excluyeron del análisis los mecanismos de poder y dominación al interior de las localidades.

Su área de estudio se concentra en los municipios me'phaa de la región, a decir: Zapotitlán Tablas, Tlacoapa y Malinaltepec. De forma ceñida, se presenta su propuesta con la intención de visibilizar los procesos y los actores que participaron en las redes de intermediación del periodo. Así, el primer aspecto a señalar radica en las aspiraciones que detentaron los habitantes de las delegaciones y de las comisarías por alcanzar un grado mayor en la administración territorial, para el primer caso convertirse en comisarías y para el segundo transformarse en municipio. El factor que impulsó la movilización de los elementos que se describen a continuación, fue el acceso a la tierra, situación que se explica a través de las facultades que tuvieron los municipios y específicamente los alcaldes para tomar las decisiones en torno a estos espacios. En otras palabras, el hecho de que una delegación alcanzara el grado de comisaría o de que esta lograra convertirse en municipio, evitaría las obligaciones que por normativa federal debía cumplir con las estructuras superiores de organización, pero más importante facilitaría la regulación de los ejidos o bienes comunales. Precisamente en la reglamentación jurídica impuesta desde la federación, es que puede observarse la relación y la incorporación de las poblaciones indígenas al ámbito nacional, lo relevante del proceso radica en la respuesta que a través de la normativa local dieron estas comunidades al marco legislativo y más importante la manera en que se ejerció el poder al interior de las comunidades, demostrando así que las poblaciones indígenas no fueron entes homogéneos y mucho menos ajenos a las lógicas nacionales.²⁷

27 *Ibid.*

Son cuatro ámbitos dentro de la estructura organizativa local que, refiere Dehouve, se movilizaron para alcanzar mayor grado en la jerarquía administrativa, estos se combinaron de acuerdo con los intereses y las necesidades de los pobladores y se constituyeron en: político, agrario, educativo y religioso. En lo concerniente al campo político, se puede reiterar la dimensión formal e informal que operó bajo este ámbito, sobre la primera se mencionan las disposiciones gubernamentales para el ejercicio del poder dentro de estos espacios, así el municipio fue la entidad que a nivel local recibió mayores potestades, toma de decisiones, así como la redistribución de los escasos recursos financieros que recibía se ejerció desde el ayuntamiento, el cual operaba en el centro político del territorio. Los cargos en quienes recayeron estas funciones consistieron (en orden de jerarquía): presidente municipal, síndico regidor, regidores, policía judicial y municipal. En categoría menor se encontraron los comisariados y los delegados quienes representaron la autoridad formal al interior de sus espacios. Hasta la década de 1970 el rol de estos ciudadanos fue el de intermediarios entre el Estado y las poblaciones indígenas, esto se debió a que la relevancia de su cargo fue limitada, quienes ocuparon estos puestos generalmente eran los jóvenes del territorio y lo hicieron como un servicio que por normativa indígena era obligatorio en la comunidad, cabe destacar que hasta este periodo no recibían ninguna percepción salarial por estas actividades, y aunque en lo “formal” obtenían el cargo a través del proceso electoral, en la práctica fueron elegidos mediante asamblea comunitaria. Este hecho conduce a lo informal de lo político; en este ámbito fueron las autoridades tradicionales o consejo de principales quienes en lo empírico decidieron el destino de la región; este consejo generalmente estuvo compuesto por los hombres mayores de la comunidad quienes habían cumplido con los servicios o cargos estipulados por la organización política indígena, y el ejercicio de su poder en los hechos estuvo legitimado mediante la asamblea, que se constituyó como el órgano para la elección de autoridades y espacio de discusión política al interior del municipio.²⁸

28 *Ibid.*

De esta estructura no se puede separar el ámbito religioso por la incidencia que ambas dimensiones tuvieron entre sí. Es decir, el sistema de cargos constituyó una parte esencial de la organización sociopolítica indígena la cual se encontraba ligada a las festividades. Quienes se encargaron de materializarlas fueron las mayordomías, las cuales eran elegidas mediante asamblea y como parte del servicio a la comunidad fueron también las encargadas de cubrir financieramente los eventos, el mayordomo al cumplir su función dentro de la estructura administrativa aspiraba a ascender en la categoría de cargos estipulados por la normativa indígena. Lo destacable de este proceso, es que durante estas ceremonias se llevaron a cabo las asambleas para la elección de autoridades políticas formales (presidentes municipales, síndicos), esto se debió a que dichas actividades se realizaron en la cabecera municipal y se aprovechaba la asistencia de los integrantes de las comisarías y delegaciones, por esta razón, es que estas celebraciones no sólo se constituyeron como espacios de convivencia religiosa ya que sus implicaciones políticas fueron relevantes al interior de la comunidad.²⁹

La misma situación se puede señalar para las autoridades agrarias. A diferencia de los cargos religiosos, los comisarios ejidales o de bienes comunales sí contaron con el reconocimiento oficial del Estado. La presencia de estos actores dentro de los municipios obedece al reconocimiento legal de la dotación de tierras producto de las reformas cardenistas. Al convertirse en una figura política formal, el papel de estas autoridades consistió en la intermediación de las decisiones agrarias entre los ejidatarios o comuneros y las instituciones federales encargadas de este ámbito. Al interior del municipio, la existencia de esta figura generó diversas conflictividades, esto se debió a que los habitantes reconocidos dentro de este sistema lograron dirimir asuntos del orden político-administrativo dentro de la instancia agraria, lo que representó una desventaja para aquellos comuneros que no contaron con los

²⁹ *Ibid.*

títulos territoriales. Si bien, esta situación resultó estratégica en la solución a diversos inconvenientes, la figura del comisariado ejidal o comunal se encontró supeditada a la del presidente municipal, por esta razón las decisiones políticas de mayor alcance estuvieron bajo la jurisdicción del ayuntamiento.³⁰

Otra figura reconocida e implementada por la legislación federal fueron los maestros rurales y los promotores bilingües, una particularidad que puede señalarse en torno al magisterio radica en la incidencia política informal que ejercieron en las localidades. Las aspiraciones educativas por parte de la población indígena a inicios de la década de 1960 fueron mínimas, entre otras condiciones por la lejanía de los centros educativos, por la inversión económica que representó la asistencia escolar, así como por la necesidad que detentaron las familias rurales de que todos sus integrantes contribuyeran con el sustento. En la región de la Montaña existieron tres tipos de educadores: los profesores contratados desde las instancias federales; los contratados por la administración estatal y los promotores bilingües. La presencia de los primeros al interior de las comisarías fue escasa además percibieron salarios mayores a los de sus colegas y generalmente provenían de contextos urbanos pertenecientes a otros estados de la república, por tanto no conocían los idiomas de la población y sus funciones se centraron en los espacios privilegiados de la región. Los profesores estatales a pesar de ser originarios del estado de Guerrero tampoco hablaron me'phaa, tu'un savi o nahuatl y si bien su presencia en las comunidades era frecuente, su trabajo en la docencia no fue tan representativo.³¹ Diferencia sustancial con los promotores bilingües, que más que ejercer un trabajo de docencia ejercieron el papel de promotores culturales, su función primordial radicó en implementar el proyecto indigenista en la región. La diferencia que estos actores tuvieron frente a los otros docentes radicó en el hecho de que fueron originarios de las comunidades, por ende, no sólo conocían el idioma sino que comprendían ampliamente

30 *Ibid.*

31 Maurilio Muñoz, *op. cit.*

el contexto del espacio, constituyéndose así como intermediarios culturales. El acercamiento que tuvieron con sus comunidades de origen y la postura privilegiada que alcanzaron como mediadores les permitió incidir en los procesos políticos de la región, esta situación derivó en un conflicto interno entre el magisterio debido a que los docentes estatales y federales ejercieron la misma influencia política en sus áreas de trabajo. Cabe precisar que la figura del maestro en la Montaña, hasta el día de hoy, cuenta con un amplio prestigio.³²

Referenciados de manera sucinta los actores que dinamizaron los procesos de intermediación en la región hasta la década de 1970, cabe enfatizar la figura del municipio como campo de interacción y materialización del poder político. En primer lugar, habría que señalar que la cabecera municipal se convirtió en el espacio de mediación por excelencia, dicho en otras palabras, fue la cara a través de la cual la dimensión nacional se incorporó al nivel comunitario. Al ayuntamiento se dirigían los estatutos oficiales y la normativa legal planeada desde el ejecutivo, asimismo los limitados recursos financieros para su posterior reparto entre localidades; de manera inversa, los trámites que requerían ser tratados en instancias superiores de gobierno —por ejemplo el ascenso de categoría administrativa— tuvieron que contar con el visto bueno de las autoridades municipales. En la cabecera también se realizaban las asambleas y ahí tomaban posesión no sólo el alcalde, sino comisariados y delegados; durante las fiestas patronales los santos de las comunidades bajaban al centro a saludar al santo patrón de la cabecera, teniendo en cuenta lo señalado por Muñoz respecto a los trayectos al interior de la región, es comprensible que los habitantes desearan romper la dependencia hacia este centro.

En síntesis, lo que se pretende acentuar es que el ayuntamiento municipal como centro de poder político no fue un espacio neutro, las facultades administrativas con las que el Estado dotó este nivel generaron una serie de privilegios a

32 *Ibid.*

quienes detentaron el poder formal; esta situación supo ser aprovechada por el poder central para disponer de los bienes y trabajo de los pobladores de jerarquías menores. En contraposición, los integrantes de las localidades movilizaron los recursos que tuvieron a su alrededor para romper la dependencia con las estructuras mayores y alcanzar además de un grado superior de organización política formal, el reconocimiento de la propiedad territorial. A este contexto habría que incorporar las disposiciones que el poder federal generó al interior de los espacios. Con la intención de ejemplificar lo señalado hasta ahora se recurre a la siguiente descripción.

Valdría mencionar los requisitos que una delegación debía cubrir para convertirse en comisaría, entre ellos: tener una población mayor a 500 habitantes y que el 30% estuviera alfabetizada; contar con la infraestructura adecuada para ejercer la función administrativa, es decir edificios para la escuela y la comisaría, además como requisito para una vida higiénica, se debían detentar servicios públicos como drenaje. En la competencia por convertirse en un espacio con mayores facultades estos elementos se asociaron como símbolos de prestigio, así los materiales con los que se realizaron; la presencia de profesores y la mayor cantidad de servicios al interior de un espacio, se volvieron los factores movilizados dentro el ámbito político local. Estas actividades se sustentaron mediante el trabajo de los pobladores; a través de la construcción, del aporte material o de tiempo para su realización. Asimismo, existieron condiciones para que un municipio pudiera ser reconocido como tal, en ese sentido la disgregación de las instancias menores restaba fuerza a la entidad e implicaba consecuencias en el control político. Por ende, existió una negativa por parte de las autoridades formales a colaborar en estos procesos, ejemplificadas en la detención de los trámites, en la no realización de los censos, o en la ocupación de mano de obra para la mejora de los edificios públicos del ayuntamiento. En este proceso los profesores desarrollaron un papel fundamental en el ámbito político, orientando a las poblaciones sobre el marco legislativo o redactando los oficios a través de los cuales soli-

citaron su cambio de dependencia, fue frecuente que los promotores bilingües colaboraran en los espacios comunitarios y que el resto de los docentes apoyaran a la autoridad formal, situación que se explica por los beneficios que implicaban las relaciones sociales con los sectores privilegiados que a su vez ocuparon los espacios económicamente favorecidos. Otro aspecto que resulta interesante subrayar, es que el proceso de modernización puesto en marcha por el indigenismo, aprovechó las estructuras de organización política informal para materializarse, particularmente lo que se denominó *tequio* y que autores como Aguirre³³ señalaron como un factor de atraso en las comunidades. Se hace referencia a la construcción de la infraestructura moderna, específicamente carreteras, sustentados en el trabajo comunitario y gratuito. La conjugación de los elementos formales e informales de lo político, también se observó en el nivel religioso; era durante las ceremonias indígenas que se tomaban las decisiones político administrativas del municipio mediante la elección de las autoridades oficiales.

Atendiendo este panorama se comprende la dificultad que tuvieron los integrantes de las localidades para alcanzar un grado mayor dentro de la estructura administrativa, el tiempo invertido en las obras municipales o federales, impidieron el mejoramiento de sus espacios e incluso interfirieron en su labores de subsistencia. En conjunto, este contexto desmitifica la idea de aislamiento y estaticidad con la que se caracterizó a las poblaciones indígenas, por el contrario muestra los conflictos en las unidades menores de administración, así como los actores y las redes que se construyeron tanto al interior como hacia las dimensiones mayores de organización. Situación modificada durante la década de 1970 cuando la población optó por la vía armada para transformar sus condiciones de vida y por el terrorismo de Estado implementado como respuesta ante el descontento social.

33 Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*

La intermediación política en contextos de guerrilla, comunismo y terrorismo de Estado

Ocurre que si el análisis de la relación Estado-localidad durante las décadas de 1950 y 1960 se orientó hacia el debate sobre la incorporación de la población indígena a la “sociedad mayor”; en la década siguiente, los factores que vincularon la relación de las instancias federales y municipales estuvieron enmarcados en lógicas de violencia. Algunas especificidades pueden señalarse para la región Montaña.

Como primer elemento, valdría recordar la división regional del estado de Guerrero, debido a que la experiencia armada protagonizada por los profesores Lucio Cabañas y Genaro Vázquez, tuvo como escenario de expresión a la región Costa Grande; la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria (ACNR) y el Partido de los Pobres (PDLP) no solo se convirtieron en un referente del movimiento guerrillero nacional, sino que se constituyeron en el justificante idóneo para la intervención militar del Estado. Estos grupos de autodefensa, se insertaron en un ámbito internacional caracterizado por la presencia guerrillera en Latinoamérica y África, además con el triunfo de la Revolución Cubana que, por un lado, confirmó a la vía armada como una estrategia factible para la toma del poder político³⁴ y, por el otro, suscitó el temor entre las élites globales que la percibieron como una amenaza y, en respuesta, implementaron una política de contrainsurgencia a lo largo del continente americano. A nivel nacional, el movimiento armado de Guerrero se vinculó con la aspiración generalizada de estudiantes, obreros, campesinos y profesionistas de lograr la democratización de la vida política y económica del país.³⁵

La bibliografía que aborda este proceso es extensa, para los fines del presente, se considera necesario señalar los as-

34 Abel Barrera Hernández y Sergio Sarmiento “De la montaña roja a la policía comunitaria” en Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte (eds) *Movimientos armados en México siglo XX*, Zamora, Colmich, CIESAS, vol. III, 2006.

35 Armando Bartra Verges, *Guerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, México, Era, 2000.

pectos referidos a la intermediación. En ese sentido, destaca la observación desarrollada por Vázquez en torno al cacique capitalista. La conclusión que el examen elaborado por sectores de izquierda arrojó de la estructura caciquil fue la reducción del fenómeno a un proceso caduco que interfirió con el desarrollo económico del país, por ende su erradicación se concebía necesaria para alcanzar un sistema democrático al interior de las localidades. En palabras del líder:

El resultado de semejante concepción para la izquierda en su complicidad con el sistema, al no identificar al cacique con el capitalismo, llama a luchar contra los “residuos feudales” y en la práctica a favor de un desarrollo capitalista supuestamente democrático. La ACG, en cambio, identifica claramente el centro del poder capitalista rural en el cacique y, por tanto, se enfrenta abiertamente al capitalismo.³⁶

Otro aporte derivado de los análisis efectuados por Vázquez y Cabañas consiste en la denuncia contra la extracción irracional de bienes naturales —particularmente forestales y minerales— y las condiciones de vida de los pobladores dentro de las estructuras caciquiles. Si bien, el panorama fue compartido a lo largo del estado, ciertas especificidades explican el por qué la región de la Montaña no se insertó completamente en la dinámica armada.

Entre las interpretaciones que esclarecen este hecho, se encuentran las vinculadas con las condiciones fisiográficas del estado, específicamente las que intermedian entre la región de la Costa Grande y la Montaña, en este espacio, denominado Costa Chica, el paisaje se encuentra caracterizado por amplias extensiones de llanura y zonas costeras, estas condiciones fueron poco propicias para la seguridad y el establecimiento de células armadas imposibilitando su expansión hacia otras geografías. Por otro lado, se encuentran las narrativas tendientes a la recuperación de la memoria, así, algunos investigadores y

36 Alberto Guillermo López Limón, *¡Comandante Genaro Vázquez Rojas: presente!*, México, Editorial Brigada Roja, 2012, p. 44 [en línea].

militantes³⁷ han preferido difundir la vía democrática a través de la cual los pobladores intentaron transformar sus condiciones de vida, se hace referencia al periodo gubernamental de izquierda desarrollado en el municipio de Alcozauca durante la década de 1980.

Dos circunstancias posibilitan comprender la opacidad con la que se ha tratado la presencia de actores armados en la Montaña: en primer lugar, se encuentra el estereotipo construido en torno a los guerrerenses por su temperamento violento; de tal forma, visibilizar la participación electoral que le otorgó el triunfo al Partido Comunista (PC) en el estado, evidencia la postura pacífica a través de la cual las comunidades incidieron políticamente en el territorio; en segundo, se menciona la política contrainsurgente que derivó en una grave violación a los derechos humanos por parte del ejército. La persecución de grupos guerrilleros y de simpatizantes de izquierda a lo largo del estado, tuvo como consecuencia la imposición de un panorama de terror expresado en prácticas como la tortura y abuso sexual, en asesinatos extrajudiciales así como en desapariciones y desplazamientos forzados, razones vitales para negar cualquier conexión con estos actores. Lo cierto, es que en la región Montaña existieron núcleos armados vinculados a la ACNR y al PDLP; Sarmiento³⁸ documentó la presencia de bases de apoyo en los municipios de Olinalá, Tlapa y Huamuxtitlán, señaló la relación entre el magisterio y Carmelo Cortés —integrante del PDLP y fundador de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR)— y el trabajo de convencimiento que efectuó en la región en torno a la opción de las armas. Por su parte, López³⁹ elucidó la incorporación de los habitantes de los municipios: San Luis Acatlán —lugar de nacimiento de Genaro Vázquez—, Tlacoapa, Malinaltepec y Azoyú al proceso cívico estatal, a través de la movilización que enar-

37 Abel, Barrera Hernández y Sergio Sarmiento, *op. cit.*

38 Sergio Sarmiento Silva, “Alcozauca: entre la resistencia y la esperanza. Contribución de los actores sociales y políticos del cambio democrático en Guerrero. Los ensayos de gobierno de la izquierda y la construcción de ciudadanías”, tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, México, FCPyS UNAM, 2010.

39 Alberto López, *op. cit.*

bolaron en contra de las prácticas de usura e intermediación detentadas por los caciques de estas localidades, a decir del autor la presencia de estos grupos en la región se mantuvo hasta el año de 1974. Dato relevante del contexto, radica en el papel de mediadores que ejercieron los guerrilleros, éste consistió en la intervención a la solución de conflictos vinculados con la delimitación territorial y delitos como robo y al alcoholismo.

La introducción de un ideario de izquierda al interior de la Montaña, no se inauguró con el movimiento armado de los años setenta, su precedente se ubica en el marco del programa de educación socialista impulsado por Lázaro Cárdenas en 1940. El magisterio ha sido uno de los principales promotores de esta ideología, su papel como intermediario cultural y político, ha posibilitado la concreción de múltiples proyectos con este carácter, entre ellos el triunfo del PC a la alcaldía de Alcozauca. Diversos elementos se conjugaron para esta victoria, en lo correspondiente al ámbito nacional se puede mencionar la coyuntura que en 1977 la Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales (LOPPE) propició a la disidencia política. Producto del incremento de organizaciones armadas a lo largo del país, de la inestabilidad económica y de un descontento generalizado debido a la represión gubernamental, la administración de José López Portillo impulsó esta reforma tendiente a abrir los canales democráticos de participación, a través del registro oficial de aquellos partidos que operaban desde la clandestinidad. Tal fue la situación del PC que durante la década de los setenta realizó una serie de transformaciones a su estructura que lo llevó a optar por la legalidad e incorporarse al proceso democrático formal; además, la coyuntura electoral derivó en un reforzamiento de las bases de apoyo partidario en las municipalidades, para el caso de este partido se puede señalar a un intermediario emblemático de la Montaña: Othón Salazar Ramírez.⁴⁰

Su rol como mediador se visibilizó a través de la incorporación del profesorado de la región al Movimiento Revolucionario

40 Sergio Sarmiento, *op. cit.*

nario Magisterial que en 1958 se sumó a la protesta nacional por la mejora de los derechos laborales de los trabajadores. Fueron las condiciones económicas del magisterio las que posibilitaron la difusión de un ideario de izquierda. Acontecimiento que se explica por la segregación socioespacial en Alcozauca. Como se mencionó previamente, la pugna entre el magisterio estatal y los promotores bilingües consistió en la diferencia de privilegios que detentaron los primeros, esta situación se trasladó a los dirigentes políticos y a los agentes con elevada capacidad económica, quienes se conformaron como el núcleo de poder al interior de la región. Tres ejes aglutinaron a estos actores: su origen mestizo, su afiliación al partido del Estado y su concentración en la cabecera municipal. Así, la presencia del PC en Alcozauca se concibió como la coyuntura que podría transformar el orden del municipio, esta posibilidad fue aprovechada por el magisterio local y por la población indígena quienes vieron la oportunidad de acceder a espacios de poder previamente negados.⁴¹

La estrategia que le otorgó el triunfo al comunismo en Alcozauca consistió en la campaña llevada a cabo en los espacios con menor jerarquía en el municipio, la labor del magisterio simpatizante con el PC consistió en convencer a la población, mayoritariamente na savi, de votar por la izquierda; se prometió una mejora en las condiciones económicas de las comunidades a través de un reparto justo de los bienes recibidos por la alcaldía. Destaca del proceso, el sentimiento de representación política que por vez primera percibió la población al escuchar en su lugar de origen y en su idioma los discursos de los aspirantes al poder político; los candidatos del PC fueron los primeros en recorrer las localidades para exponer su proyecto, la labor de traducción correspondió al magisterio.

La gestión del PC en Alcozauca fue la primera mediación política formal que propuso una transformación a la estructura de marginación que imperaba a lo largo del estado. A ni-

41 *Ibid.*

vel nacional la idea de un gobierno comunista generó amplias expectativas que implicaron el ingreso de actores ajenos a la Montaña, entre ellos: los académicos que conformaron el Programa de Aprovechamiento Integral de los Recursos (PAIR); actores vinculados con la teología de la liberación; además de organizaciones de la sociedad civil vinculadas con el partido oficial como Antorcha Campesina. Estos grupos, aunados a los mediadores políticos tradicionales: magisterio, representantes de partidos y jóvenes migrantes del municipio, imprimieron dinámicas novedosas de intermediación equiparables con el asistencialismo que marcó la década de los noventa. No obstante, el entusiasmo derivado del cambio de gobierno fue disminuyendo durante los diez años de su gestión, entre otros elementos por: la nula experiencia administrativa del PC, manifestada en un abandono de los comités centrales al gobierno local; la escasa vinculación de los alcaldes con una ideología de izquierda que derivó en la implementación de prácticas idénticas a las de gestiones anteriores; y más relevante, la estructura de poder no experimentó ninguna modificación, si bien existió una renovación de la dirigencia política, la segregación socioeconómica y racista permaneció, afectando directamente a la población indígena.⁴²

De ayuda internacional, desarrollo, asociaciones civiles y organismos no gubernamentales

La década de 1990 fue el escenario de convergencia y enunciación de exigencias que para algunos sectores de la sociedad resultaron novedosas, no obstante, los movimientos asociados con la identidad étnica o de género; las acciones por la defensa al entorno natural; y las organizaciones que abogaron por el derecho a la libertad sexual, se han encontrado históricamente en la agenda política de sus protagonistas. Estas masivas protestas, se enmarcaron en la tendiente mundialización de los ámbitos político y cultural, así como en la consolida-

⁴² Sergio Sarmiento, *op. cit.*

ción de un sistema económico neoliberal y en una vertiginosa transformación científico-tecnológica. Las herramientas para el análisis de estos fenómenos quedaron rebasadas ante tales expresiones; en lo referente a la intermediación política, la conexión entre los ámbitos local-nacional e internacional derivó en una diversificación de actores, lenguajes y escenarios que requirieron la innovación de sus postulados.

Para el propósito del artículo, cabe señalar las aportaciones compiladas por Mosse y Lewis⁴³ referentes a los procesos de mediación y traducción en el contexto de cooperación y ayuda para el desarrollo. El orden político, económico y cultural de fin de siglo, implicó una acelerada interacción entre los diferentes niveles de articulación social; esto conllevó a una proliferación de canales de intermediación enfocados en la conexión de un escenario intercultural y por ende de racionalidades distintas que involucró actores en esferas económicas, identitarias y con intenciones diferenciadas, todo enmarcado en las especificidades jurídico-económicas de la administración Estado-nacional.

Dentro de este contexto, la antropología adquirió un rol protagónico, debido al papel desarrollado por sus profesionales al interior de las instituciones para el desarrollo. Esta situación requirió la profundización de los postulados orientados a la mediación, que transitaron de un enfoque centrado en la agencia de los actores y de las vías utilizadas para concretar la articulación de realidades contrapuestas, a otro que ponderó el análisis de la red de actores que intervienen en la cadena de intermediación, a través del estudio de los contenidos e intereses que se traducen en su interior y posibilitan su concreción. El concepto de traducción propuesto por Bruno Latour⁴⁴ se ha retomado en estas investigaciones, para aclarar como en racionalidades distintas, en las que intervienen múltiples objetivos, lenguajes, discursos, recursos y materiales, los actores establecen interpretaciones y producen significados

43 David Lewis y David Mosse, *Development brokers and translators: the ethnography of aid and agencies*, s/l, Kumarian Press, 2006.

44 *Ibid.*

que posibilitan la materialización de las lógicas del desarrollo, en síntesis: “la traducción es la mutua imbricación de intereses que producen realidades”.⁴⁵

Otro aporte que se desprende del estudio, radica en el cuestionamiento al concepto *interface*⁴⁶ o a lo que en este trabajo se ha denominado nivel de articulación; en el sentido en que si bien la intermediación es necesaria para conectar realidades contrapuestas, el foco de atención debe girar en torno a lo que propicia que en espacios tan heterogéneos, dentro de los que la agencia de los individuos se manifiesta a partir de la consecución de sus propios intereses, se lleve a cabo una interconexión y no una fragmentación de realidades. Ejemplo de esto lo constituye el enfoque crítico y deconstructivista de la antropología que señala el carácter impositivo e intervencionista de los programas de desarrollo dentro de las decisiones político-económicas de los países. En efecto, numerosas investigaciones han mostrado los impactos negativos de estos programas en materia de autonomía, no obstante y de acuerdo con Mosse y Lewis,⁴⁷ la dicotomía que establece: países occidentales donadores y por tanto ejecutores de agendas político-económicas particulares, frente a los países del, mal llamado, tercer mundo, como receptores y agentes pasivos de fondos y programas, resulta insuficiente a la comprensión del fenómeno. Baste señalar que son los consumidores de estos programas, quienes a través de la negociación de sus objetivos personales posibilitan la materialización de las políticas públicas del desarrollo.

La Montaña de Guerrero no quedó exenta de este panorama, la introducción de programas de desarrollo, localmente conocidos como “ayudas” o “apoyos” generaron implicaciones tan relevantes que derivaron en la transformación geopolítica de la región y de acuerdo con Dehouve “a partir de los noventa [...] la lucha por los recursos financieros ha sustituido

45 Traducción propia, *Ibid.*, p. 13.

46 *Ibid.*, p. 10.

47 *Ibid.*

o por lo menos desplazado a la lucha por la tierra”.⁴⁸ Una comprensión integral del proceso requiere incorporar las consecuencias producto de la violencia experimentada en el estado desde el año de 1970.

De esta manera, se explica que las inversiones dirigidas a la erradicación de la pobreza extrema en Guerrero, se hayan otorgado paralelamente a la expansión de los movimientos armados. El incremento de este financiamiento y de la presencia de dependencias gubernamentales, como la Procuraduría Social de la Montaña para Asuntos Indígenas o la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo), se observó durante la década de los ochenta. El propósito que la narrativa oficial asignó a este financiamiento, radicó en una supuesta solución a las condiciones de marginación en que se encontraron las poblaciones indígenas del estado, a través de la modernización de la infraestructura y de la introducción de servicios de salud y educativos. No obstante, el trasfondo que acompañó a esta derrama económica consistió en la desmovilización y despolitización de la población por medio de recursos monetarios, para evitar de esta manera su adhesión a la lucha armada o el triunfo del comunismo en otros municipios.⁴⁹

La acentuación de dicha estrategia se expresó en la década de 1990 a través de proyectos como: el Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol), Programas de Apoyos Directos al Campo (Procampo) y el Programa de Educación Salud y Alimentación (Progres), en el primero el reparto financiero se realizó a través de las alcaldías para su posterior distribución en comisarías y delegaciones; en el caso del segundo y tercero, la ayuda se entregó de manera individual. Aunado a ello, se encontró la modificación legal que promovió la remuneración de cargos que previamente se realizaban de manera gratuita, entre otros: alcaldes, síndicos y policías. El monto destinado para el desarrollo social de los municipios ascendió a un millón de pesos, cantidad nunca antes percibida en estos espa-

48 Danièle Dehouve, *op. cit.*, p. 267.

49 Abel Barrera y Sergio Sarmiento, *op. cit.*

cios.⁵⁰ Sumado a estas modificaciones, se encuentran el auge del multipartidismo y la aparición de organizaciones autodenominadas de la sociedad civil y ONG como son: el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena Negra y Popular; el Frente de Defensa Popular; el Consejo de Autoridades Indígenas y el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan (CDHM Tlachinollan).

En conjunto, este escenario generó importantes consecuencias en materia de intermediación política. En primera instancia, propició la confrontación entre los habitantes de los espacios locales por ocupar los puestos de representación oficial; en segundo lugar, el acceso a los recursos financieros se encontró mediado por los partidos políticos, en ese sentido, la adhesión de la población a los programas de desarrollo dependió de su afiliación partidista y de las redes de poder que facilitarían la ayuda económica, a nivel local esta situación derivó en una grave fragmentación social expresada en conflictos intracomunitarios; la situación con las organizaciones no gubernamentales, de la sociedad civil o independientes, no se diferenció mucho de las anteriores, esto se explica porque el acceso al financiamiento fue controlado por las instancias estatales, en ese sentido, estos organismos se encontraron supeditados a las decisiones provenientes de estructuras mayores, aunado a ello se pueden mencionar el ejercicio de prácticas de carácter asistencialista o clientelar que contribuyeron a la desmovilización política de la sociedad guerrerense.⁵¹

En resumen, el panorama político en la Montaña de Guerrero a final del siglo xx, mostró una compleja trama de intermediación que imbricó actores, intereses y objetivos que se movilaron en torno al financiamiento para el desarrollo. La forma en que se materializó esta ideología atravesó por una cadena de intermediación que incorporó estructuras internacionales que fueron traducidas por mediadores —denominados en este periodo “gestores”—⁵² y materializadas por

50 Danièle Dehouve, *op. cit.*

51 Abel Barrera y Sergio Sarmiento, *op. cit.*

52 Danièle Dehouve, *op. cit.*, p. 167.

agentes sociales que, a través de la relación beneficiario de programas=base de apoyo político, posibilitó la interconexión de realidades heterogéneas. A lo largo del trabajo se ha reiterado la incidencia que el contexto de violencia ha generado sobre los procesos socioeconómicos del estado, la intermediación política ha respondido a este panorama mediante la conformación de organismos tendientes a promover una cultura de los derechos humanos en la Montaña que derivé en el acceso a la justicia y a la reparación de los agravios. A las políticas de contrainsurgencia de la década de los setenta, se sumó la militarización estatal bajo pretexto de la erradicación de cultivos ilícitos y de supuestos brotes guerrilleros producto de la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994. La presencia del ejército en la región, ha significado una grave violación a los derechos humanos de la población.

En este contexto surge el CDHM Tlachinollan con el propósito de erradicar las causas que originan esta violencia, el análisis de su labor, desde una perspectiva de intermediación política, se considera necesario debido a las vetas de investigación que ha generado, entre ellas: se puede cuestionar si existe un carácter reivindicativo de la intermediación política —como el propuesto por Gurza y Zarembeg—.⁵³ Asimismo, el papel de las bases sociales en los procesos de intermediación; hasta el momento se ha observado cómo operan las cadenas de mediación de la estructura superior a la inferior, si bien, estos enfoques reconocen la agencia de las poblaciones en los niveles de articulación menores, no se ha desarrollado como opera el proceso a la inversa, es decir, los elementos simbólicos y materiales que movilizan los intermediados para alcanzar sus objetivos. En suma, estos factores conducen a un interrogante mayor vinculada a la importancia de la mediación política, como el único canal para la conexión entre las estructuras internacionales, nacionales y locales, tomando en cuenta el papel que la autonomía y la autodeterminación han jugado en los procesos de organización política de los pueblos indígenas.

53 Gurza y Zarembeg, *op. cit.*

A manera de conclusión

Este sucinto recorrido por los procesos de intermediación política en la región de la Montaña de Guerrero, ha permitido señalar la vigencia y relevancia que esta práctica posee en el ámbito político del país. Su estudio, no sólo posibilita comprender las conexiones entre las dimensiones macro y micro estructurales, sino que al incorporar el análisis de la agencia individual advierte las especificidades que caracterizan al proceso. El estudio de los flujos de mediación, respecto a los contenidos, a las traducciones, a los intereses y a la red de actores que posibilitan su concreción aporta elementos sustanciales en el entendimiento del poder y del sistema político mexicano.

El análisis del proceso en una dimensión temporal, muestra las adaptaciones y la interconexión que el Estado y los actores han desarrollado respecto a las transformaciones globales. Así el estudio de caso de la Montaña de Guerrero, ha mostrado la trayectoria del orden político mexicano que ha transitado de una red de negociaciones locales de poder, que otorgaron la pauta para calificar la estructura política estatal como clientelista, a una de carácter asistencialista fundamentada en los programas de desarrollo social acorde con los proyectos de ayuda internacional. Este panorama, se ha nutrido de una compleja imbricación de actores e intereses que no sólo ha posibilitado su concreción, sino que ha enfatizado las incongruencias entre los discursos oficiales de lo político y el ejercicio del poder, la misma situación puede mencionarse respecto a las bases sociales. Los proyectos reivindicativos o de izquierda en la Montaña, mostraron su incapacidad para realizar una transformación estructural de las condiciones de marginación experimentadas por los habitantes, por el contrario, visibilizaron las estrategias que posibilitaron movilizar sus intereses dentro de las cadenas de intermediación. En igual orden de ideas, se encuentra la población intermediada, que ha respondido de acuerdo con la valoración de sus objetivos a los procesos de mediación, en ocasiones materializándolos

a través del consumo de los programas de desarrollo, u obstaculizándolos mediante la confrontación directa con los sectores gubernamentales.

En ese sentido, se coincide con lo argumentado por Mosse y Lewis, respecto al sentido dicotómico que han adquirido los procesos de intermediación, en cuanto a sus correctas o perjudiciales prácticas o al carácter pasivo o impositivo de los actores que intervienen en el proceso. Por el contrario, la profundización de las relaciones entre lo internacional, lo nacional y lo comunitario, a partir de un enfoque de intermediación política, debe abordarse incorporando el conjunto de elementos —materiales y simbólicos— que se encuentran en juego para su concreción, esto permitirá tener un acercamiento a la realidad del fenómeno y no a los supuestos que orbitan en los polos de la estructura.

Finalmente, se ha observado, que los estudios en torno a la mediación han colocado el centro de atención en la relación vertical que descende de las estructuras mayores de organización política hacia las bases de la misma. En este trabajo, se propone un cambio de enfoque que tienda a enfatizar el proceso de manera inversa, es decir, puntualizar la agencia de las bases sociales a través del análisis del ascenso de sus demandas e intereses dentro de la estructura de intermediación. Atendiendo el panorama global de la actualidad, se considera pertinente observar este proceso ante los retos políticos y económicos que representa el afianzamiento de un modelo económico sustentado en el extractivismo.

Fuentes consultadas

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, FCE, 1996.
- Barrera Hernández, Abel y Sergio Sarmiento, “De la montaña roja a la policía comunitaria” en Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte (eds) *Movimientos armados en México siglo XX*, Zamora, Colmich, CIESAS, vol III, 2006.
- Bartra Verges, Armando, *Guerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, México, Era, 2000.
- De la Peña, Guillermo, “Poder local, poder regional, perspectivas socioantropológicas” en Padua, Jorge y Alain Vennehp (comp), *Poder local, poder regional*, México, Colmex-CEMCA, pp. 27-56.
- Dehouve, Danièle, *Ensayo de geopolítica indígena*, México, CIESAS, 2001.
- Filgueira, Carlos H, “Mediación política y apertura democrática en el Uruguay” en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 47, núm. 2, México, UNAM, abril-junio, 1985, p. 54.
- González Vargas, Pablo, *Lealtades de la sumisión. Caciquismo*, México, El Colegio de Michoacán, 1993.
- Gurza Lavalle, Adrián y Gisela Zaremborg, “Más allá de la representación y el clientelismo hacia un lenguaje de la intermediación política” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 221, mayo agosto 2014 México, UNAM, Nueva Época, pp.19-50.
- INEGI, *Atlas ejidal del estado de Guerrero. Encuesta Nacional Agropecuaria Ejidal, 1988*, México, 1990, disponible en http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/historicos/1329/702825112479/702825112479_1.pdf#2,{%22name%22:%22Fit%22}].
- Lewis, David y David Mosse, *Development brokers and translators: the ethnography of aid and agencies*, s/l, Kumarian Press, 2006.
- López Limón, Alberto Guillermo, *¡Comandante Genaro Vázquez Rojas: presente!*, México, Editorial Brigada Roja, 2012, p. 44, disponible en <https://ernesto147.files.wordpress.com/2012/02/comandante-genaro-vc3a1zquez-rojas.pdf> (consultado el 20 de septiembre de 2019).

- Medina Hernández, Andrés, “La región de refugio reconsiderada” en *Jornadas de homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1988.
- Muñoz, Maurilio, *Mixteca, Nahuatl, Tlapaneca*, México, INI, 1963.
- Paré, Luisa, “Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla” en Roger Bartra, *et al*, *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, IIS-UNAM/Siglo XXI, 1975.
- Pineda, Luz Olivia, *Caciques culturales (el caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas)*, México, Costa-Amic, 1993.
- Rodríguez Castillo, Luis, “Antropología del poder y la política en México” en *Gazeta de Antropología*, 2010, 26 (2), disponible en https://www.ugr.es/~pwlac/G26_30Luis_Rodriguez_Castillo.html.
- Salmerón Castro, Fernando I, “Caciques una revisión teórica sobre el control político local” en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 30, núm. 117-8, México, jul-dic 1984.
- Sarmiento Silva, Sergio, “Alcozauca: entre la resistencia y la esperanza. Contribución de los actores sociales y políticos del cambio democrático en Guerrero. Los ensayos de gobierno de la izquierda y la construcción de ciudadanías”, tesis de doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, México, FCPyS UNAM, 2010.
- Wolf, Eric, “Aspects of Group Relations in a Complex Society: México” en *American Anthropologist*, New Series, vol. 58, núm. 6, dic., 1956.

Disputas y emergencias



Del Estado pluricultural y multiétnico al Estado plurinacional e intercultural: el proceso de transformación de las políticas indigenistas a las políticas indianistas de los pueblos y nacionalidades indígenas ecuatorianas (1979-2020)

Fernando García Serrano

Resumen: Este trabajo intenta documentar etnográficamente los procesos de lucha que han marcado la relación entre el movimiento indígena ecuatoriano y el Estado durante las seis últimas décadas a través de cuatro importantes procesos: la crisis y el abandono de las políticas indigenistas (décadas de los setentas y ochentas), las grandes movilizaciones indígenas nacionales (década de los noventa) las reformas constitucionales (1998-2008) y la construcción del Estado plurinacional e intercultural (2008-2020). Todo este proceso muestra el paso de un Estado de inspiración indigenista a otro de carácter indianista e intenta, en cada uno de los procesos antes señalados, analizar el contexto nacional, los contenidos políticos y económicos, la propuesta ideológica y las políticas públicas de cada uno de ellos.

Palabras clave: indigenismo, indianismo, Ecuador, relación Estado-movimientos indígenas

En el contexto latinoamericano, las nacionalidades y pueblos indígenas ecuatorianos han sido un referente importante en los últimos cuarenta años, se trata de un sector social, que si bien no constituye la mayoría de la población si forma parte de una minoría significativa y ha sido protagonista clave en su

conversión de actor social a actor político, y en esa medida la comparación con los pueblos indígenas en condiciones similares de otros países, en especial México, Guatemala, Perú y Bolivia, puede dar luces sobre uno de los retos pendientes, en especial en la construcción de un Estado plurinacional e intercultural que permita no solo el reconocimiento cultural de estos pueblos sino también su participación definitiva en las estructuras de poder económico y político de cada país.

Este trabajo intenta documentar etnográficamente los procesos de lucha que han marcado la relación entre el movimiento indígena y el Estado a través de cuatro importantes procesos: la crisis y el abandono de las políticas indigenistas (décadas de los setenta y ochenta), las grandes movilizaciones indígenas nacionales (década de los noventa) las reformas constitucionales (1998-2008) y la construcción del Estado plurinacional e intercultural (2008-2020).

La propuesta indigenista

El particularismo histórico o relativismo cultural, planteado por Franz Boas como corriente de pensamiento dentro de la antropología a inicios del siglo XX, especialmente desde su cátedra de la Universidad de Columbia en New York, sostenía que no se debía hablar de cultura en singular, sino de culturas en plural ya que todas ellas eran diferentes y que no podían medirse con un patrón único de desarrollo.

Esta propuesta surgida como respuesta al darwinismo social y al racismo de fines del siglo XIX establecía que las diferencias culturales no se explicaban por razones de pertenencia racial o por herencia biológica sino por una singular visión del mundo que posee cada cultura. Igualmente importante es el aporte de Boas y sus discípulos norteamericanos con la incorporación de la práctica de “trabajo de campo” que van a instaurar en sus diversas investigaciones.¹

1 A la par de las investigaciones de Boas, Bronislaw Malinowski desarrollaba su propia tradición de trabajo de campo en las lejanas islas del Pacífico Occidental, privilegiando más al observador que al observado.

Se debe reconocer la influencia en la antropología entre guerras de la propuesta boasiana y, en el caso de América Latina, conviene examinar su presencia por lo menos en dos sentidos. El primero, en la formación de los primeros antropólogos mexicanos en la Universidad de Columbia, en especial de Manuel Gamio, uno de los propulsores del pensamiento indigenista junto con Alfonso Caso en la segunda década del siglo XX. El segundo, en la importancia de su propuesta metodológica al propiciar un énfasis paralelo entre observador y observado en la construcción etnográfica y que es motivo de reflexión actual en las denominadas autoetnografías² o etnografía colaborativa.³

El aporte de Gamio y Caso puso en debate el tema del indio en la construcción de la nación, plantearon que la solución a la cuestión nacional no se resuelve solamente por la amalgama de razas sino por la mezcla de culturas (la india y la no india), que son vistas como complementarias, sujetas de interpenetración e intercambio para reducir poco a poco sus diferencias, hasta el momento que formen una sola y misma cultura.⁴ Se trata de un pensamiento indigenista culturalista que nace históricamente ligado a la revolución mexicana de 1910, pero que no acaba de romper sus lazos con el positivismo del siglo anterior al mantener al mestizaje como alternativa, aunque su concepción se modifica. No hay que olvidar que la propuesta indigenista va a ejercer una influencia determinante en la concepción, formulación y ejecución de políticas públicas referidas a los pueblos indígenas desde las Naciones Unidas, los organismos interamericanos y los gobiernos nacionales hasta la década de los setenta.

El pensamiento indigenista desde su concepción y luego práctica no fue de ninguna manera la manifestación del pensamiento de los pueblos indígenas, sino una reflexión de los no indígenas (mestizos y criollos) sobre el indio. En este

2 Alcida Rita Ramos, “¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?” en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, ene-dic, 2007, pp. 231-261.

3 Joanne Rappaport, “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración” en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, ene-dic 2007, pp. 197-229.

4 Me refiero al concepto de “aculturación”, planteado por Aguirre Beltrán (1970) en 1958, discípulo de Gamio y Caso.

sentido el desarrollo del pensamiento indigenista culturalista estuvo acompañado del pensamiento indigenista marxista cuyos principales pensadores van a surgir en México y Perú.

El marxismo latinoamericano antes de la revolución rusa de 1917, influenciado por la ideología del socialismo utópico y del anarcosindicalismo, consideraba al indio como un componente indiferenciado de un “pueblo” o de un “proletariado” igualmente oprimido, sin reconocer ningún carácter específico a su situación. El escritor y político peruano, Manuel González Prada fue quien planteó en su obra *Nuestros indios*⁵ que el problema del indio no es un problema racial, tampoco es un problema cultural que encuentre su posible solución en la educación. Para él, se trataba de un problema esencialmente económico y social. Esta posición va a ser retomada por otros dos autores peruanos muy influyentes en su época: José Carlos Mariátegui e Hildebrando Castro Pozo que en sus obras los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*⁶ y *Nuestra comunidad indígena*⁷ van a incorporar dos temas de trascendencia en la antropología latinoamericana, el de la sobrevivencia de la comunidad indígena o ayllu y el concepto de nacionalidad indígena.

Desde México, Vicente Lombardo Toledano, luego de su visita a la Unión Soviética, regresa impresionado por la manera como se resolvió allá el problema de las nacionalidades, e igualmente las compara con las nacionalidades indígenas en su libro *Un viaje al mundo del porvenir*,⁸ en el que plantea que se debe crear grandes centros industriales en las áreas indígenas para explotar los recursos locales lo cual arrancaría a los indios del campo, los proletarizaría y despertaría su conciencia revolucionaria. En otras palabras, a pesar de las evidencias de la realidad mexicana se niega a definir a México como Estado plurinacional.

5 Manuel González Prada, *Nuestros indios*, 1904.

6 José Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Editorial Amauta, 1928.

7 Hildebrando Castro-Pozo, *Nuestra comunidad indígena*, Lima, Editorial El Lucero, 1924.

8 Vicente Lombardo Toledano, *Un viaje al mundo del porvenir*. México DF, Universidad Obrera. 1936.

Hacia finales de los años veinte la Tercera Internacional trata de orientar a los partidos comunistas latinoamericanos en los temas indígenas. Así, en la Conferencia Comunista Latinoamericana celebrada en Buenos Aires en 1929, se examina si en la lucha antiimperialista se debe incluir a las nacionalidades indígenas y la manera de hacerlo. Los dirigentes del entonces Komintern, nacionalistas en alto grado, consideran que el socialismo es el medio más rápido y seguro de construir la nación y por lo tanto consideran que el reconocimiento de las nacionalidades indias, retomando las tesis planteadas por Radek y Rosa Luxemburgo, desembocaría en la creación de Estados burgueses que retrasarían la revolución.

Ante estos antecedentes es indispensable volver la mirada a la realidad ecuatoriana y analizar la influencia del pensamiento indigenista culturalista y marxista en las condiciones locales y en las discusiones antropológicas. Es importante comprender el contexto político e ideológico que vivía el Ecuador a fines del siglo xix e inicios del xx. El hecho más significativo es la emergencia del liberalismo, similar al caso mexicano que se inició años antes con la victoria de Benito Juárez contra el emperador Maximiliano en 1867, que suscitó en el país una lucha armada y luego una lucha por la hegemonía ideológica y económica.

Las conquistas más importantes de la revolución liberal están representadas por el quiebre del predominio político del partido conservador y del clero, la implantación de la educación laica, la libertad de expresión y de cultos y la democratización de la cultura. En ese período surge con fuerza la clase media, ausente hasta entonces de la vida nacional, cuyo sector más ilustrado va a producir los principales ideólogos del liberalismo como doctrina, ya que difícilmente se puede hablar de la presencia de una burguesía local, en el sentido del liberalismo europeo, que lideró el proceso de su conformación.

El positivismo sociológico tuvo en Ecuador a dos escritores representativos: Belisario Quevedo y Alfredo Espinosa Tamayo. Este último con su libro *la Psicología y sociología del*

pueblo ecuatoriano,⁹ constituye la primera obra de la sociología ecuatoriana, muestra las influencias de los padres de la sociología francesa e inglesa, Comte y Spencer, comparable a otras similares en América Latina, Bunge en Argentina, Arguedas en Bolivia y Bulnes en México. Para Espinosa Tamayo “la sociedad se divide en clases que se diferencian por el grado de desarrollo mental, por un lado, los hombres materiales que por su escasa mentalidad no son capaces de captar ideales elevados, el caso del indígena, y el hombre superior, en el que la idea se da junto con una voluntad ajena a entusiasmos pasajeros, una fuerza interior que le impide un ejercicio espasmódico de la misma”.¹⁰

Respecto al pensamiento indigenista culturalista y marxista el iniciador de esta tendencia en el país fue Pío Jaramillo Alvarado (1983), su principal contribución fue su obra publicada en 1922: *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología indoamericana*.¹¹ La posición de Jaramillo plantea la necesidad de incorporar al indio a la nación sin considerar lo que significa y vale su propia cultura con el consejo de la “vuelta a la comunidad” o *ayllu* como la mejor forma de encontrar su unidad social. Además de su influencia en los estudios sociales, la literatura y el arte, ejerció importantes cargos públicos (diputado, senador y ministro de gobierno) que le permitió proponer soluciones en la organización sindical y en la legislación social ecuatoriana.

Durante la década de 1930 a 1940, participó activamente en la aprobación de la legislación social que caracterizó a esa época. En especial durante la Asamblea Constitucional de 1937-1938 y en la dictadura del general Alberto Enríquez Gallo, en 1938, de tendencia izquierdista. Me refiero principalmente a la ley y estatuto jurídico que legalizó las comunas campesinas e indígenas, la ley de matrimonio civil y los códi-

9 Alfredo Espinosa Tamayo, *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*. Quito, Banco Central de Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1979.

10 Arturo Andrés Roig, “Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador” en *Ibid.*, p. 116.

11 Pío Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología indoamericana*. Quito, Corporación Editora Nacional, 1983.

gos de menores y de trabajo. Toda esta legislación reconocía por primera vez una serie de derechos a los sectores populares ecuatorianos, especialmente a obreros, campesinos e indígenas. Es importante observar la participación de intelectuales mexicanos en estos avances, específicamente Vicente Lombardo Toledano en el código del trabajo¹² y Moisés Sáenz en el tema indígena.¹³

En 1938, la octava Conferencia Panamericana realizada en Lima, sugiere enfrentar el problema en la región a través de la confrontación de las experiencias existentes en cada país. A partir de esta iniciativa el gobierno mexicano convoca al I Congreso Indigenista Interamericano que se realizó en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940, con la presencia de dieciocho países del continente. La delegación ecuatoriana al mencionado congreso estuvo presidida por Pío Jaramillo Alvarado.

El congreso examinó la situación del indio y tomó varias decisiones al respecto. Una de las más importantes fue la creación del Instituto Indigenista Interamericano y de institutos en cada país. El primer director de esta nueva organización hasta su muerte en 1960 fue el mexicano Manuel Gamio, quien logró que en 1948 se convierta en una agencia especializada de la Organización de Estados Americanos. Otra decisión significativa fue una serie de medidas concretas para cambiar y abolir la situación de la población indígena, en especial la redistribución de la tierra, la alfabetización y educación, el saneamiento del medio ambiente, la dignificación de la mujer, la protección de la infancia, el desarrollo de la agricultura y el artesanado y el mejoramiento del régimen alimentario, habitacional y de trabajo.

12 Vicente Lombardo Toledano, discípulo de Antonio Caso, aunque luego rompió con él, creó la Confederación de Trabajadores de México (CTM), en 1936 y, en 1938 fue director de la Confederación de Trabajadores de América Latina (CTAL).

13 Moisés Sáenz, discípulo de Gamio, fundó en 1932, la primera Estación Experimental de Incorporación del Indio en Carapan, entre los tarascos de Michoacán, antecedente de los futuros Centros Coordinadores del Instituto Nacional Indigenista. Entre enero de 1934 y enero de 1935 fue embajador de México en Ecuador, lo que le sirvió para conocer el país y escribir el libro *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*, publicado en México por la SEP en 1943.

Los planteamientos del indigenismo culturalista mexicano van a prevalecer en las nuevas políticas asumidas, reflejados en los tres grandes principios que fueron proclamados en el acto final del I Congreso. El primero, que el problema del indio es de interés público y reviste un carácter de urgencia; luego, que el asunto no es de índole racial sino de naturaleza cultural, social y económica; y por último, que los derechos de los indios deben ser protegidos y defendidos en el marco legal nacional y regional.

Bajo estas consideraciones el gobierno ecuatoriano, en 1943, creó el Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE) cuyo primer director fue Jaramillo Alvarado, sus objetivos fueron: “la investigación de la jurisprudencia a favor de los indios, la difusión de la “causa indígena” y la formación de expertos estatales en asuntos indígenas. Su órgano de difusión fue la revista *Atabualpa*”.¹⁴ Sin embargo, su permanencia va a ser perentoria debido a la falta de apoyo gubernamental, a diferencia de México que creó el Instituto Nacional Indigenista en 1948, bajo la dirección de Alfonso Caso, y que se estableció como agencia federal dotada de autonomía financiera y de personalidad jurídica y permanece hasta la actualidad, aunque con nuevo nombre a partir del 2003, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Mark Becker¹⁵ refiriéndose al IIE ratifica su carácter de organización no indígena formado por un grupo de “médicos, economistas, sociólogos y abogados” mestizos, todos hombres de clase alta y media, que no pensaron ni preguntaron que querían los indígenas que para esa misma época formaban parte de un movimiento de lucha y resistencia que va a confluir en la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), en 1944, a propósito del Primer Congreso Ecuatoriano de Indígenas celebrado en Quito en agosto de ese año.

14 Segundo Moreno, *Pensamiento antropológico ecuatoriano*, Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 2006.

15 Mark Becker, “Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y del Instituto Indigenista Ecuatoriano”, en *Iconos*, 27, 2007, p. 136.

Becker crítica las suposiciones de muchos académicos ecuatorianos y ecuatorianistas que consideran a la FEI como una instancia indigenista no estatal, encargada de mediar, expresar y traducir las verdaderas demandas indígenas. Este autor considera que si bien la FEI nace con el auspicio del Partido Comunista del Ecuador (PCE) también formaban parte de él importantes dirigentes indígenas, para él, “el Partido Comunista no formó el movimiento indígena, sino que los dos nacieron de la misma lucha”.¹⁶

La práctica indigenista

La práctica del pensamiento indigenista en América Latina tiene como distintivo esencial el carácter aplicado de las propuestas teóricas hechas, se trataba de traducir a políticas públicas, programas, proyectos y acciones concretas el gran cúmulo de conocimientos generados durante las primeras cuatro décadas del siglo xx. Desde los inicios de la antropología como ciencia se planteó el tema de su aplicación, es decir, el uso de los resultados obtenidos a través del proceso investigativo en la resolución de problemas prácticos, ya sea suministrando información, proponiendo planes de acción o involucrándose en la acción directa.

Muchos de los representantes del indigenismo culturalista mexicano, como se mostró en el acápite anterior, tuvieron y mantuvieron sus vínculos con la academia norteamericana. A partir de esta segunda fase de desarrollo México se va a convertir en el lugar preferido de trabajo de campo de muchos de ellos. Cabe mencionar el caso de Robert Redfield, que conoció a Gamio luego de la revolución de 1910, proveniente de la universidad de Chicago, y de George M. Foster, de la universidad de Berkeley en California.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, p. 139.

¹⁷ En el caso del Perú la relación entre indigenistas peruanos y antropólogos norteamericanos de la Universidad de Cornell puede ser analizada con el proyecto Vicos, iniciado en los Andes peruanos en 1951, con el fin de producir el cambio social y su respectiva ingeniería en condiciones de “laboratorio”.

Ambos hicieron las primeras monografías etnográficas sobre el tema del campesinado, el primero con los trabajos clásicos hechos en Tepoztlán, Morelos en 1930 y Chan Kom, en Yucatán en 1934 y el segundo en Tzintzuntzan, Michoacán. Su interés por las sociedades campesinas estuvo unido al tema del cambio social, proveniente del proceso de urbanización de las sociedades complejas que de alguna manera preocupaba también a los pensadores del indigenismo culturalista.

El período de 1925 a 1960 en el Ecuador se caracterizó por atravesar dos etapas claramente definidas. La primera de 1925 a 1948 se inicia con la revolución juliana a través de un golpe de Estado de los mandos medios militares que rompió con el régimen oligárquico liberal al cual le sucedieron veintidós cambios de gobierno entre presidentes, encargados del poder y dictadores. Además de la realización de cuatro asambleas nacionales que pugnaron por poner las bases de una verdadera democracia en el país. Luego de la depresión económica mundial de 1930 surgen nuevos actores políticos en el país: los partidos de izquierda, los obreros, los campesinos y los indios, acompañados de una importante jurisprudencia que les reconoció sus derechos como ciudadanos y ecuatorianos.

La segunda etapa de 1948 a 1960 caracterizada por doce años de estabilidad política a través de tres gobiernos sucesivos, luego de la pérdida de territorio en 1941 por la confrontación armada con el Perú y de la asamblea constituyente multclasista de 1944, se inició en el país un proceso de institucionalización del Estado caracterizado por una estabilidad económica temporal debido al auge bananero y por la emergencia de políticas públicas sociales y culturales de mediano plazo.

Mientras tanto en México, la creación del Instituto Nacional Indigenista (INI), en 1948, bajo la dirección de Alfonso Caso, va a convertirse en el punto de referencia práctica en América Latina del indigenismo culturalista auspiciado y financiado por el Estado. En especial la creación de los centros coordinadores indigenistas, iniciados en Chiapas en 1951, una versión de misiones culturales dirigidos por un antropólogo más un equipo interdisciplinar de médicos, técnicos agrope-

cuarios, educadores, abogados y comunicadores que incidieron en cinco grandes campos de intervención: salud, agricultura, educación, asuntos jurídicos y comunicación.

Un autor que tuvo mucha incidencia en México y en Ecuador, a través de sus discípulos, fue Gonzalo Aguirre Beltrán, un médico de profesión que luego estudió antropología, su obra más relevante fue *Regiones de refugio* publicada tardíamente en 1967, la cual plantea la existencia de un proceso “dominical” de dependencia y dominio que une a los indígenas con los mestizos en aquellos espacios de relación social que son las “regiones de refugio”.

Es necesario detenerse en la versión de mestizaje, planteada por Stutzman,¹⁸ como “una ideología todo inclusiva de la exclusión”, cuando estudió el caso de los afroandinos ecuatorianos. Entendida como una ideología universalista e incluyente pues no niega al derecho a pertenecer a la nación a ningún grupo étnico, más bien invita a que todos se vuelvan mestizos dentro de los patrones culturales eurocentristas que buscan el progresivo blanqueamiento cultural y fenotípico de la población.

En América del Sur, los países que no poseían los mismos recursos humanos y económicos del Estado mexicano tuvieron que acudir a la cooperación multilateral para poner en práctica la política indigenista acordada en el I Congreso Indigenista Interamericano de 1940. Las Naciones Unidas en un esfuerzo interagencial con los gobiernos de Bolivia, Ecuador y Perú en primera instancia y en una segunda con Colombia, Chile, Argentina y Venezuela, pusieron en marcha la Misión Andina en 1953, concentrada en áreas de población indígena con un claro enfoque de desarrollo comunitario como modelo de integración y modernización de los productores rurales de países en “vías de desarrollo”.

La Misión Andina del Ecuador iniciada en 1954 y cerrada en 1972, luego de ser nacionalizada en 1964, tuvo dos etapas

18 Ronald Stutzman, “El mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion”, in Norman Whitten, Jr (ed). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana, Chicago, London, University of Illinois Press, 1981, pp. 45-94.

de ejecución, una primera de proyectos pilotos en Otavalo, provincia de Imbabura y en el área cercana a Riobamba, provincia de Chimborazo, de muy pocos logros, según lo constató el evaluador del Instituto Indigenista Interamericano, el antropólogo español exiliado en México Juan Comas,¹⁹ y una segunda, a partir de 1959, que incorporó a seis provincias más. Iguales labores de evaluación cumplieron más adelante los antropólogos A. D. Marroquín, Alfonso Villa Rojas y el mismísimo Gonzalo Aguirre Beltrán.

En este período se inicia la relación de profesionales ecuatorianos con la escuela indigenista mexicana. Uno de los primeros fue Gonzalo Rubio Orbe, discípulo de Pío Jaramillo Alvarado, maestro de vocación y formación, autor en 1956 de una de las primeras etnografías sobre una comunidad indígena y mestiza cercana a la ciudad de Otavalo, denominada *Punyaró. Estudio de antropología social y cultural de una comunidad indígena y mestiza de Ecuador*,²⁰ trabajo basado en un trabajo de campo de seis meses con la utilización de los métodos investigativos desarrollados por la antropología. Aunque no realizó estudios antropológicos en México, recibió la influencia de los ideólogos del indigenismo, hasta el punto de convertirse en el director del Instituto Indigenista Interamericano de 1971 a 1977. Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera formaron una pareja de investigadores preocupados del tema de la diversidad cultural del país. Aunque ninguno fue antropólogo de carrera, el primero hizo estudios de maestría en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), entre 1958 y 1962. Discípulos de Jaramillo Alvarado y del etnólogo francés Paul Rivet fueron autores de una copiosa obra sobre tópicos indígenas, afroecuatorianos y mestizos. Alfredo Costales fue el último director de Misión Andina del Ecuador hasta su cierre en 1974. Los dos autores formaron parte del grupo fundador del Instituto Ecuatoriano de Antropología y

19 Víctor Bretón Solo de Zaldívar, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos: ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*, Quito: FLACSO Sede Ecuador, Universitat de Lleida, GIEDEM. 2001.

20 Gonzalo Rubio Orbe, *Punyaró*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana. 1956.

Geografía (IEAG), creado en 1950, en sustitución del mencionado IIE iniciado en 1943, y que también tuvo una vida corta al desaparecer en 1974.

Aníbal Buitrón es considerado el primer antropólogo ecuatoriano de carrera, en 1945 se doctoró en la universidad de Chicago, e inició junto con su esposa Bárbara Salisbury, también antropóloga, investigaciones sobre la zona de Otavalo. Su obra más representativa fue la que escribió con su colega John Collier Jr. en 1949, denominada: *El valle del amanecer*,²¹ publicado por la universidad de Chicago. Buitrón fue funcionario y consultor internacional de Naciones Unidas por muchos años e impulsor de la política de desarrollo de la comunidad, además de académico de algunas universidades norteamericanas.

Para cerrar este período dos antropólogos ecuatorianos hicieron sus estudios en la ENAH, se trata de Hugo Burgos y Gladys Villavicencio, que con sus respectivas obras: *Relaciones interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*²² y *Relaciones interétnicas en Otavalo-Ecuador. ¿Una nacionalidad india en formación?*²³ publicadas por el Instituto Indigenista Interamericano intentaron aplicar en el país las categorías propuestas por Aguirre Beltrán para el caso de México sobre regiones de refugio, desarrollo de la comunidad y proceso dominical.

A manera de conclusión, según Chávez: “Las políticas indigenistas de los años 60 y 70, pusieron énfasis en dos aspectos: uno práctico, reflejado en programas de desarrollo regional, aplicados simultáneamente a nivel comunal; otro teórico, con el estudio de la naturaleza de las relaciones interétnicas que resalten las asimetrías originarias que afectaban a muchas de las comunidades indígenas”.²⁴ Los estudios étnicos iniciados en esta época en la antropología ecuatoriana se van a ver

21 Aníbal Buitrón, *El Valle del Amanecer*. Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología. 1971.

22 Hugo Burgos, *Relaciones interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. México DF, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.

23 Gladys Villavicencio, *Relaciones interétnicas en Otavalo-Ecuador. ¿Una nacionalidad india en formación?* México DF, Instituto Indigenista Interamericano, 1973

24 Gina Chávez. “A los 35 años de relaciones interétnicas en Riobamba”, en *Ecuador Debate*, núm. 67, CAAP, 2006, pp. 160-172.

eclipsados por los estudios de inspiración marxista que van a dejar de lado el tema étnico hasta que nuevamente van a ser asumidos por la emergencia política del movimiento indígena en los inicios de la década de los noventa en un nuevo contexto y con influencias teóricas diferentes.

En Ecuador, aunque si hubo pensadores indigenistas, el Estado no desarrolló una política pública e institucionalidad propia, apoyó el desarrollo de un programa con su financiamiento parcial conjuntamente con la cooperación internacional, pero que no tuvo los recursos económicos ni la decisión política necesaria para mantenerlo en el tiempo.

El indianismo. Las grandes movilizaciones indígenas nacionales

En la década de los sesenta y setenta las leyes de reforma agraria de 1964 y 1973 terminaron con las relaciones de trabajo obligatorio en la Sierra y permitieron el acceso a la tierra para los pequeños productores en la Costa. Sin embargo, no realizaron una verdadera redistribución de la tierra que beneficiase a los medianos y pequeños productores. Los grandes productores convirtieron sus antiguos predios en agroindustrias o en plantaciones agroexportadoras, lo que de ninguna manera provocó un cambio estructural en el mundo rural.

A inicios de los setenta, Ecuador empezó su época de explotación petrolera en los territorios ubicados en la Amazonia nororiental, zona de asentamiento de las nacionalidades indígenas, shuar, shucoya y cofan. Esta producción, que va a caracterizar a la economía ecuatoriana hasta la actualidad, permitió la modernización del país bajo el mando de tres dictaduras militares que gobernaron el país durante diez años,²⁵ y de cuatro presidentes constitucionales, en los otros diez años en las dos décadas señaladas.

²⁵ Las dictaduras militares ecuatorianas no tuvieron el mismo carácter represivo contra los movimientos sociales que las dictaduras de los países del cono sur. Es más, una se definió como “nacionalista revolucionaria”, lo cual determinó que se les definiera como “dictablandas”.

En este período, el gobierno nacional, al igual que otros gobiernos latinoamericanos, abandonaron las políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas vinculadas al indigenismo vigente desde 1940, según las cuales el destino de estos pueblos era decidido por los sectores no indígenas que mantenían el poder económico y político.²⁶

Los Estados nacionales, como sistemas políticos, se mostraron incapaces al final de este período de definir y articular una política pública dirigida los pueblos indígenas que reemplazase a la de corte indigenista, mostrando de esta manera el desconocimiento de su problemática. Dotaron por tanto a los movimientos indígenas de un campo amplio de acción política, lo cual les permitió mantener la iniciativa y ubicarse un paso adelante respecto a las propuestas estatales.

El 10 de agosto de 1979, el Ecuador retornó a la democracia. Luego de un período de dictaduras militares, en esa fecha tomó posesión el presidente Jaime Roldós Aguilera, iniciándose así una etapa de restauración democrática y reforma política que ha se mantenido por cuarenta años.

La década de los ochenta y noventa estuvo signada con protestas indígenas reclamando la inclusión económica y política y el reconocimiento de sus derechos colectivos. A la distancia, se lo puede observar como el espacio de mayor movilización y participación. En una elaboración anterior,²⁷ hablo de este periodo como el paso que dio el movimiento de “actores sociales” a “actores políticos”, para definirlo de alguna manera, en el año 1984 va a surgir la organización indígena más importante del país, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie).

Durante las décadas consideradas, transcurrieron cuatro gobiernos constitucionales, uno populista/demócratacristiano, dos de derecha y un socialdemócrata, de 1979 a 1996. Para

26 Fernando García. “Estado y diversidad cultural. La cuestión indígena en la región andina”, en *Nueva Sociedad*, 173, 2001, p. 102.

27 Fernando García. “La participación política del movimiento indígena ecuatoriano: balance crítico (1990-2007)” en *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, coordinado por Victoria Chenaut, Quito y México, CIESAS/FLACSO Ecuador, 2011 p. 227.

terminar, de 1996 al 2000 se sucedieron dos presidentes constitucionales, uno populista y otro demócratacristiano, una presidenta encargada del poder y dos presidentes interinos. En el entremedio se realizó un referéndum en 1997 para elegir asambleístas y convocar una asamblea constituyente que elaboró en 1998 la constitución número diecinueve de la vida republicana.

Todo este intenso escenario político estuvo acompañado de un igualmente agitado escenario económico. En este período, se estableció el modelo económico neoliberal impulsado por el Fondo Monetario Internacional (FMI) que condujo al abandono del agotado modelo de industrialización sustitutiva de importaciones para reemplazarlo por las leyes del libre mercado. El Estado empezó un proceso de desconcentración, descentralización y regionalización de los servicios públicos, a la par que inició un agresivo proceso de privatización de los mismos. Toda esta transformación llegó acompañada por un sistemático endeudamiento internacional con la banca bilateral y privada, cuyo pago acaparó un porcentaje significativo de las divisas nacionales hasta culminar con la quiebra bancaria en 1999 y con el consiguiente proceso de dolarización de la economía ecuatoriana en enero del 2000.

Este escenario descrito fue el caldo de cultivo para la protesta social. Las diversas medidas neoliberales que fueron tomando los gobiernos de la época fueron los disparadores de las mismas: privatización de las tierras comunitarias indígenas, aumento de la gasolina y gas de uso doméstico, aumento de los pasajes del transporte terrestre, congelamiento de los salarios básicos, etc.

En el tema indígena, los gobiernos adoptaron las recomendaciones de los organismos internacionales de desarrollo —Banco Mundial, BID, FMI— respecto a la adopción de políticas identificadas con el denominado “multiculturalismo neoliberal”, planteado por Hale²⁸ y Postero²⁹ para el caso de Guatemala y Bolivia, y aplicable también para el caso de Ecuador. Estas po-

28 Charles Hale, “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies* 34 (3), 2002, pp. 485-524.

29 Nancy Postero, *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Quito, Editorial Abya-Yala, 2005.

líticas partían de reconocer los derechos culturales de los pueblos indígenas, siempre que no representasen una pérdida real del poder económico y político de las élites nacionales y de los organismos internacionales de crédito.

De este período, rescato tres sucesos que me parecen representativos. Se trata de tres levantamientos nacionales (1990, 1992 y 1994); el IV Congreso de la Conaie (1993) que dio lugar a la creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (1995) y la ejecución del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador-Prodepine (1998) financiado por el Banco Mundial.

Las reformas constitucionales

La gobernabilidad del país durante las dos primeras décadas del siglo XXI va a tener dos periodos diferenciados: los primeros cinco años de inestabilidad política y los quince restantes de estabilidad. El primero de ellos se va a inaugurar con un gobierno provisional que duró 48 horas. Luego se van a suceder un presidente interino, un presidente constitucional y nuevamente un presidente interino. El segundo período va a ser regido por dos presidentes constitucionales. En el intermedio, se convocó a nueva asamblea constituyente en el año 2007, que dio lugar a una nueva constitución en el 2008, la vigésima en la historia del país.

La economía ecuatoriana también va a atravesar dos etapas diferenciadas en esta década: la primera con el inicio de la dolarización y la internacionalización de los precios que no vino acompañada de la correspondiente subida del salario básico, y la segunda con el inicio del auge de la subida de los precios del petróleo atravesada por dos crisis temporales de la economía mundial (2008-2009 y 2014-2016) que también afectó a la economía ecuatoriana. Estas dos décadas surgen como las más contradictorias para la Conaie. De la década anterior —donde las movilizaciones masivas fueron su característica— se pasó a otras que se inició con un golpe de Estado,

continuó con el acceso al gobierno nacional con la alianza efímera con el presidente Gutiérrez y su posterior destitución, el inicio de la crisis de legitimidad del movimiento luego de su paso por el poder, a la participación en un levantamiento nacional que impidió la firma del acuerdo de Libre Comercio con los Estados Unidos y finalmente a la participación activa en la elaboración de la constitución ecuatoriana de 2008.

Es importante enfocarse en la participación del movimiento indígena en la elaboración de la constitución de 2008. Con motivo de la Asamblea Constituyente realizada entre 2007-2008, la Conaie,³⁰ en octubre de 2007, antes del inicio de la misma, presentó su propio proyecto denominado Constitución del Estado Plurinacional de la República del Ecuador. Una vez aprobada la Constitución mediante plebiscito realizado el 28 de septiembre de 2008, es importante resaltar cuatro elementos provenientes de la propuesta de la Conaie recogidos en la carta magna.

El primero es sobre conocimiento y ciencia, ante el cual se registra un cambio de lógica importante al reconocer que el conocimiento no es singular (artículo 57 de los derechos colectivos y artículos 385-388 dentro del Régimen de Buen Vivir). Al hablar de conocimientos científicos y tecnológicos y sus enlaces con conocimientos ancestrales, la propuesta constitucional pretende superar el monismo en la definición de “la ciencia” y, a la vez, construir las bases para un sistema educativo distinto, desde la escuela hasta la universidad, desafiando y pluralizando la actual geopolítica dominante del conocimiento con sus orientaciones occidentales céntricas. Los saberes ancestrales tienen el estatus de “conocimiento”, no sólo para los pueblos indígenas, pueblo afroecuatoriano y montubio, sino para todos los ecuatorianos. Además, al vincular los conocimientos con el *sumak kamsay* o buen vivir, la propuesta asume y pone en consideración otra lógica de vida más integral. De esta manera muestra que el “buen vivir” también es epistémico.

30 Conaie. *Propuesta de la Conaie frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo y laico*. Quito, Conaie, 2007.

El segundo elemento tiene que ver con los derechos de la naturaleza, mediante la consideración de la naturaleza como sujeto de derechos (artículo 10) y el reconocimiento del derecho a su existencia y reparación (artículos 71-74), por lo que la naturaleza es vista no solamente como bien de uso controlado por seres humanos como superiores a ella (la lógica cartesiana), sino como parte integral de la vida. Desde la filosofía o cosmovisión indígena, la naturaleza es ser vivo, con inteligencia, sentimientos, espiritualidad, y los seres humanos son elementos de ella. La naturaleza, tanto en el concepto de “buen vivir” como en el “bien estar colectivo” de los afrodescendientes, forma parte de las visiones ancestrales enraizadas en la armonía integral entre humanos y naturaleza, una armonía que la sociedad occidentalizada ha perdido. Pensar con esta “otra lógica” como hace la nueva Constitución es, sin duda, algo revolucionario; no existe en ninguna otra constitución de América Latina o del mundo.

El tercero está relacionado con el campo jurídico. Me refero específicamente al artículo 171, que reconoce la justicia indígena como régimen especial. El asunto no es simplemente el reconocimiento de un sistema jurídico indígena o de la jurisdicción indígena, un reconocimiento que puede convertirse en un pluralismo jurídico “unitario”, como diría Hoekema³¹ con el sistema indígena subordinado frente al sistema ordinario. Con ello se correría el peligro de que el sistema de justicia indígena fuese simplemente incluido como un sistema aparte y paralelo para los indígenas. Más bien, el asunto es la posibilidad que abre el artículo 171 para la coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y ordinaria, posibilitando así una interpretación intercultural de las leyes, es decir, un pluralismo jurídico “igualitario”, siguiendo al mismo autor.

Otro elemento importante en este campo lo menciona el artículo 57, numeral 10, el cual reconoce el derecho colectivo a “Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitu-

31 André Hoekema, 2002. “Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario”, en *El Otro Derecho*, núm. 26-27, 2002, p. 71.

cionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes”. Esta alusión a mujeres, niñas, niños y adolescentes establece también un avance constitucional.

Finalmente, el artículo 76, literal i, al hablar de los derechos de protección señala que “Nadie podrá ser juzgado más de una vez por la misma causa y materia. Los casos resueltos por la jurisdicción indígena deberán ser considerados para este efecto”. Esto complementa lo establecido por el segundo párrafo del artículo 171 cuando sostiene que: “El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas”.

El cuarto y último elemento es el del *sumak kawsay* o “buen vivir”. Este concepto puede ser visto como hito transcendental de la Constitución, pues representa un elemento totalmente distinto y nuevo en las constituciones de Ecuador y América Latina. Cuestiona y transgrede los modelos y las prácticas fundantes del Estado y los modelos y prácticas más recientes de la política neoliberal. La filosofía del buen vivir indígena (y del bien estar colectivo afroecuatoriano) es radicalmente opuesta al bienestar neoliberal, cuyo enfoque es el individuo y el individualismo alienante de “tener”, haciendo cada vez más fragmentada y débil la relación de sociedad. En los artículos 275-277, la nueva Constitución explicita el buen vivir con relación a varios ejes claves: la existencia o vida, la economía, la participación y control social, la naturaleza, la integración latinoamericana y el ordenamiento territorial. El buen vivir abre así las posibilidades de concebir y agenciar la vida de otra manera. Abre la posibilidad de un nuevo contrato social enraizado en la relación y convivencia ética entre humanos y su entorno, con el afán de retar la fragmentación y promover la articulación e interculturalización. De esta manera, surge la posibilidad para tejer una nueva identificación social, política y cultural de país que acepte las particularidades histórico-ancestrales, a la vez que tome distancia del capitalismo y su arquetipo de sociedad occidental-céntrica. Abre la posibilidad ya no de sobrevivir, sino de con-vivir.

La construcción del Estado plurinacional e intercultural

Este último período que se presentaba lleno de expectativas de cambios estructurales en la sociedad ecuatoriana, se convirtió de sueño en pesadilla, como mencionó alguna vez un dirigente indígena nacional.

El principal obstáculo que se utilizó durante el período del expresidente Correa y el actual presidente Moreno fue la aplicación de las normas de una constitución muy avanzada y progresista a través de la aprobación de legislación secundaria, el diseño de políticas públicas y la ejecución de programas y proyectos. Esta estrategia de debilitar al movimiento y a la protesta indígena, al igual que al resto de movimientos sociales, se fue confirmando a través del tiempo. Ejemplos concretos que señalo a continuación llevaron al movimiento indígena a romper con los gobiernos de Correa y Moreno acogiéndose al derecho a la resistencia igualmente aprobado en la misma constitución.

Estos sucesos fueron la aprobación de un conjunto de leyes estratégicas tales como la de minería, la ley orgánica de recursos hídricos, uso y aprovechamiento del agua, la ley de tierras y territorios. Algunos decretos ejecutivos como el que aprobó el reglamento de consulta previa para actividades hidrocarburíferas, y el Decreto Ejecutivo 16 que puso en vigencia el Reglamento para el Funcionamiento del Sistema Unificado de Información de las Organizaciones Sociales y Ciudadanas con el fin de controlar estas organizaciones desde el gobierno, entre ellas las indígenas. Igualmente, desde el poder judicial se persiguió la aplicación de la justicia indígena y se criminalizó a la protesta social, enjuiciando a los principales dirigentes. Finalmente, el poder electoral llevo adelante una consulta popular para que el ejecutivo “meta las manos en la justicia”, con el aparente fin de reformarla. También se hecho andar un proyecto de 17 enmiendas constitucionales, entre las cuales estaba la reelección indefinida del presidente, que fue aprobada y luego desaprobadado por un nuevo referéndum y consulta popular hecha por el presidente Moreno en el año 2018.

Además, debo señalar un concepto utilizado por el gobierno del expresidente Correa en su pugna con los movimientos sociales, en especial, con la Conaie. Se trata del concepto de lo “nacional popular”, surgido en la transición, como bien señala Briones,³² de una hegemonía neoliberal y de vigencia del multiculturalismo neoliberal de los años noventa hacia una hegemonía de lo nacional popular y de reconocimiento de lo plurinacional e intercultural de las dos últimas décadas.

Retomo la definición de Svampa, de lo nacional popular considerada como:

Una matriz política-ideológica que se inserta en la “memoria mediana” (las experiencias populistas de los años treinta, cuarenta y cincuenta) y tiende a sostenerse en el triple eje de la afirmación de la nación, el Estado redistributivo y conciliador, y el liderazgo carismático junto con las masas organizadas —el pueblo—.³³

Esta matriz va ser asumida por los gobiernos progresistas de Chávez en Venezuela (1999-2013), Evo Morales (2006 a la fecha) en Bolivia, Néstor y Cristina Kirchner en Argentina (2003-2015) y Correa en Ecuador (2007-2017), en el marco del llamado giro a la izquierda del que formaron parte en América Latina los países citados.³⁴

En el caso de Ecuador, esta ola “nacional popular” mostró algunas características. La principal fue “la tensión constitutiva entre la apelación a dos principios de legitimación contrapuestos: por un lado, lo que se llamó la construcción de una democracia del poder ciudadano; y, por otro, la afirmación de un ambicioso proyecto de refundación estatal y nacional sustentado en un poder popular”.³⁵

32 Claudia Briones, “Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la ‘nacional y popular’ de la última década”, en revista *Antípoda*, núm. 21, pp. 21-48.

33 Maristella Svampa. “Argentina una década después. Del ‘que se vayan todos’ a la exacerbación de lo nacional-popular”, *Nueva Sociedad*, núm. 235, 2011, p. 18.

34 Felipe Burbano de Lara. “Ciudadanía, dominación estatal y protesta en la ‘revolución ciudadana’ en Ecuador (2007-2016)”, en revista *Indoamericana*, vol. XVII, núm. 65, 2017, pp. 179-200.

35 *Ibidem*, p. 180.

Si bien el programa de Alianza País hizo un amplio reconocimiento de nuevos derechos,³⁶ estos fueron sujetos a una lógica de predominio hegemónico de un proyecto de refundación nacional popular, ya que fueron administrados política y exclusivamente desde el Estado. Ello produjo un campo de conflictividad con los movimientos y organizaciones sociales críticos con el gobierno de Correa.

La reapropiación hegemónica de un horizonte de soberanía “popular y nacional” sobre los territorios y los bienes sociales naturales produjo un estallido social de protesta y oposición, especialmente cuando el gobierno de Correa decidió reiniciar con las concesiones petroleras y mineras desde el año 2009. La gran paradoja de la última década fue que las políticas de reconocimiento logradas por los pueblos indígenas en la etapa del multiculturalismo neoliberal colisionaron con el modelo extractivista de la economía de un gobierno con un ideario “nacional popular”. Esa colisión llegó al punto de que los derechos colectivos de los pueblos indígenas reconocidos en las constituciones de 1998 y 2008 no solamente fueron incumplidos, sino que fueron vaciados de su contenido por las políticas neodesarrollistas del gobierno “progresista” de Correa.

Todo lo descrito echó por tierra la consolidación de políticas públicas indianistas que reemplacen a las políticas indigenistas, en realidad se trató de un retroceso histórico en la vigencia de los derechos colectivos de los pueblos indígenas logrado luego de un largo proceso de lucha iniciado en la década de los sesenta. La construcción del Estado plurinacional e intercultural se encuentra en riesgo y con la posibilidad de declararlo prematuramente como un Estado fallido.

36 La constitución ecuatoriana del 2008, dedica desde el artículo 10 hasta el artículo 82, al reconocimiento de derechos de los diferentes actores sociales que conforman el país.

Fuentes consultadas

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1967.
- . *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México, editorial Comunidad, Universidad Iberoamericana, 1970.
- Becker, Mark. 2007. “Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y del Instituto Indigenista Ecuatoriano”. *Iconos*, núm. 27, 135-144.
- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos: ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO Sede Ecuador, Universitat de Lleida, GIEDEM. 2001
- Buitrón, Aníbal. *El Valle del Amanecer*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1971.
- Burgos, Hugo. *Relaciones interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. México DF, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.
- Castro-Pozo, Hildebrando. *Nuestra comunidad indígena*. Lima: Editorial El Lucero. Chávez, Gina. 2006. “A los 35 años de relaciones interétnicas en Riobamba”, en *Ecuador Debate*, núm. 67, CAAP, 1924, pp. 160-172.
- Conaie. *Propuesta de la Conaie frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva constitución del Ecuador. Por un Estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo y laico*. Quito: Conaie, 2007.
- Espinosa Tamayo, Alfredo. *Psicología y Sociología del Pueblo Ecuatoriano*. Quito: Banco Central de Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1979.
- García, Fernando. “Estado y diversidad cultural. La cuestión indígena en la región andina”. *Nueva Sociedad*, núm. 173, 2001, pp. 94-103.
- . “La participación política del movimiento indígena ecuatoriano: balance crítico (1990-2007)”. En *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*, coordinado por Victoria Chenaut, 219-236. Quito y México DF, Ediciones CIESAS/FLACSO Ecuador, 2011.

- Hale, Charles. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34 (3), 2002, pp. 485-524.
- Hoekema, André. "Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario", en *El Otro Derecho*, núm. 26-27, 2002, pp. 63-98.
- Jaramillo Alvarado, Pío. *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología indoamericana*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1983.
- Lombardo Toledano, Vicente. *Un viaje al mundo del porvenir*. México DF, Universidad Obrera, 1936.
- Mariátegui, José. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editorial Amauta, 1928.
- Moreno, Segundo. *Pensamiento antropológico ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 2006.
- Postero, Nancy. *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*. Quito: Editorial Abya-Yala, 2005.
- Ramos, Alcida Rita. "¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?" en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, 2007.
- Rappaport, Joanne. "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración" en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, en-dic 2007, pp. 197-229.
- Roig, Arturo Andrés. 1979. "Los comienzos del pensamiento social y los orígenes de la sociología en el Ecuador" en Espinosa Tamayo, Alfredo, *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1979, pp. 9-127.
- Rubio Orbe, Gonzalo. *Punyaró*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1956.
- Sáenz, Moisés. *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*, México, SEP, 1943.
- Villavicencio, Gladys. *Relaciones interétnicas en Otavalo-Ecuador. ¿Una nacionalidad india en formación?* México DF, Instituto Indigenista Interamericano, 1973.

La emergencia política de las organizaciones de mujeres indígenas en Guatemala

Anelí Villa Avendaño

Resumen: La propuesta es revisar históricamente el proceso de afirmación de la identidad política de las mujeres indígenas en Guatemala, que comienza a gestarse desde finales de la década de los ochenta y principios de los noventa en el marco de la guerra contrainsurgente, adquiriendo mayor fuerza en el marco de las negociaciones de los acuerdos de paz que se firmaron en 1996 y que hacia el nuevo milenio va adquiriendo el carácter de identidad como mujeres y como mayas. Quiero reflexionar además en las tensiones y rupturas emanadas de la emergencia de estas. Por otra parte, me interesa cuestionar críticamente el papel que la cooperación internacional ha tenido en el proceso de reivindicación identitaria.

Palabras clave: mujeres mayas, autodeterminación, subjetividad, organización indígena

Presentación

Guatemala está dividida territorialmente en 22 departamentos, tiene una población aproximada de 16 millones 346 mil, según las cifras del Instituto Nacional de Estadística de Guatemala, de los cuáles poco más de 8 millones son mujeres. Casi 42% del total de la población se autoidentifican como mayas y otro 2% de otros pueblos (xincas, garífunas y afrodescendientes).¹

Pese a tan elevadas cifras las mujeres indígenas guatemaltecas han sido consideradas en el imaginario social como

¹ Censo de población [en línea].

sujetas pasivas, cuya acción y decisión está determinada por los otros, desde los hombres de sus propias comunidades hasta el Estado nacional. Su participación activa a lo largo de la historia ha sido opacada por la violencia. Es decir, su papel predominante en la memoria colectiva es el de víctimas de las distintas violencias opresoras y en específico como víctimas de violencia sexual en los contextos bélicos. Sin lugar a dudas resulta fundamental hacer la denuncia de las atrocidades que vivieron y sufrieron a lo largo de la historia, pero me parece igual de importante visibilizar su actuar consciente y su papel protagónico en el desenvolvimiento de los hechos. Así como mirar su historia colectiva para entender las reivindicaciones identitarias y políticas del presente.

La guerra contrainsurgente, que abarca desde el año de 1954 hasta la firma de los acuerdos de paz en 1996, fue un período fundamental en la emergencia política de las mujeres mayas.² Entiendo por emergencia política la consolidación organizativa de un sector social, ubicando sus demandas y estrategias específicas, operando con autodeterminación; que como señala Ranabir Samaddar “es resultado de una determinada coyuntura de circunstancias conflictivas. Situaciones que crean posiciones”.³ En este sentido la guerra sería el momento conflictivo que permitió la situación de emergencia, en tanto aperturó un espacio de posicionamiento político para las mujeres mayas, como veremos a lo largo del artículo. Por otro lado, siguiendo a Vargas Moreno, ubico la emergencia como una respuesta a la urgencia de actuar, de transformar las condiciones.⁴

2 Las y los indígenas organizados se autorevindican como mayas y movimiento maya. Sobre la categoría de indígena algunos intelectuales pertenecientes a la Comunidad de Estudios Mayas han hecho la crítica tanto a esta conceptualización como a la del indio como un constructo colonial. Para ampliar estas discusiones refiero al blog de la Comunidad de Estudios Mayas.

3 Ranabir Samaddar, “Introduction”, en *The Emergence of the Political Subject*, New Delhi, Sage, 2009, p. XIV.

4 Paola Andrea Vargas Moreno, “Sobre las dificultades de hacer un ensayo sin la determinación heteronorma del tema (De la educación en la modernidad)”, revista *Nuestra América*, 2014.

Antecedentes históricos

Al hablar de emergencia política no pretendo afirmar que las sujetas en cuestión —las mujeres mayas— carecieran de conciencia de clase en términos marxistas ni que estuvieran sumidas en la plena pasividad; por el contrario, se han manifestado a lo largo de la historia como sujetas activas que se han opuesto en diversos momentos a la condición de dominación; lo que cambio con la guerra fueron las condiciones sociales de la escucha.

Como muestra de esta larga duración de la resistencia, basta mirar las numerosas estrategias emprendidas a lo largo del tiempo. Gladys Tzul señala acertadamente que al hacer su recuento histórico cada sociedad ordena y narra su pasado según sus necesidades, por lo que podemos también “Dar cuenta de un tiempo largo en el cual se vislumbran condiciones, estrategias, prácticas y tácticas de mujeres y hombres que produjeron rebeliones políticas por disputar las tierras y el autogobierno desde el momento que inicia la dominación colonial”.⁵ La historia nos muestra pueblos que se organizaron y generaron estrategias defensivas contra curas, encomenderos, criollos, ladinos, liberales, militares e indios aliados al régimen colonial. Tzul reconoce que si bien los momentos de movilización pueden surgir en un instante preciso estos vienen de un largo camino “las tramas comunales que son las que organizan la vida cotidiana, que sostienen y reproducen la vida, las que funcionan para organizar también las rebeliones”.⁶

En este sentido es menester reconocer que las luchas políticas indígenas tienen un pasado tan largo como los siglos de opresión y explotación que han vivido. Como bien señala la Declaración de Iximché:⁷

5 Gladys Tzul, *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuiameq'ena*; Guatemala, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos-Centro de Investigaciones y Pluralismo Jurídico Tz'ikin-Editorial Maya Wuj, 2016, p. 77.

6 *Ibidem*, p. 26

7 Que fue elaborado en febrero de 1980 por la dirigencia indígena. Esta declaración como veremos marca claramente la emergencia política propia de las organizaciones indígenas.

Desde la invasión española de 1524 nuestros abuelos quichés, tzutuhiles, pocomames, mames, kekchies y otros pueblos pelearon con decisión y coraje para defender sus vidas, sus tierras y su cultura. Los cakchiqueles que obligaron a los invasores a abandonar la primera capital de Guatemala, porque desde las montañas bajaban para hacerles la guerra, son prueba de lo anterior.⁸

Se reconoce así una historia de lucha de larga duración. Podemos afirmar con base en distintos documentos que desde los tiempos coloniales encontramos numerosos motines, levantamientos y revueltas que demuestran una población indígena que ha resistido y luchado en contra de la opresión e imposición. En todas estas revueltas las mujeres han tenido un papel protagónico. Como muestra, traigo a la memoria de manera rápida tres ejemplos de motines en los que ellas destacaron.

El primero es el motín de Comalapa ocurrido en 1755, del que da cuenta un documento colonial, donde se registra que las mujeres tomaron la voz “dando mucho grito y haciendo muchas palabras indecorosas al gobernador”⁹ y se fueron directamente a la acción “Juana y Josepha Chej le dijeron al gobernador y justicias muchísimas desvergüenzas y la referida Juana como más osada se acercó y le dio de bofetadas al alcalde de obra”.¹⁰ Es tanta la fuerza que tienen estas mujeres que se les encierra en la cocina para que no impidan que se lleven a los reos a la cárcel.

En este mismo documento destaca la figura de la indígena Micaela Pérez que, junto con otras y otros, intentan impedir el castigo a los reos de atarlos a unas mulas para azotarles por el pueblo como una humillación pública. Ella se agarró de la mula donde estaba su marido, intentando impedir el castigo al que se le sometería, la respuesta de la autoridad fue golpearla fuertemente y dar la orden de “echar un brazo abajo”, lo que significaba dar un golpe inmovilizador.

8 Declaración de Iximché, Guatemala, febrero 1980.

9 AGCA. A.1.213. Exp.24.246. Leg. 2777 (1755).

10 *Idem*.

Destaca también la acción emprendida por las mujeres que lideraron el motín de San Francisco Tecpán en 1759 ante el encarcelamiento de alrededor de 100 cabezas de calpul que se habían opuesto a los abusos del escribano protegido por el alcalde mayor, los presos lograron ser liberados y los refugiaron en la iglesia, pero la tropa logró sacar a algunos de ahí y trasladarlos a Chimaltenango, lo que ocasionó mayor descontento y un grupo de mujeres apedrearon a 180 soldados, de ellas siete fueron señaladas como las iniciadoras.

Encontramos finalmente el motín de Santa Catarina Ix-tahuacán en 1814 en el que también varias mujeres se alzan contra los alcaldes por el traslado de presos y por la inconformidad con el sistema, en ese hecho Francisca Ixcaptá tomó la vara de mando del cabildo indio, motivo por el que la detuvieron pero pudo escaparse y llegar hasta la capital donde participó en el asalto de la cárcel para liberar a los presos, entre los que se encontraba su marido. Francisca destacó como líder según las propias fuentes coloniales. “Al ser interrogada no se retractó, ni descargó culpas sobre otras personas, sino insistió en que los justicias se emborrachaban y en ese estado cometían atropellos, y que ella actuó movida de compasión hacia sus víctimas”.¹¹ Es decir, ella estaba convencida de la justeza de su lucha.

Estos tres ejemplos nos dan una muestra clara del imaginario de las mujeres indígenas como sujetas pasivas, ha sido una construcción historiográfica fundada en bases profundamente racistas y patriarcales, que comienza a generarse a partir de la invasión española al negar la condición de humanidad de los y las indígenas; y que se evidencian en el ideario de formación del Estado nacional guatemalteco. Las ideas de superioridad racial se arraigaron en el seno de la sociedad y son el trasfondo del imperante racismo que ha justificado la opresión constante a los grupos indígenas y que tuvo su punto máximo con la ejecución del genocidio durante la guerra contrainsurgente.

11 Severo Martínez Peláez, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Guatemala, F&G editores, 2011, p. 154.

Tanto en los discursos oficiales, como en buena parte de la historiografía —aún de la crítica— las mujeres y sobre todo las indígenas aparecen como seres de segunda importancia, cuyas decisiones y acciones están únicamente determinadas por su ser a partir de otros, es decir, por su condición de madres, esposas e hijas. Si bien es cierto, que lo filial ha sido un motor de lucha a lo largo de la historia, considero fundamental mirar a las mujeres en su propia agencia, como sujetas capaces de tomar decisiones con autodeterminación y con miras a cambiar sus propias condiciones de opresión. Es preciso reconocer la agencia política de las mujeres indígenas en el desarrollo de la historia, de larga, mediana y corta duración.

La guerra contrainsurgente como punto de quiebre

El período de la guerra contrainsurgente es un tiempo de irrupción y de ruptura con el tiempo vacío de la dominación —para ponerlo en términos de Walter Benjamín— lo que posibilitó la emergencia de subjetividades políticas que se habían mantenido silenciadas. Específicamente, durante este período, los pueblos indígenas y las mujeres cobraron una fuerza política que no tenían en las décadas anteriores y que fue en aumento a partir de este tiempo de quiebre, cobrando lo que Ranabir Samaddar nombra como significación política. La construcción racista y patriarcal del Estado y de la sociedad guatemalteca en general, no había posibilitado la escucha suficiente para que fueran consideradas subjetividades políticas con plena autodeterminación. Desde comienzos del siglo xx podemos rastrear distintos esfuerzos organizativos en su mayoría de corte culturalista, enfocados en la preservación de la cultura indígena pero sin mayor politización y con una perspectiva indigenista. Es en el contexto de la guerra que se ve la emergencia política de las organizaciones mayas, como respuesta a un momento de urgencia. Esto ha llevado a que, como bien señalan Manuela Camus y Santiago Bastos “después de la década de los setenta ya no se puede hacer políti-

ca en Guatemala sin contar con ellos (los pueblos indígenas), aunque sea de una forma nominal”.¹²

Fue durante la guerra contrainsurgente que el movimiento indígena maya alcanzó la fuerza y solidez suficiente para ser considerado por los no indígenas como un actor pleno, con autodeterminación y peso político suficiente para no ser pasados por alto. Este proceso no fue inmediato, por el contrario, implicó tensiones y rupturas, pues la izquierda mestiza revolucionaria no estaba exenta de la ideología racista, por lo que reprodujo muchas dinámicas de autoritarismo sobre la organización indígena. En un primer momento de la guerra los grupos insurgentes estuvieron mayoritariamente constituidos por hombres ladinos urbanos, pertenecientes a las clases medias, muchos de ellos provenientes del ejército. Fue hasta la década de los setenta que las poblaciones indígenas, sobre todo los hombres, comienzan a integrarse al movimiento revolucionario fungiendo en su mayoría como bases de las guerrillas. De manera paralela fueron gestando una organización que, aunque aglutinaba sus intereses como grupos indígenas, seguía estrechamente vinculada con el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP). Este fue el Comité de Unidad Campesina (CUC), que fue consolidado en 1978 y que aglutinó a poblaciones de varios departamentos. En su fundación participaron varias mujeres como María Toj Medrano.

La consolidación del CUC sufrió un violento revés el 31 de enero de 1980, cuando varios de sus miembros tomaron la embajada de España para denunciar la oleada represiva que se estaba viviendo en las comunidades donde se arrasaron poblaciones enteras en lo que se denominó como “cinturón de terror y muerte”¹³ abarcando desde el departamento de San Marcos a Alta Verapaz, atravesando el altiplano guatemalteco. Dicha manifestación terminó en una masacre de al menos 37 personas, entre ellas varios miembros del CUC.

12 Santiago Bastos y Manuela Camus, *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, Guatemala, FLACSO-Cholsamaj, 2003, p. 74

13 Concepto de Mariano Cox citado en Santiago Bastos y Manuela Camus, *op. cit.*, p. 56.

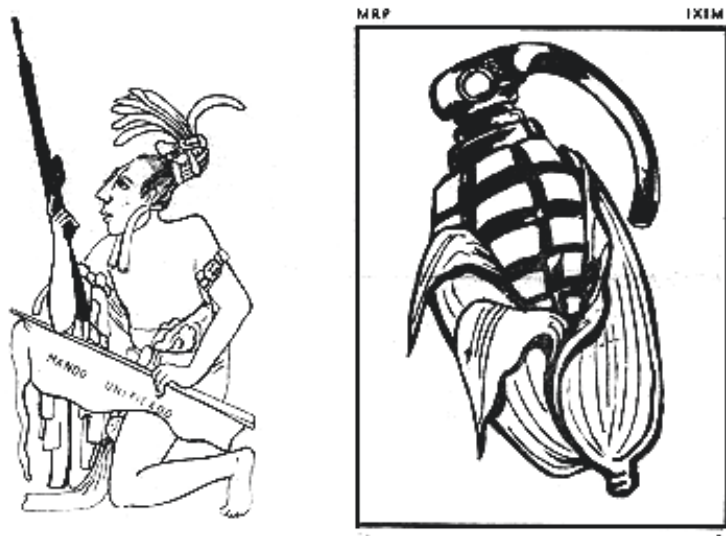
A decir de varios líderes indígenas y de algunos investigadores, esta brutal afrenta represiva, de masacres, asesinatos y genocidio, fue uno de los motivos principales para que el movimiento indígena comenzara a plantearse la necesidad de generar un movimiento propio, es decir fue lo que hizo evidente la urgencia organizativa. Para Bastos y Camus, la Declaración de Iximché de 1980, es el primer momento donde se puede rastrear con claridad la existencia de este movimiento. Este documento se da tras una reunión de al menos 150 representantes de pueblos indígenas para hablar de la situación de represión que se estaba viviendo. Para Miguel Sandoval esta declaración no es solamente un documento de denuncia, sino que implica ya una noción de autodeterminación “la idea que acompaña la declaración de Iximché de febrero de 1980. Es una clara disputa por el poder y no por pequeñas cuotas que se asignan de acuerdo con el comportamiento que se tenga. No se trata de la posibilidad de construir espacios de ciudadanía compartida sino del ejercicio del poder, si se quiere, compartido”.¹⁴ Es decir, que a partir de este momento se marca un cambio en la relación con los otros actores en lucha, transitando a una postura indianista.

Si bien los líderes indígenas habían logrado ejercer cierta presión al interior de los grupos revolucionarios para que sus demandas fueran tomadas en consideración, el incremento de la violencia les llevó a darse cuenta de que la estructura de las organizaciones insurgentes no contaba con la capacidad de respuesta necesaria, a decir de Hale en estos años “Se da una fuga constante de indígenas disidentes ya convencidos de la necesidad de luchar por los derechos mayas. Estos disidentes van a formar la columna vertebral del movimiento maya contemporáneo”.¹⁵ Fue así que desde fines de la década de los setenta comienzan a aparecer postulados indianistas a través de la revista *Ixim*,¹⁶ y que para los ochenta se formaron las prime-

14 Miguel Ángel Sandoval, *De Iximché a Iximché. El recorrido reciente de luchas indígenas*, Guatemala, F&G Editores, 2008. p. 26.

15 Citado en Santiago Bastos y Manuela Camus p. 64.

16 Un interesante recuento sobre lo escrito en esta revista se encuentra en Morina Macleod “Luchas político-culturales y autorepresentación maya en Gua-



Folleto del MRP-Ixim,
Fuente: Archivo CIRMA

ras organizaciones insurreccionales de indígenas, por un lado el Movimiento Revolucionario Popular (MRP)-Ixim que fue una escisión de la Organización del Pueblo en Armas (ORPA).

Junto al MRP-Ixim, se formó el Movimiento Indio Tojil, que estuvo activo por menos de diez años y que a decir de Bastos y Camus tuvo presencia insurgente en Huehuetenango, Quetzaltenango y el Quiché. Según lo describe Morna Macleod, Tojil “es más un movimiento que genera tesis de lucha y pensamiento propio, también fue por unos pocos años una organización de carácter político-militar al igual que las organizaciones aglutinadas en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)”.¹⁷ Macleod afirma que Tojil intentó ingresar a la URNG pero no se le permitió por considerarse que aún era una organización débil.

temala”, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos. México, UNAM, 2008, pp. 211-218.

17 Morna Macleod, *op. cit.* p. 222.

Tojil formó una organización civil que fue su cara pública, el Movimiento de Acción y Ayuda Solidaria (MAYAS), que “estuvo constituido por mayas progresistas que aceptaban la necesidad de los cambios sociales pero no aceptaban la perpetuación del colonialismo en la nueva sociedad para la cual se luchaba”.¹⁸ Proponían el pleno ejercicio de la autonomía.

Demetrio Cojti nombra a estas primeras agrupaciones como tentativas de consolidación organizativa, en tanto fueron el origen del movimiento maya actual, donde comenzaron a aparecer las reivindicaciones identitarias con un fuerte peso político, lo que llevó a numerosas tensiones con los dirigentes ladinos, quienes en algunas ocasiones acusaron a las organizaciones indígenas de etnopopulistas e incluso de ser parte de la contrainsurgencia. Según este autor las tensiones llevaron al asesinato de integrantes de MAYAS a manos de las distintas guerrillas, en esto coinciden tanto Bastos y Camus, como Macleod. La existencia de estos ajusticiamientos nos lleva a reflexionar sobre las profundas rupturas existentes al interior del movimiento revolucionario, así como el alejamiento que se fue gestando entre el movimiento maya y los grupos insurreccionales. Sin embargo, es preciso señalar que dentro de las guerrillas de la URNG se mantuvieron participando muchos indígenas y que es hasta después de la firma de la paz que algunos de ellos se integraron al movimiento maya.

Dentro de todo este proceso las mujeres indígenas no tuvieron un papel central puesto que las organizaciones obedecieron a lógicas de un patriarcado ancestral comunitario,¹⁹ en el que ellas no ejercían los liderazgos. Es preciso aguzar la mirada para entender las relaciones de género comunitarias en su especificidad, como acertadamente han señalado en sus

18 Demetrio Cojtí, *Runa'oj ri maya amaq'*=Configuración del pensamiento político del pueblo maya, Guatemala, Cholsamaj, 2006, p. 102.

19 Término propuesto por Lorena Cabnal con el que define a la estructura patriarcal preexistente en las comunidades antes de la colonización y cuyo hilo largo sigue hasta hoy en día bajo la naturalización del machismo y la disparidad como parte de los usos y costumbres. Lorena Cabnal “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, España, ACSUR Las Segovias, 2010.

textos Tzul y Aura Cumes. Así como el reconocimiento que hace Macleod de que “las mujeres siempre han tenido participación en el ámbito local como autoridades tradicionales”²⁰ ocupando cargos como guías espirituales, consejeras, parteras o curanderas. Sin embargo considero que es preciso hacer un señalamiento crítico a fin de no idealizar ni romantizar las relaciones de poder al interior de las comunidades indígenas, como señala Aura Cumes “sacralizar comportamientos y pensamientos, separándolas de las relaciones de poder en que se establecen no ayuda a transformar la realidad, sino se da por hecho que ‘todo está bien’ y que el problema radica en la comprensión que se hace de las relaciones mujeres-hombres mayas”.²¹ En suma, es preciso mirar las relaciones de género con ojo crítico, sin idealizar ni denostar.

Las mujeres indígenas dentro del proceso revolucionario: exclusiones y tensiones

Dentro de las comunidades indígenas uno de los primeros actores que abrió la puerta para la organización de las mujeres, fue la Acción Católica (AC) que se asentó en el país desde mediados de la década de los cuarenta. El objetivo de los catequistas en este período era extender la fe, muchos de los miembros que llegaron a estos lugares no conocían las condiciones culturales ni religiosas de las comunidades donde llegaban, iban sólo a extender la palabra de Dios, incluso muchos de ellos iban en su primera experiencia pastoral y con una lógica profundamente colonial. Sin embargo, aún con esas características la realidad con la que se encontraron, de pobreza, exclusión, explotación y olvido en que estaban las comunidades les impactó y comenzaron a articular proyectos asistencialistas y de desarrollo comuni-

20 Morna Macleod, *Nietas del fuego, creadoras del alba: Luchas político-culturales de mujeres mayas*, Guatemala, FLACSO, 2011, p. 193

21 Aura Cumes, “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva” en *Anuario Hojas de Warmi*. 2012, núm. 17 Seminario: Conversatorios sobre Mujeres y Género~Conversações sobre Mulheres e Gênero, España, 2011, p. 9.

tario, así como la fundación de cooperativas agrícolas, servicios de salud y alfabetización, que con el paso del tiempo hacia la década de los sesenta y setenta se fueron politizando y dejando atrás la parte más conservadora.

Los espacios religiosos fueron una puerta de activación para muchas mujeres indígenas. El contenido de los cursillos y capacitaciones de la iglesia estaba explicado en una narrativa asequible a las comunidades, en donde la lucha era presentada no desde el abstracto comunismo o marxismo sino desde la necesidad humana. Macleod señala con acierto que en el interior de las estructuras indígenas como el CUC y las comunidades eclesiales de base, había más participación de mujeres que en las propias guerrillas “pues la Acción Católica estimulaba la participación de mujeres. También había maestras indígenas en las asociaciones culturales, promotoras de salud”.²² Fueron estos los primeros espacios para la organización de las mujeres, partiendo de su vida cotidiana, de las labores del hogar, la violencia doméstica y los temas de salud a aspectos más macros ligados a las condiciones socioeconómicas y a los análisis políticos.

En la lucha revolucionaria como tal podemos rastrear la participación de las mujeres indígenas desde la primera oleada guerrillera del siglo XX, es decir, durante la década de los sesenta, aunque su participación se limitaba a ser parte de las redes de abastecimiento. Las guerrillas concebían en este primer momento que cumplir estos roles domésticos e incluso de servicio era el lugar que les tocaba. Mirna Paiz, quien fuera la primera mujer en la guerrilla, narra en un texto elaborado en Cuba en 1969, que el acercamiento con ellas en estos primeros años se daba en los mítines, pero sólo cuando algunas pocas acompañaban a sus esposos. En estos casos se compartían mensajes específicos sobre las condiciones particulares de opresión de las mujeres, siempre con la priorización del discurso de la clase por encima de todo.

22 Morna Macleod, “Luchas político-culturales y autorepresentación Maya en Guatemala”, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 200, p. 273.

Es menester decir que para estos años el tema del racismo no figuraba en los discursos revolucionarios, ni había sido algo que analizaran o se cuestionaran a profundidad.

Algunas mujeres campesinas habían mostrado el interés por incorporarse, pero no fueron tomadas en consideración como parte de las guerrillas pues según afirma Paiz “la situación no era todavía propicia para permitir una incorporación mayor de mujeres a la guerrilla”.²³ Ella no explica por qué se considera que no es aún el tiempo de integrarlas como combatientes, ni cuestiona en este momento porque este era el rol asignado para las mujeres indígenas, pues al igual que sus compañeros consideraban esto de algún modo natural, pese a ser revolucionarios no estaban exentos del racismo y de un profundo machismo. Es menester recordar que el texto de Paiz fue escrito aún en los primeros años de la guerra, antes de que se diera todo el debate al interior de las organizaciones sobre el tema indígena, ni mucho menos sobre las relaciones patriarcales de opresión.

Las transformaciones al interior de la guerrilla comenzaron a gestarse a mediados de la década de los setenta, pero fue realmente hasta entrada la década de los ochenta que las mujeres comenzaron a ser consideradas como un actor clave para los grupos revolucionarios. A lo largo de esta década se sumaron muchas jóvenes a la lucha, algunas prácticamente niñas, de 10, 11 años, que iban con sus familias o que habían quedado huérfanas por la misma guerra y que veían en la guerrilla la alternativa para sobrevivir a la violencia y luchar contra el sistema de injusticias. Es preciso señalar, sin embargo, que en la mayoría de los casos estas mujeres indígenas no llegaron a ocupar puestos de dirección ni fueron tomadas en cuenta en el momento de las decisiones políticas claves, como lo denuncia un grupo de mujeres excombatientes del frente Ho Chi Minh del EGP en su libro *Memorias rebeldes contra el olvido*, donde hablan de la desvalorización que la dirigencia tuvo hacia ellas al momento de la firma de la paz, pues fueron ignoradas pese a que por años estuvieron en los

23 *Idem.*

frentes de la montaña. Lo que ocurrió también con varios combatientes base, es decir que la paz se decidió entre las cúpulas ladinas. Este grupo de mujeres del frente Ho Chi Minh se decidieron a testimoniar 10 años después de la firma de la paz para dejar constancia de su participación activa en la guerra, resultado de una decisión personal y consiente de unirse a la lucha, al ver que su voz era invisibilizada en los relatos de la guerra. Con sus palabras se distancian de la imagen impuesta por las narrativas históricas que posicionan a los pueblos indígenas y sobre todo a las mujeres como víctimas. Pues si bien las motivaciones iniciales pudieran haber sido una reacción de sobrevivencia en el camino de la lucha fueron afirmando que ese era el camino correcto para terminar con las condiciones de opresión históricas, como bien compartió una excombatiente:

Nuestro sueño cuando nos fuimos era tomar el poder, hacer un cambio, empuñar las armas para hacer una revolución. Pensar en eso es muy bonito, pero en la práctica es muy difícil (...) Nuestro sueño era hacer algo por el pueblo. Nos armamos porque había mucha discriminación, no reconocen nuestro idioma, nos tratan como indios, no había igualdad y por esa razón decidimos luchar con las armas”.²⁴

Sumado a esto podemos afirmar que la guerra fue para las mujeres indígenas, en muchos sentidos, una concreción de cambios fundamentales en su vida. La participación de las mujeres en la lucha revolucionaria significó una ruptura profunda con los roles tradicionales y les aportó elementos emancipadores, como bien lo señaló la excombatiente Catarina Matom:

Para mí, la guerra sí sirvió. Porque antes los ladinos nos discriminaban, en las escuelas maltrataban a los niños que son indígenas, más si no hablan castilla. Sirvió porque antes no había maestros ixiles, sólo ladinos. Otra cosa es, que ahora las

24 Rosalinda Hernández, Alarcón, Andrea Carrillo Samayoa, *et. al*, *Memorias rebeldes contra el olvido: Paasantiz'ila Txumb'al Ti' Sotxeb'alK'u'l*, Guatemala, AVANCSO/La Cuerda/Plataforma Agraria/Magna Terra Editores, 2008, p. 80.

mujeres tenemos derecho a participar en cualquier cosa. Antes sólo los hombres, las mujeres sólo están en la casa y sólo ellos tienen derecho a hacer algo. Otra cosa es que mis hijos sí van a la escuela, aunque es mujer o es hombre.²⁵

La guerra fue para las mujeres una posibilidad de cambio y de ruptura, de salir de la esfera doméstica y tomar roles que antes les eran negados. Fue un tiempo de irrupción en tanto que permitió quebrar la dominación patriarcal que mantenía un control total sobre sus cuerpos y sus vidas. Aun cuando las reconfiguraciones sociales revirtieron las condiciones de desigualdad tras la guerra, la experiencia de lo vivido les permitió mantener su agencia y posicionarse de manera distinta. Sobre ello reflexiona Silvia Soriano: “ellas valoran ampliamente lo que significa su experiencia organizativa, lo que aprendieron en esos años difíciles que les generó una nueva perspectiva de vida, de la cual ya no pueden desprenderse a pesar de las dificultades”.²⁶ Es por todo ello que la guerra fue el marco para la emergencia política de las mujeres mayas.

Primeras organizaciones de mujeres indígenas en el contexto de la guerra

Fue en el marco de la más dura represión que surgieron las primeras organizaciones propiamente de mujeres, dentro de Guatemala. Por un lado, encontramos en lo urbano a las familiares: esposas, madres, hijas, que se organizaron en comités de familiares de personas desaparecidas desde el 77, 78 consolidándose como actrices claves. Fue hasta 1985 que se conformó oficialmente la primera organización, el Grupo de Apoyo Mutuo que, aunque no fue una organización específicamente de mujeres estuvo conformada en su mayoría por ellas. En 1988 un grupo amplio de mujeres indígenas, formaron la

²⁵ *Idem*, p. 106.

²⁶ Silvia Soriano, “Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas”, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2004, p. 211.

Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (Conavigua), cuya primera demanda fue el esclarecimiento de lo ocurrido a sus familiares y seres queridos. Sin embargo, todo el trabajo organizativo implicó un proceso de politización y toma de conciencia para las mujeres, dejando aprendizajes fundamentales para su vida, como bien argumenta Juana Calachij,

Hoy, después de todo lo que he pasado en mi vida, después de haber afrontado la persecución, las calumnias, y todo lo que me ha pasado, siento que soy una mujer a quien el estar organizada la ha fortalecido. Hoy soy una mujer con mucha fortaleza, he cumplido mi mayor objetivo: encarcelar a los asesinos y ese ha sido mi mayor aporte. Mi objetivo inicial sigue siendo la lucha por la vida, defender la vida, lo que yo quiero es que la gente viva en paz, que las parejas vivan bien, porque lo que yo pasé fue una situación bien dura.²⁷

Las mujeres de Conavigua continúan organizadas hasta el día de hoy, exigiendo justicia para sus seres queridos, pero al mismo tiempo haciendo labores de formación política para las mujeres, así como tareas de empoderamiento económico²⁸ y trabajando para la conservación de la memoria histórica. Por otro lado, encontramos el proceso organizativo que se dio al interior de los campamentos de refugiados donde se capacitó a las mujeres en temas de salud, de prevención de la violencia, así como talleres de empoderamiento político²⁹ y de emprendimiento económico, formándose cooperativas de artesanías que ayudaban a las mujeres para apoyarse en el sostenimiento cotidiano, estos procesos fueron fundamentales para la afirmación de la agencia política de las mujeres que tuvo su apogeo en la década de los noventa.

En 1990 se conformó la organización de mujeres Mamá Maquin —llamadas así en honor a Adelina Ka'al Maquin, mu-

27 Testimonio Juana Calachij en Asociación Política de Mujeres Mayas MOLOJ/Conavigua/ICCPG, *op. cit.*, p. 61.

28 El empoderamiento económico se refiere a proyectos productivos que permitan a las mujeres garantizar su autonomía.

29 Por su parte el empoderamiento político se refiere a la plena toma de conciencia sobre sus derechos humanos como mujeres.

jer queqchi luchadora y líder social en defensa de la tierra que fue asesinada en la masacre de Panzós en 1978—³⁰ quienes se conformaron ante la necesidad de trabajar sobre sus demandas propias, y defender sus derechos, pues pese a ubicar que la lucha por el retorno era común con los hombres, eran claras en que existían problemáticas que les afectaban directamente a ellas, por ello se unieron para posicionarse en el proceso de retorno a Guatemala, haciéndose escuchar. El tema más importante impulsado por Mamá Maquín fue la tenencia de la tierra para las mujeres, rompiendo así con la tradición patriarcal que sólo reconocía a los hombres como propietarios. Guadalupe García, una de las líderes fundadoras de la organización nos compartió como fue el proceso

Desde México logramos plantear en todo el proceso de retorno, en las negociaciones que se lograron firmar con el gobierno de Guatemala, para un regreso diferente de los refugiados y las refugiadas, se lograron los seis acuerdos de retorno. Entre los seis había un acuerdo sobre el derecho a la tierra, pero derecho a la tierra donde sólo estaban considerados los hombres y las mujeres viudas y madres solteras. Según ellos estas mujeres eran las más vulnerables y entonces las mujeres con esposos, según que ellas eran representadas por sus esposos, ellas no tenían un derecho directamente ahí.³¹

El proceso no fue sencillo e implicó un largo trabajo de argumentación y negociaciones con el gobierno y al interior de los propios refugiados, pues los hombres de sus comunidades no reaccionaron bien en un primer momento a esta propuesta de copropiedad. Para alcanzar verdaderamente el derecho a la tierra, las mujeres tuvieron además que pasar a formar parte de las cooperativas, cuya participación también tuvieron que negociar con los hombres para que hubiera un verdadero reconocimiento del trabajo

30 La masacre de Panzós ocurrió el 29 de mayo de 1978 en el departamento de Alta Verapaz, cuando el ejército de Guatemala disparó en contra de civiles que se encontraban protestando por problemas de tierra, murieron asesinados al menos 53 indígenas en su mayoría queqchies, hombres, mujeres y niños.

31 Entrevista personal Guadalupe García, Ciudad de Guatemala, 9 de diciembre de 2015.

invisible de las mujeres, es decir, todo el cuidado de la casa, la alimentación y la crianza.

Junto a Mamá Maquín surgieron otras organizaciones, la Asociación Nacional de Mujeres Guatemaltecas Ixmucané y la Asociación de Mujeres Madre Tierra; todas con el enfoque de la defensa de sus derechos como mujeres a acceder a la tierra y el regreso a sus pueblos. En cuanto al retorno se organizó el Consejo Nacional de Desplazados (Condeg) para exigir la recuperación de la tierra; el Consejo de Comunidades Étnicas de Runujel Junam (CERJ) de 1988 que buscaba una reforma agraria profunda; así como la Coordinadora Nacional Indígena y Campesina (Conic), la Asamblea del Pueblo Maya (APMI) y la Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya en Guatemala Saqb'ichil (Copmagua). Todas ellas, organizaciones indígenas mayas muy posicionadas. También se establecieron en 1993 las Comisiones Permanentes (CCPP), las cuales se organizaron en las vertientes norte, noroccidental y sur, para realizar la negociación con el gobierno sobre el retorno a Guatemala. Por fuera de estas comisiones, un grupo amplio de migrantes que se encontraba fuera de los campamentos formó la Asociación de Refugiados Dispersos de Guatemala (Ardigua) que estimaba existían 150 mil personas en esta situación y no era acreedora de ayuda internacional.

En particular, las mujeres tuvieron en los campamentos una participación más activa que la que habían tenido en sus comunidades. En ocasiones, porque habían migrado solas, sin familia ni esposos, pues a muchos los habían matado; esta situación las llevó a tener que alzar la voz y ser activas en el proceso de toma de decisiones. Si bien los campamentos contaban con el apoyo de Naciones Unidas a través del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR), así como del gobierno mexicano, había necesidades que era preciso resolver para sí. En este sentido, el refugio fue una nueva escuela en donde aún las personas que no habían estado organizadas previamente, vislumbraron la necesidad de hacerlo.

Rumbo a los acuerdos de paz

Las experiencias organizativas generaron procesos de empoderamiento en las mujeres que fueron sintiendo como los espacios mixtos les quedaban un tanto justos pues sus demandas no eran tomadas con suficiente seriedad, o bien eran relegadas y dejadas para un segundo momento, para una vez que triunfara la revolución. Es por ello que desde finales de los 80 y sobre todo a principios de los 90, los grupos de mujeres empiezan a exigir cierta autonomía de los mandos revolucionarios, sin embargo, es hasta que se terminan las guerras que las organizaciones de mujeres pueden realmente marcar su autonomía que va a consolidarse a lo largo de los años 90.

Ya desde el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en México en el 87, las guatemaltecas presentaron la ponencia taller Ja C'Amabal I'b (Casa de la Unidad del Pueblo) en la que realizaban la denuncia sobre la represión que estaban viviendo, dando cuenta de las masacres, el desplazamiento, así como las violaciones sexuales hechas por los militares en el marco de la guerra y la esclavitud sexual a la que fueron sometidas muchas mujeres indígenas. Narraron que “se las llevan para entretenimiento de la tropa. Muchas veces, las mujeres jóvenes y bonitas son llevadas a los jefes de los destacamentos”.³² Para ellas, el objetivo principal de ir a este encuentro era hacer la denuncia del contexto represivo en que se encontraban.

En la ponencia presentada puede leerse el trasfondo del discurso de unidad del movimiento revolucionario, en este sentido compartían —o cuando menos acataban— la idea de que la prioridad en la lucha era el gran proyecto revolucionario y al lado de los hombres. Sin embargo, pueden verse algunos pequeños indicios del deseo de romper con la idea de que las reivindicaciones particulares de las mujeres tendrían su espacio propio una vez que cambiaran las condiciones generales. Esta intención comenzó a concretarse un año después con

32 “Ponencia Taller Ja C'Amabal I'b (Casa de la Unidad del Pueblo) de Guatemala”, IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, México, octubre 1987.

la conformación del grupo de mujeres guatemaltecas que se autodenominaron Convocatoria³³ cuyo fin era, precisamente, construir un movimiento de mujeres con causas y herramientas propias, aunque articuladas con otras luchas. El grupo no se consolidó como tal, pero dejó constancia de las inquietudes de un conjunto de mujeres en la búsqueda por defender una identidad particular.

Fue desde fines de los ochenta y durante los noventa que se rompió de manera tajante con las dinámicas tradicionales del movimiento, pues se puso en evidencia que no bastaba ser revolucionarios para mirar la opresión de las mujeres y que, para visibilizar las demandas particulares, se requería de la organización propia, en clave de mujer, y no necesariamente vinculada a las guerrillas. En 1988 se conformaron bajo esta premisa el Grupo Guatemalteco de Mujeres (GGM) y la organización de mujeres Tierra Viva. De manera paralela a estos procesos, surgen las organizaciones de mujeres indígenas que ya mencionamos: Conavigua en 1988; la Organización de Mujeres Guatemaltecas Refugiadas Mamá Maquín en 1990, posteriormente la Asociación Madre Tierra en 1993 y la Asociación de Nacional de Mujeres de Ixmucané en 1995.

Mediante un acuerdo de 1994 entre gobierno y guerrilla en torno al proceso de negociación de la paz, se conformó la Asamblea de la Sociedad Civil (ASC) que tenía como objetivo generar una agenda política para las negociaciones. En la ASC participaron religiosos, académicos, líderes sindicales, integrantes del movimiento campesino y urbano popular, entre otros sectores de la sociedad civil organizada. Dentro de la asamblea destacó el papel que tuvo el sector de mujeres pues en esta se agruparon distintas organizaciones de mujeres y feministas para posicionar sus demandas particulares. Según me compartió Martha Godínez, la búsqueda era lograr que se reconociera que “la guerra y el efecto que generaba tenía un impacto diferenciado”.³⁴ Los hombres presentaron resis-

33 Convocatoria de Mujeres de Guatemala “Mujer, clase y movimiento” en *Otra Guatemala*. Septiembre, 1989.

34 Entrevista a Martha Godínez, ciudad de Guatemala, 10 de diciembre de 2015.

tencia pues asumían que las mujeres ya estaban representadas en todos los otros sectores, sindicalistas, campesinos, etcétera. Fue gracias al sector de mujeres que se impulsaron temas particulares en clave de mujer en el acuerdo de los pueblos indígenas y de derechos humanos. Tras la firma de la paz, el sector de mujeres se mantuvo vigente haciendo trabajo político para garantizar su cumplimiento o bien realizando distintos trabajos organizativos en pro de las mujeres. Actualmente el sector sigue agrupando a 32 organizaciones en todo el país, aunque ha tenido muchas modificaciones en sus posicionamientos políticos.

El marco de los acuerdos de paz posibilitó la emergencia de la voz de las mujeres indígenas y la apertura al proceso social de escucha que desembocó por un lado en las reformas a la tenencia de la tierra que es una vanguardia en la región y por otro en la firma del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas que fue firmado en marzo de 1995, así como la ratificación un año después del convenio 169 de la OIT. Comparto con Santiago Bastos la idea de que el movimiento indígena maya

A pesar de los efectos devastadores de la violencia de los ochenta —o quizá precisamente por ello—, se benefició profundamente del proceso de paz, que garantizó un espacio legítimo de suma importancia para las distintas expresiones y movilizaciones de los mayas. Proporcionó un espacio clave para el desarrollo y la consolidación de organizaciones indígenas en distintos niveles de la sociedad y permitió contar con un apoyo internacional —político, financiero y moral— hasta entonces impensable.³⁵

Sin embargo, considero que es importante no caer en la idea de que fue el movimiento revolucionario el que permitió la emergencia de estas subjetividades políticas, sino que estas fueron producto de un largo aliento, como afirma Macleod “esto no es producto de, o sencillamente gracias a, las organizaciones revolucionarias. Aunque estas contribuyan —sin que-

35 Santiago Bastos, *op. cit.*

rer— en parte, también lo hacen otros actores y factores: el mayor acceso de algunos mayas a la educación superior, el trabajo de promoción de la iglesia católica progresista y la Teología de la Liberación, los seminarios indígenas”.³⁶ Es decir, es una multiplicidad de factores el que permite la emergencia política de las organizaciones de mujeres indígenas y la consiguiente apertura de la escucha social, pero ellas estuvieron siempre ahí con una voz y una agencia propia. La guerra sólo fue el momento de ruptura y esperanza, en tanto permitió irrumpir en una construcción histórica de sometimiento y silenciamiento y abrir a la escucha social.

Proceso de oenegización ¿construcción de identidades?

El proceso de auge de las organizaciones de mujeres y en específico de mujeres indígenas fue a finales de la década de los noventa y durante la década del dosmil, muchas de sus integrantes venían, como vimos, de una participación activa en los procesos revolucionarios de los años 80 dentro de los grupos guerrilleros y de la insurrección popular. Hubo al menos tres factores que contribuyeron de manera importante a esta consolidación del movimiento de mujeres en los 90: por un lado, el marco de las conferencias internacionales que habían estado antecedidas por la plataforma CEDAW (Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer) pero que se asientan en la Conferencia de Belem do Pará en 1994, la Conferencia del Cairo también en el 94 y la declaración de Beijing en 1995. Por otra parte, están los Encuentros Feministas Latinoamericanos que posibilitaron el intercambio de las centroamericanas con feministas de otras latitudes como México, Brasil, Chile, Argentina, Uruguay que llevaban tiempo reflexionando sobre los temas que afectan a las mujeres y realizando propuestas políticas de respuesta a estas problemáticas.

36 Morna Macleod, “Luchas político-culturales y autorepresentación maya en Guatemala”, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2008.

El tercer elemento que contribuyó de manera muy significativa a la consolidación de las organizaciones de mujeres y feministas fue la entrada de la cooperación, pues si bien es cierto que durante los períodos de guerra y conflictos armados de los años ochenta había un fuerte apoyo de grupos internacionales, era sobre todo una cooperación solidaria y muy ligada a la lucha revolucionaria o bien a la ayuda humanitaria. Fue en la década de los noventa y la primera mitad de los años 2000 que la cooperación internacional entró con mucha mayor fuerza a la región, posibilitando que las mujeres se agruparan de manera más formal y pudieran realizar trabajos más sostenidos dirigidos a la transformación de las condiciones de vida. A partir de esta época la cooperación se vuelve un actor político y determinante, lo que va a traer consecuencias para el desarrollo de los movimientos, pues contribuyó a su fortalecimiento y a la concreción de ciertos proyectos, pero al mismo tiempo generó dependencias a la inyección de recursos externos en vez de que las organizaciones generaran sus propias fuentes de financiamiento, además la cooperación impuso en muchas ocasiones las agendas sobre las que se tenía que trabajar.

Después de la firma de paz de 1996 hubo emergencia de organizaciones y asociaciones de mujeres que se consolidaron. En la actualidad hay un espectro bastante amplio, he rastreado la existencia de al menos 56 agrupaciones a lo largo de los 22 departamentos que componen el país. Las agrupaciones tienen una gran diversidad que va desde las posturas más institucionales hasta la autonomía, así como una pluralidad étnica importante.

En Guatemala hay varias organizaciones que son exclusivas de mujeres indígenas como Kaqla, Moloj, Amismaxaj y Tz'ununijá, entre otras que están enfocadas en mirar su propia problemática, sin perder de vista los entrecruzados que se tienen con las opresiones de todas las mujeres pero ubicando que existe una necesidad particular de trabajar su propia realidad.

Además de las asociaciones propiamente de mujeres indígenas, al menos 80% de las otras organizaciones de mujeres afirma tener presencia de ellas.³⁷

37 Según un diagnóstico que realicé en el año 2012 sobre la situación del movi-

En la actualidad encontramos que el movimiento de mujeres en Guatemala presenta diversas tensiones, que vienen desde los tiempos de la guerra pero que se han agudizado ante el contexto actual y en buena medida presionadas por la injerencia internacional que impone agendas y da peso a unos temas sobre otros, como señala Macleod “la cooperación internacional también tiende a reproducir la predominancia de género, por encima de o desvinculada de la condición étnico-cultural, mientras que el tema de clase se ha desdibujado en muchos de los análisis o se ha permutado a condiciones de pobreza, exclusión y marginalidad”.³⁸ Es decir que imponen conceptos, perspectivas y de alguna manera despolitizan la lucha.

Desde los tiempos mismos de la guerra se puede rastrear una presencia de las organizaciones indígenas del movimiento maya en el terreno internacional. En los años 80 a través de la activación de diversas redes de solidaridad ante la violencia que se vivía en las comunidades. Según dan cuenta Santos y Camus, el líder del CUC-EGP Emeterio Toj, realizó en 1980 una gira internacional de denuncia, un año después encontramos la presencia de Rigoberta Menchú, en otra gira también de denuncia, en esta conoce a Elizabeth Burgos, con quien trabajan su famoso testimonio *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*³⁹ que se publicó por vez primera en 1983. Junto a estos dos celebres personajes otros líderes indígenas viajaron a distintos foros y convenciones para hablar de lo que estaba sucediendo en su país.

Esta participación en instancias internacionales hizo que el movimiento maya valorara la importancia de tener una estrecha relación con lo que estaba ocurriendo en el mundo. Sin embargo, también llevo a una relación que convendría criticar con la cooperación internacional, que les ha llevado en los últimos años a adaptarse a sus presupuestos y agendas, por encima de sus necesidades, generándose una especie de neo-colonialismo.

miento de mujeres y feminista en Mesoamérica, para la Agencia Vasca de Cooperación para el Desarrollo.

38 Morna Macleod, *Nietas del fuego, creadoras del alba: Luchas político-culturales de mujeres mayas*, Guatemala, FLACSO, 211, p. 225.

39 Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI, 1992.

Un ejemplo muy claro de esto es la perspectiva victimista que ha impuesto la cooperación y el propio Estado guatemalteco, lo cual ha generado un modo de vida y una especie de obligatoriedad social con el resultado muchas veces de generar ruptura en los procesos de autonomía y autogestión de las comunidades. Es menester advertir nuevamente que la crítica a la internalización de la víctima se hace en el sentido de no invisibilizar la agencia política de los sujetos y en específico de las mujeres, pues el hacerlo lleva a la inmovilidad social.

Este carácter de infantilización lo ubicamos con claridad en la época de la invasión, con todas las discusiones sostenidas sobre los pueblos indígenas, pero a lo largo del tiempo se ha interiorizado y afianzado, porque si bien implica una situación de sometimiento también conlleva la ventaja de despojar de responsabilidad social sobre el devenir. A la víctima no puede pedírsele nada, pues como es un ser pasivo se asume que no puede tener determinación sobre los hechos. Las mujeres mayas de Kaqla nombran esto como providencialismo, lo cual permite no sólo no asumir responsabilidades sino juzgar y exigir a los demás.

Conclusiones

Después de esta revisión histórica podemos concluir que, si bien el tiempo de la guerra contrainsurgente permitió la emergencia de las mujeres indígenas, su proceso político y organizativo puede rastrearse en la larga duración, que nos remonta hasta los tiempos coloniales. Lo que sucedió en el conflictivo período de la guerra fue por un lado que hubo una confluencia de factores en lo local, nacional y global que permitieron el fortalecimiento colectivo de este sector y por otro, que se abrieron los canales para una escucha activa de la sociedad. Es decir, se dio una relación dialéctica entre la propia consolidación del movimiento maya y una apertura social, que ha permitido comenzar a cambiar la relación social preexistente.

Como segunda conclusión podemos señalar que estamos ante una pluralidad dentro de movimiento maya, que tiene una unificación estratégica indianista pero que presenta divergencias significativas. Dentro del techo de este movimiento encontramos organizaciones de mujeres mayas con una clara autodeterminación y una amplia fuerza política que desde distintos frentes se encuentran incidiendo, desde el terreno institucional como la Asociación Moloj o el Movimiento de Mujeres Tzununija, así como, mediante procesos de recuperación de la memoria histórica y la sanación como Actoras de Cambio, Kaqla y la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial desde Iximulew. O bien participando, al lado de sus compañeros, de la lucha por la defensa territorial en contra de proyectos extractivos como es el caso de las mujeres de la Puya y de Santa Cruz Barrillas. De todas estas organizaciones podemos afirmar que la emergencia política de las mujeres indígenas es una virtud que permite que la actual sociedad guatemalteca se encuentre construyendo un diálogo plural, digno y basado en el respeto. Aún falta mucho por andar, pero en el camino se está.

Fuentes consultadas

Entrevistas realizadas por la autora

Guadalupe García, Ciudad de Guatemala, 9 de diciembre de 2015

Martha Godínez, Ciudad de Guatemala, 10 de diciembre de 2015.

Documentos

Archivo CIRMA

Ponencia Taller Ja C'Amabal I'b (Casa de la Unidad del Pueblo) de Guatemala. IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. México, octubre 1987.

Convocatoria de Mujeres de Guatemala "Mujer, clase y movimiento" en *Otra Guatemala*, septiembre, 1989.

Archivo General de Centroamérica (AGCA)

AGCA, A.1.213. exp. 24.246 leg. 2777 (1755)

AGCA, A.1.21.3. exp. 15247. leg. 2141 (1759)

AGCA, A.1.21.8. exp. 3881. leg. 191 (1785)

Sitios electrónicos

<http://commaya2012.blogspot.com/>

Bibliografía

Asociación Política de Mujeres Mayas MOLOJ-Conavigua-Instituto de Estudios Comparados en Ciencia Penales ICCPG, *Tejedoras de paz. Testimonios de mujeres en Guatemala*, Noruega, FOKUS, Ministerio de Asuntos Exteriores de Noruega UD, 2010.

Bastos, Santiago y Roddy Brett (comps), *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*, Guatemala, F&G Editores, 2010.

Bastos, Santiago y Manuela Camus, *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, Guatemala, FLACSO/Cholsamaj, 2003.

Brett, Roddy, *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala 1985-1996*, Guatemala, F&G Editores, 2006.

Burgos, Elizabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México, Siglo XXI, 1992.

Cabnal, Lorena "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas

- comunitarias de Abya Yala” en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, España, ACSUR Las Segovias, 2010.
- Camus, Manuela “Mujeres y mayas: sus distintas expresiones” en *Indiana*, Alemania, 2001, núm. 17-18, pp. 31-56 [consulta: 1 de marzo de 2020], disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2470/247018427002>
- Cojtí, Demetrio, *Runa'oj ri maya amaq' = Configuración del pensamiento político del pueblo maya*, Guatemala, Cholsamaj, 2006.
- Cumes, Aura “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva” en *Anuario Hojas de War-mi*. 2012, núm. 17 Seminario: Conversatorios sobre Mujeres y Género~Conversações sobre Mulheres e Gênero, España, 2011.
- Hernández Alarcón, Rosalinda, Andrea Carrillo Samayoa, *et. al, Memorias rebeldes contra el olvido: Paasantiz'ila Txumb'al Ti' Sotxeb'alK'u'l*, Guatemala, AVANCSO/La Cuerda/Plataforma Agraria-Magna Terra Editores, 2008.
- Macleod, Morna. “Luchas político-culturales y autorepresentación maya en Guatemala”, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, México, UNAM, 2008.
- *Nietas del fuego, creadoras del alba: Luchas político-culturales de mujeres mayas*, Guatemala, FLACSO, 2011.
- Martínez Peláez, Severo, *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Guatemala, F&G editores, 2011.
- Payeras, Mario, *Los pueblos indígenas y la revolución guatemalteca. Ensayos étnicos 1982-1992*, Guatemala, Magna Terra Editores, 1997.
- Sandoval, Miguel Ángel, *De Iximché a Iximché. El recorrido reciente de luchas indígenas*, Guatemala, F&G Editores, 2008.
- Samaddar, Ranabir, *The Emergence of the Polical Subject*, New Delhi, Sage, 2009.
- Soriano, Silvia, “Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas”, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2004.
- Tzul, Gladys, *Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*, Guatemala, SOCEE-Centro de Investigaciones y Pluralismo Jurídico Tz'ikin-Editorial Maya Wuj.
- Vázquez Olivera, M. Gabriela (ed) y Miran Paíz Cárcamo, *Rosa María. Una mujer en la guerrilla. Relatos de la insurgencia guatemalteca en los años sesenta*, México, UNAM-CIALC/Juan Pablos editor, 2017.

Notas críticas sobre los movimientos etnopolíticos

Daniel Díaz Juárez

Resumen: La discusión que se desarrolla a continuación toma como punto de partida una crítica a las corrientes de los nuevos movimientos sociales. Particularmente a los enfoques que toman dichas corrientes como base teórica para el análisis de las luchas indígenas. A través de una cadena de indagaciones se pretende dar cuenta de las circunscripciones en las cuales se encuentra actualmente el estudio de *la política* en este campo. La discusión que subyace a lo largo del escrito con la perspectiva de los movimientos indígenas, se dirige a una crítica sobre la negación que realiza de las contradicciones clásicas del capitalismo y la reivindicación de las llamadas demandas posmateriales.

Palabras clave: relaciones sociales políticas, luchas indígenas, nuevos movimientos sociales, clase social, hegemonía, marxismo

Presentación

En los últimos quinientos años de historia, el proceso de colonización ha sido un elemento neurálgico entre el conjunto de condiciones que brindan especificidad a las formaciones económico-políticas de América Latina. No solamente en su contribución para configurar un capitalismo distinto al europeo, asiático o norteamericano, sino también debido a la imbricación de otros modos de vida que han persistido junto al actualmente dominante.

Sin embargo, dicha imbricación se ha traducido históricamente en formas de dominación bajo las cuales los modos de vida indígenas se han articulado con las formaciones capitalis-

tas en América Latina. En la región, los pueblos indígenas han formado parte de una lucha de clases desde la época colonial hasta la actualidad. Su condición de dominación, así como también sus formas de lucha han variado de tiempo y espacio en su desarrollo. Es decir, sus intereses, estrategias de lucha, expresiones ideológicas, manifestaciones culturales y objetivos políticos, forman parte de un proceso en transformación constante.

En la lucha indígena¹ no hay un parte aguas, un antes y después, un viejo y nuevo, o cualquier forma espontánea de “emergencia política” en la que lo indígena se constituya como un nuevo sujeto o actor. Se concibe, al contrario, como un proceso continuo a lo largo de la historia Latinoamericana. Razón por la cual se buscará a continuación, interpelar una posición teórica que hoy inunda una gran cantidad de bibliografía sobre el estudio de las relaciones políticas entre las luchas indígenas y los Estados en América Latina, remitiéndose a la desgastada idea de los nuevos sujetos, su concepción histórica y sus formas teóricas de interpretación.

La cuestión indígena es para las ciencias sociales latinoamericanas una problemática de importancia, constituye un campo de amplitud considerable en todas sus disciplinas. La atención teórica y epistemológica sobre el tema reviste una constante preocupación sobre su constitución como objeto de estudio. El cómo se constituye nos lleva de manera ineludible a preguntarnos sobre los cómo, por qué, cuándo, o desde qué perspectiva, estamos elaborando las relaciones base del problema. Una discusión casi ausente en las perspectivas que abrevan de los movimientos sociales.

Es verdad que se trata de un campo intrincado por la diversidad de ámbitos en los que se ha desarrollado, y complejo

1 A partir de aquí *movimiento* y *lucha indígena* se tratarán como conceptos distintos. El primero perteneciente a las elaboraciones basadas en las teorías de los movimientos sociales, caracterizadas por encontrar como base del conflicto político a la cultura, la identidad, la modernidad y las demandas posmateriales en general. El segundo, como una propuesta teórica, que considera a estas relaciones sociales como resultado de las contradicciones económico-políticas del modo de producción capitalista y del dominio de clase. Considerando a tales como el problema primordial de las diversas manifestaciones en las que se materializan las luchas indígenas en un determinado momento histórico.

por la irreductibilidad de consideraciones que se tienen que realizar cuando se toca alguna de sus aristas. La cuestión indígena en las sociedades latinoamericanas se desarrolla como una problemática integrada por distintos campos que contribuyen a su conformación, entre ellos: la identidad, etnicidad, cultura, lenguaje, simbolismo, literatura, educación, formas de organización política, lucha política, entre otras. En las cuales existen a su vez distintas concepciones base del problema, es decir, diferentes formas en las que se conceptualiza lo fundamental de la cuestión en cada estudio o investigación.

Un claro ejemplo de ello es la diversidad de contenidos que significan el concepto de *luchas indígenas* o de *movimiento indígena*, sobre cuáles son sus determinaciones, contradicciones, antagonismos, relaciones, etc. Existen concepciones tan claramente antagónicas como aquellas que otorgan primacía de lo simbólico sobre las relaciones sociales concretas, o de lo cultural sobre lo económico-político, al momento de definir las determinaciones que se articulan en el nivel de *la política*. Un ámbito, en términos de interpretación y concepción, heterogéneo y contradictorio.

A continuación, se versará solamente sobre una de las aristas que se vislumbran: *el análisis y forma de representación de la lucha indígena en la escena política y en el discurso teórico*.

Luchas indígenas: un campo de disputa teórica

Podría decirse que cualquier estudio que pretenda el análisis de las relaciones sociales políticas que los pueblos indígenas desarrollan frente al capitalismo en un tiempo y espacio determinado, le preceden preguntas fundamentales sobre: qué concepción de *la política* se tiene, cómo se identifican, reconocen o definen los intereses político-económicos de los pueblos, si se trata de un movimiento, una lucha, un conflicto, de un actor, sujeto o una clase. O bien, cuáles son las premisas que anteceden la identificación del conflicto, si se parte de lo sociocultural, simbólico, étnico, jurídico, lingüístico, te-

ritorial o de lo económico y político. De lo cual resultaría plantear ¿cuáles son los supuestos que nos permiten decidir entre uno y otro elemento como génesis o punto de partida de nuestros estudios? Y para nuestro caso ¿cuáles son los elementos que nos permiten analizar las contradicciones que encarnan las luchas indígenas?

En este capítulo se considerará que, si bien las luchas indígenas representan un proceso de continuidad en la historia de las formaciones sociales latinoamericanas, este tiene cambios primordiales. Las bregas de resistencia anticolonial ocurridas de los siglos XV a XVIII principalmente, responden al enfrentamiento de un modo de vida comunitario, gentilicio, frente al modo de vida capitalista español, portugués, francés, etc. Diferentes a las luchas que las organizaciones indígenas desarrollan actualmente, en el seno de formaciones sociales en las que predomina el capitalismo como modo de vida, y en las que los pueblos indígenas encarnan las contradicciones y antagonismos del mismo.

De tal manera se entenderá que la lucha indígena constituye una fracción de la lucha de clases en su conjunto, como movimiento histórico del proceso en general. Por lo cual, las luchas indígenas, independientemente de su representación concreta en la política, se conciben como efecto de las contradicciones base del capitalismo, es decir, de la apropiación del trabajo producido socialmente, de la explotación de la fuerza de trabajo, de la propiedad privada de los medios de producción y de sus recursos, de la dominación política e ideológica de una clase sobre otra en el nivel nacional o internacional o la acumulación de capital y la generación de plusvalía.

Dicho lo anterior, sobre los supuestos básicos que orientan nuestro análisis, la lucha política desarrollada históricamente por los pueblos indígenas contra las condiciones de dominación necesarias para la reproducción del capital, conforman en el ámbito de su representación teórica actual un campo en disputa, que en su apariencia se muestra sólo como un marco de interpretación de amplia diversidad teórica. De acuerdo a las investigaciones que se han realizado, se percibe que la

perspectiva de los movimientos sociales, denominados según sus adaptaciones como: nuevos movimientos sociales, movimientos etnopolíticos o nuevos movimientos antistémicos, predominan en la representación teórica de las luchas indígenas.² Brindando una respuesta a las preguntas anteriormente planteadas que han estado lejos de una interpelación o de una crítica, incluso de un replanteamiento, por decir lo menos.

Se trata de una cuestión rica en determinaciones, corrientes y posiciones políticas. Una gran cantidad de autores se han dedicado a discutir la pertinencia de los movimientos sociales y sus diversas variantes para el estudio de las luchas indígenas. Sin embargo, hasta la fecha es una corriente que poco se ha cuestionado, pues incluso casi se pierde de vista que los movimientos sociales son *una* entre varias formas de concebir y analizar determinadas *relaciones sociales políticas*, para nuestro caso las luchas indígenas. Es decir, la diferencia entre el concepto y su relación concreta pareciera haberse esfumado. Lo cual se traduce en que hoy día asumimos sin cuestionamiento que prácticamente todo antagonismo desarrollado en el campo de la política es un movimiento social.

Dicha concepción, que en sus primeros pasos se dedicó al estudio de las luchas estudiantiles, ambientales, sobre la diversidad sexual, entre otros, pronto migró a las investigaciones que tenían por objeto a las luchas indígenas, recurriendo al término difuso y aglutinador de movimiento indígena. Razón por la cual el debate estrictamente teórico se concentra en los estudiosos del movimiento social en general y en menor medida, o de forma famélica en los escritos sobre movimiento indígena que, dicho sea de paso, son desarrollados en su mayoría bajo métodos comparativos, estudios de caso y etnografías, que toman como dada dicha perspectiva teórica sin

² Véase, por referir algunos ejemplos en México, Martha Singer Sochet, *Movimiento indígena en México: representación, poderes y política*, México, Gernica, 2005; Saúl Velasco Cruz, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, Dirección General de Estudios de Posgrado, UNAM, 2003; Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, BUAP/Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal, 2005.

atender su historicidad. No es casualidad entonces que los primeros cuestionamientos a la concepción hayan sido primeramente visibles en la teoría del movimiento social en general, a los cuales nos referiremos más adelante.

Es por lo anterior que en la bibliografía sobre movimiento indígena se pase generalmente por alto la migración gratuita que tuvo dicha concepción a sus análisis. Lo cual en absoluto se reduce a una cuestión de objetividad científica, de rigurosidad académica o incluso de alcance explicativo, sino que en última instancia se remite en cualquiera de sus direcciones a un asunto político y a un proceso de constante constitución hegemónica sobre cómo pensar una determinada relación social, negando las contradicciones irreconciliables con el capitalismo. Apuntemos brevemente cuatro elementos para la disección de lo que se intenta vislumbrar sobre dicho *campo en su disputa teórica*:

- a) independientemente del método y nivel de abstracción utilizados en cualquier investigación sobre el tema, prevalece una posición teórica desde el momento en el que decidimos cómo nombrar al proceso que se estudia, por ejemplo, movimiento indígena, lucha de clases, conflicto sociocultural o movimiento étnico,
- b) de tal manera que toda posición teórica implica a su vez una posición política. Lo cual no supone sostener con ello, que en la construcción de conocimiento como actividad científica, dicha posición se traduzca en un lastre, como los discursos positivistas argumentaron alguna vez. Sino al contrario, que la ceguera de dicha inevitabilidad, en pro de la supuesta objetividad científica contribuye a la reproducción de una relación teórica con el objeto mismo, que soporta/sostiene una posición política sobre las relaciones sociales que pretende conocer, por tanto,
- c) el quehacer científico de las ciencias sociales, no se encuentra exento de relaciones de poder y de dominio en su desarrollo. Ya apuntaban Marx y Engels en *La ideología alemana* que: la clase o fracción de clase dominante en una

formación social no solamente tiene bajo su poder, propiedad, administración y usufructo, la determinación de la forma en la que se produce la vida material, en la que se acumula la riqueza, en la que produce valor, sino que también es propietaria y dirigente de lo que a la letra denominaron sus autores como *modos de producción intelectual*.³

Dicho lo anterior, demos continuidad en un nivel más concreto. La crítica que en general se ha dado en América Latina sobre la concepción de los movimientos sociales cuyos fundadores fueron Alain Touraine, Alberto Melucci, Sidney Tarrow y siguieron Ronald Inglehart, Seyla Benhabib, Elizabeth Jelin, entre otros. Se desarrolló principalmente para discutir si la teoría de los movimientos sociales era pertinente o no para el análisis de las luchas indígenas y en qué términos. De lo cual existió más una aceptación y adaptación de sus términos que una crítica y/o un debate sobre otras teorías desde las cuales pensar la problemática.⁴

Es decir, se ha carecido de una discusión que permita vislumbrar al menos lo siguiente: a) los límites que en términos de capacidad explicativa tiene dicha teoría al momento de estudiar las luchas indígenas, y b) que la perspectiva de los movimientos tiene una concepción de la política, respecto de la relación Estado y organizaciones indígenas, que se reducen a las *luchas al interior del Estado*,⁵ es decir, a la reforma del aparato jurídico-político, al reconocimiento de su lengua, de sus costumbres, de sus formas de producción, de intercambio tradicionales, etc.

3 Cfr. Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana. I Feuerbach. La oposición de la concepción materialista e idealista*, México, Ediciones El Caballito, 2018, p. 160.

4 Además de las referencias anteriores, que también comparten dicha posición, pueden consultarse, Ana María Salazar Peralta, “El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán turismo y riesgos medioambientales. Un caso de ciudadanía cultural”, en *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, núm. 1, México, 2010, pp. 186-198; Juan Carlos Radovich, “Política indígena y movimientos etnopolíticos en la argentina contemporánea. Una aproximación desde la antropología social”, en *Revista Antropologías del Sur*, núm. 1, México, 2014, pp. 133-145; Pablo Dávalos, “Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra”, Buenos Aires (Argentina), CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005 [en línea].

5 Cfr. Carlos Marx y Federico Engels, *op. cit.*, pp. 142-143.

En consecuencia, con la interpelación que se realiza sería prudente al menos abonar a una cuestión: ¿de qué supuestos abrevan los teóricos de los movimientos sociales?, ¿en qué contexto histórico y debates surgieron estas teorías? Las luchas indígenas han acompañado el desarrollo histórico de América Latina ¿qué referentes han existido anteriormente para pensar su relación con el Estado y otras formas de dominación económico-políticas?

Los nuevos movimientos y su debate con el marxismo

Apuntemos una breve relación histórica. En la mayoría de los autores referidos anteriormente, los nuevos movimientos y las nuevas ciencias sociales, se denominaron así bajo la configuración que tuvieron las ciencias sociales desde la década de 1980. De acuerdo a dicha bibliografía, este cambio se acompañó con la desintegración de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), el dominio del neoliberalismo a nivel mundial, la democratización de Estados capitalistas con formas dictatoriales de gobierno, la emergencia de sujetos no revolucionarios que no pretendían la toma del poder político y que configuraban una nueva relación entre los Estados y sus sociedades.

Un rostro nuevo se formaba en este contexto para las ciencias sociales. En la década de 1980 ya se hablaba de un proceso de derechización y neoconservadurismo en la región latinoamericana.⁶ Al cual las dictaduras del subcontinente habían realizado importantes contribuciones al liquidar cualquier tipo de organización socialista, comunista e incluso radical reformista, fuera armada o no. Un momento en el que, además, pulularon las organizaciones militares estadounidenses, intervencionistas en la política y economía de los países latinoamericanos para aportar con su granito de arena.

⁶ Véase, Agustín Cueva, *América Latina en la frontera de los años 90*, Ecuador, Letra-viva Editorial Planeta del Ecuador, 1989; James Petras, “La metamorfosis de los intelectuales latinoamericanos” en *Revista de Estudios Latinoamericanos*, México, UNAM, vol. 3, núm. 5, 1988, p. 81.

En este contexto el desarrollo del marxismo en América Latina enfrentó una configuración ideológica con nuevos revestimientos. Los enfoques emergentes se fundaron con un carácter generalmente antimarxista y como resultado o síntesis de un proceso bélico de “alta y baja intensidad” entre el capitalismo y el socialismo en el terreno político, así como en el ideológico-teórico. Si las ciencias sociales habían tenido alguna cercanía al marxismo en la década del sesenta y setenta, esta quedaría prácticamente sepultada para después. Aunque el posmarxismo y sus variantes, más bien antimarxistas alegaran ser las corrientes que en adelante representarían al marxismo. En cuanto al análisis de la política, se prefirió hablar de movimientos sociales en lugar de lucha de clases. El marxismo latinoamericano de aquellos años fue incapaz de hacer frente a las teorías de los nuevos sujetos que daban por concluidas las contradicciones clásicas del capitalismo suplantadas por las expresiones *posmateriales*.

Los reduccionismos, simplificaciones y vulgarizaciones de la teoría marxista de las clases sociales, que en muchas corrientes predominaban, no lograron superar su interpretación historicista, economicista y funcionalista de las clases.⁷ En este contexto la llamada “crisis del sujeto” de la que pregonaban Touraine, Melucci y Tarrow, justificación primordial del fin de lo viejo y de la anunciación de lo nuevo, fue difícil de librar, dejando al margen primeramente a la teoría marxista de las clases, y posteriormente al marxismo en su conjunto.

El funcionalismo, posmodernismo, las teorías de la elección racional, la acción comunicativa, el enfoque accionalista, la política de los agravios, el análisis sistémico y el posmarxismo, comenzaron a constituir la cara de las “nuevas” ciencias sociales.

Los cambios se reflejaron en cada rincón de las disciplinas y sobre ello también corrieron ríos de tinta para argumentar que el nuevo momento histórico daba una apertura a

⁷ Sobre la crítica a los reduccionismos del concepto de clase, pueden consultarse: Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el capitalismo actual*, México, Siglo XXI, 2007; *Las clases sociales en el capitalismo actual*, México, Siglo XXI, 1998.

las ciencias sociales hacia otras posiciones teóricas, así como a otros temas de investigación.⁸ En cada ámbito los cambios revistieron problemáticas diferentes, para el caso de *la política*, básicamente se concentraron en argumentar que las contradicciones y antagonismos de las actuales sociedades posmodernas y postindustriales se habían trasladado del terreno material al inmaterial, que los nuevos movimientos sociales habían abandonado la clásica contradicción entre acumulación de capital y explotación de la fuerza de trabajo, misma que además ya era una reducción al conjunto de contradicciones que el marxismo contempla.

Básicamente en un contexto con esta tonalidad es que se encuentra oportuno considerar que:

- a) La teoría de las clases sociales era incapaz de explicar los nuevos movimientos de las minorías (estudiantiles, étnicas, feministas, indígenas, sexodiversas) que no se cohesionan por los antagonismos originados en la estructura económica, entendida como la “demanda material”, pues los antagonismos clásicos del capital como modo de producción habían sido desplazados por las demandas subjetivas y simbólicas.⁹
- b) La organización de la lucha política después de 1968 (fecha en la que se data la eclosión de los movimientos sociales)¹⁰ ya no responde a la lucha de clases.¹¹ Pues según su lectura los movimientos sociales no buscan la toma del poder político, sus contradicciones no emanan de las condiciones económicas, niegan las formas partidistas, no pretenden la superación del capitalismo o la construcción de una sociedad socialista, etcétera.

8 Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 2007; *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido*, México, Siglo XXI, 2011.

9 Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins, Immanuel Wallerstein, *Movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 1999.

10 Véase, Immanuel Wallerstein, *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Madrid, Akal, 2012.

11 John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Editorial Melvin, 2005 [en línea].

- c) La identificación de la posición estructural política o económica de los individuos, dicen, ya es difusa, azarosa, ambivalente, definir la posición de clase es imposible ante las nuevas formas de relación social.¹²
- d) El discurso, lo simbólico, la ética, la moral, la diversidad cultural, la identidad y las demandas subjetivas son los nuevos objetos de la lucha indígena,¹³ es decir las demandas posmateriales.

Hasta aquí, es notable que, desde un inicio, la posición de clase en nuestro caso y de sujeto o grupo en otras perspectivas es de suma importancia en el estudio de las relaciones sociales políticas, en el fondo dicha cuestión en su integridad es la divisoria de aguas para este caso. Aunque no es prudente rescatar aquí debates teóricos, entre lo que se entiende por clase, grupo o sujeto, sí es necesario responder que en el fondo del problema la distinción entre una concepción y otra nos conduce a concepciones muy distintas de la *lucha política*, *el poder político*, *los intereses políticos*, *la dominación*, *los antagonismos*, *el Estado*, *las relaciones económicas*, *políticas*, *ideológicas*, etc. Pues más allá del mar teórico en el que podría nadarse para atener la profundidad del debate, lo que se manifiesta en lo concreto son los intereses políticos, efecto de contradicciones palpables, a partir de los cuales es posible también evidenciar el error en el que incurrían dichas posiciones al negar las contradicciones clásicas del capitalismo como modo de vida actualmente imperante.

Con lo anterior no deberá entenderse que la distinción entre una concepción y otra efectivamente se da en los procesos de construcción teórica, sino que la contradicción entre las mismas, parte necesariamente del proceso histórico y entonces de las elaboraciones explicativas que se realicen de él.

De reciente data, la referencia a octubre de 2019 en Ecuador es un ejemplo rico en las determinaciones que tratan esta problemática. Por una parte, la huelga de masas en todo el territorio, se desató por el alza generalizada de pre-

12 Cfr., Arrighi, Hopkins, Wallerstein, *op. cit.*

13 Nina Pacari, *Todo puede ocurrir*, México, UNAM, 2007.

cios debido al retiro del subsidio que tenía el combustible. La movilización se amalgamó en una sola fuerza bajo la dirección política de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie).

Lo sucedido nos mostró que: a) las intensas semanas de lucha que Ecuador no veía desde los años noventa fueron originadas bajo las contradicciones entre acumulación de capital y explotación (humana y de recursos naturales), que padecieron en carne propia tanto indígenas, como mujeres, trabajadores, estudiantes, desempleados y desposeídos en su conjunto, que las contradicciones de clase en la amplitud de sus relaciones sociales expresan un interés de clase común por encima de las diferencias subjetivistas, y b) que las relaciones de dominio imperialistas ya sea económicas, políticas o ideológicas no han sido superadas por las democracias burguesas latinoamericanas que aún responden a los intereses de las grandes instituciones financieras internacionales, como el FMI y el Banco Mundial.

Desde una perspectiva puede considerarse que efectivamente no hay un único conjunto de intereses por los cuáles las luchas indígenas y otras breguen, hay una multiplicidad y en ella interaccionan todo tipo de objetivos, desde las reformas al aparato jurídico-político de un Estado, hasta aquellas que muestran de manera franca los intereses contrapuestos del dominio de una clase sobre otras y que comiencen a resquebrajar los límites de una *lucha al interior del Estado*, como fue el caso de lo ocurrido en Ecuador.

La representación de los intereses indígenas en sus múltiples formas de lucha y organización política responde al proceso real y concreto de sus condiciones materiales, históricas, particulares, a los problemas que cada comunidad vive. La combinación de sus complejidades sugieren advertir que aún en la más diversa manifestación de su realidad concreta, las luchas indígenas expresan de manera inevitable las contradicciones del capitalismo como modo de producción dominante. Por lo cual sería difícil continuar sosteniendo que las luchas indígenas estén dirigidas a conformar “sujetos de

derecho disidentes” cuyos intereses decanten en las demandas posmateriales.

¿Hacia la redefinición de la lucha política? Críticas sobre las demandas materiales y posmateriales

Es importante insistir en que la interpelación inicial de este conjunto de reflexiones se dirige a la forma en la que se conciben, piensan o teorizan las luchas indígenas. De ello pueden sostenerse hasta aquí dos cuestiones: la una es que la perspectiva hasta ahora predominante no se construyó a partir de un estudio sobre las contradicciones específicas y/o particulares que llevarán a cabo las luchas indígenas, sino que es una teoría adaptada. Por tanto, los conceptos formulados desde dicha posición no muestran alguna originalidad, debido a que no se distingue de manera fehaciente entre movimiento social y movimiento indígena. La segunda es que dicha teoría parece hacer todo lo posible por demostrarnos que los problemas indígenas pueden resolverse sin derrocar al capitalismo.

En *Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra*, Pablo Dávalos argumenta que el neoliberalismo en la región atenta de manera violenta, autoritaria e impositiva contra la vida de los pueblos, tanto por los proyectos económicos que impactan a la vida de las comunidades explotando sus recursos, así como con su desarrollo político a la cultura indígena. Sin embargo, lo dicho por el autor en la introducción de este libro es un claro ejemplo para la crítica que se ha esbozado. Como los autores de los movimientos indígenas generalmente enuncian, Dávalos no se detiene en sostener que la “emergencia” de los movimientos indígenas es de reciente data, remitiéndose a las luchas de Ecuador y México a inicios de los noventa del siglo pasado. Y no es que se carezca de referencias históricas sobre luchas indígenas anteriores a 1994. Por supuesto que no. Sino que es coincidente con el “antes y después” que los teóricos de los nuevos sujetos vociferan específicamente sobre 1968 para el movimiento estudiantil,

feminista, afro, sexodiverso, etc.¹⁴ y 1994 para el movimiento indígena. De ello recordemos que ese antes hace referencia a los movimientos de tipo clasista y lo nuevo a lo posmaterial, simbólico, jurídico, etc. Lo cual entre otras cosas reduce las luchas indígenas anteriores a 1994 a luchas campesinas.¹⁵

Se dijo anteriormente que la perspectiva de los movimientos, niega que las luchas indígenas sean antagónicas al modo capitalista de producción, la relación política que ésta corriente concibe no es entre clases, sino entre movimiento social y Estado. Para continuar ejemplificando dicha postura recurramos de nuevo a Dávalos:

Pero existe otro elemento al que es necesario hacer referencia, y es la profunda crisis política que ha vivido el continente, crisis que se correlaciona con la imposición de políticas de ajuste y de reforma neoliberal del Estado. La presencia política de los movimientos indígenas dentro de esa crisis no sólo se ha legitimado desde una posición de defensa de su cultura y su identidad, se ha hecho también desde las propuestas de reformular el régimen político, de transformar al Estado, de cambiar los sistemas de representación, en definitiva, de otorgarle nuevos criterios a la democracia, desde la participación comunitaria y desde la identidad. [...]

En esas nuevas experiencias políticas, el movimiento indígena ha enriquecido el debate político, ha incorporado nuevos temas, ha posicionado la necesidad de que la democracia reconozca la diferencia y la necesidad, desde la identidad, de construir la participación social. Allí constan las experiencias de los indígenas bolivianos, que disputaron voto a voto la presidencia de la república; de los indígenas ecuatorianos que han participado con éxito en experiencias de poderes locales, y que son actores fundamentales de la política nacional; la experiencia de los indígenas mexicanos, guatemaltecos, mapuches, etcétera.¹⁶

La relación entre Estado y movimientos indígenas se coloca como un punto de partida para el análisis de la cita anterior.

14 Véase, Wallerstein, 2012, *op. cit.*

15 Véase, Pablo Dávalos, "Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra" (introducción), en *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO, 2005 [en línea].

16 *Ibid.*, p. 18.

Las luchas indígenas, aparecen en las líneas de Dávalos, petrificadas en la democratización del mismo corte liberal que tan arduamente procura criticar en este texto. La prematura delimitación que realiza de los objetivos políticos de los movimientos indígenas en los marcos de la cultura y la identidad parecieran no dejarnos otra opción que dirigirnos hacia el reformismo.

Más aún, como si la democratización del régimen político fuera en consecuencia el único y complaciente cauce que desahogara los problemas de las luchas indígenas. Y no es que las luchas por el derecho al voto como mencionará después, el reconocimiento a las lenguas, a la identidad y a la cultura, no figuren como luchas necesarias. El problema es considerar por florecido a un árbol que acaba de nacer.

La otra vertiente frecuente en la teoría de los movimientos sociales también trasladada a la problemática del movimiento indígena es la negación de identidades en la modernidad. Saúl Velasco argumenta en consecuencia, realizando una recuperación desde la teoría de los movimientos para trasladarlo al problema indígena:

Al igual que Huntington, muchos otros autores que han teorizado sobre el multiculturalismo —entre los cuales encontramos a David Theo Golberg, a Alain Touraine, a Javier de Lucas y a Charles Taylor—, *vieron en la identidad el factor central de los conflictos sociales más importantes de fines del siglo XX*. Y con razón, pues la identidad no sólo estaba estimulando el reinicio de los fenómenos étnicos, sino también el desencadenamiento de conflictos que modificaron la geografía mundial, escindiendo naciones largamente unidas y provocando la formación de nuevos Estados.¹⁷

La sustitución, viraje o traslado que se pretende de las contradicciones fundamentales del capitalismo hacia las llamadas posmateriales, es evidente en las posiciones en cuestión. Los teóricos de los movimientos sociales y de los movimientos indígenas sostienen que a la postre de la guerra fría y la desintegración de la URSS, prácticamente como vulgar sinóni-

17 Saúl Velasco, *op. cit.*, p. 23. El subrayado es nuestro.

mo de crisis del marxismo, surgieron nuevas demandas, contrapuestas con las anteriores que reconfiguraban el marco de contradicciones:

En realidad, ya antes de que la llamada Guerra Fría llegara a su fin, la teoría social se había visto confrontada con los nuevos fenómenos sociales fundados en la identidad. Así, las grandes narrativas acerca de los movimientos y conflictos sociales sufrieron una crisis al final de la cual, al demostrar su ineficiencia para lidiar con los nuevos desafíos, terminarían por ceder su lugar a otras alternativas teóricas, que demostraban mayor versatilidad y capacidad para interpretar los fenómenos resultantes.¹⁸

Las alternativas teóricas que “demostraban mayor versatilidad” es uno de los cabos que no podrían dejarse sueltos. En primer lugar, ¿alternativas a qué? Claro está a los grandes relatos y narrativas que tenían sujetos prefigurados en la política. Que se diga con todas sus letras, se refieren al marxismo y a la lucha de clases. En segundo lugar, si aterrizamos el supuesto ¿esto significa que la teoría social latinoamericana en su conjunto, no sólo el marxismo, resultó ineficiente para explicar los nuevos conflictos sociales, frente a un puñado de autores que nos deslumbraron con la acción colectiva contenciosa y que posteriormente tuvieron sus reproductores y constructores en nuestra región?

El caso de Velasco es ilustrador para dar cuenta que el debate teórico sobre los movimientos en cuanto a su pertinencia o no para el estudio de las luchas indígenas, no se enfrenta a otras posiciones teóricas, sino que se desarrolla entre autores que no cuestionan la perspectiva de los movimientos, y que exclusivamente discuten si la estructura organizativa de los movimientos sociales es igual a la de los movimientos indígenas, si mantienen una “unidad visible” o si se expresa como un fenómeno estable o con intensidades variables.¹⁹ ¿Qué tipo de críticas buscan atenderse entonces?

¹⁸ *Ibid.*, p. 23.

¹⁹ Véase, *Ibid.*, pp. 24-28.

Sin embargo, el debate pareciera dar sus primeros pasos. Manuel Garza, en la revista chilena *Persona y Sociedad*, da muestras de interesantes avances sobre la crítica. Sus desarrollos son hasta cierto punto cercanos a los nuestros en lo siguiente: a) se plantea el abandono de las contradicciones clásicas del capitalismo y b) se coincide con la negación del marxismo y las clases sociales como teoría capaz para explicar los denominados nuevos fenómenos sociales. No obstante, Manuel de la Garza, al darse cuenta que para debatir con la perspectiva en cuestión es necesario recurrir a la teoría de las clases sociales, toma a la obra de John Holloway como el refugio teórico para completar, lo que según Garza, Marx no alcanzó a escribir en *El Capital*, al respecto del planeado capítulo sobre las clases sociales.²⁰

De ahí que su crítica quede limitada a “abrir el concepto de movimiento social”, o de “complementarlo” con cierta perspectiva de clase, pero nunca de derruirlo para ir al fondo del asunto, y es que el “marxismo abierto” en el cual se apoya, nace de las mismas posiciones políticas, ideológicas y teóricas que la teoría de los nuevos movimientos: negar la dominación política de una clase sobre otras, la apropiación privada del trabajo, la explotación de la fuerza de trabajo, la acumulación de capital, la necesidad de abolir el capitalismo, etcétera.

Garza maneja pocos elementos del debate en su escrito y desde el denominado marxismo abierto no logra superar las críticas que la perspectiva de los movimientos plantea hacia la teoría marxista de las clases sociales, a sabiendas que, según Garza, Marx nunca aclaró sobre el tema. Consecuencia de ello es proponer al lector que se debe abandonar dicha discusión y concentrarse en el concepto de lucha, tal cual lo propone Holloway, prescindiendo así de la concepción de clase.

Sea de ello como fuere, el texto de Garza, es un ejemplo del agua que está intentando echar por la borda la perspectiva de

20 Manuel Garza, “En torno a la crítica del concepto de movimientos sociales: negación y lucha de clases”, en *Persona y Sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, vol. 31, núm. 2, diciembre de 2017, Chile [en línea].

los movimientos para no perecer.²¹ Aunque Raúl Velasco sostenga que actualmente es un enfoque pertinente para el estudio de las luchas indígenas.²² En lo anterior se han puesto de manifiesto cierto número de contradicciones que para la posición en crítica conforman la base de las luchas indígenas. Sin embargo, aún queda pendiente abonar sobre una arista del planteamiento aquí desarrollado. Los “agravios” de los movimientos indígenas se desarrollan, según la perspectiva en cuestión, por lo que se entiende como *proyecto civilizatorio de la modernidad*.

Dicha argumentación es capital para los movimientos indígenas, en ella los polos del conflicto son las etnias y el proyecto civilizatorio del Estado moderno, por decirlo en sus propias palabras. Sin embargo, con el enunciado anterior aún no se expresan claramente cuáles son las contradicciones que estos polos revisten y por qué se argumenta que estas sustituyen a las contradicciones clásicas del capital. Recuperemos primeramente algunas acepciones sobre grupo étnico que ofrece Raúl Velasco:

- a) Un grupo étnico, según Friedrik Barth, es una forma específica de organización social que se funda, como alguna vez lo señaló Max Weber, en “la existencia de una creencia subjetiva en un linaje común frente a la cual incluso la relación consanguínea objetiva carece de importancia”.²³
- b) Un tipo de colectividad cultural que hace hincapié en el papel de los mitos de linaje y de los recuerdos históricos,

21 Además de este escrito publicado en 1991, John Gledhill intenta una crítica desde cierta perspectiva marxista a la corriente de los movimientos sociales, que en esos años era significativa. Sin embargo, no podemos decir que haya sido un debate teórico desarrollado, pues apenas es un escrito que comienza a realizar cuestionamientos primerizos. Véase, “El campo y los nuevos movimientos sociales: una crítica de algunas tendencias de moda”, en *Relaciones*, COMICH, vol. 12, núm. 45, México, 1991.

22 “Liberada de las críticas y enriquecida con las contribuciones teóricas recientes, la teoría de los movimientos sociales ofrece indudablemente un instrumental analítico completo para el estudio de los conflictos étnicos. Con su asistencia no sólo es posible poner atención al origen de las figuras colectivas que canalizan el conflicto sino que además se pueden explorar con detalle los componentes de sus demandas”. Véase, Raúl Velasco, *op. cit.*, p. 29.

23 *Ibid.*, p. 31.

y que es reconocido por uno o varios rasgos culturales diferenciadores, como la religión, las costumbres, la lengua o las instituciones.²⁴

- c) Conviene señalar que la identidad étnica de las personas no resulta simplemente de la posesión de las características observables de un grupo étnico —tales como las características lingüísticas, raciales, sanguíneas y de vestuario, etcétera—. Tampoco provienen del simple señalamiento externo, como suele ocurrir con los estigmas xenófobos y racistas. En realidad, la identidad étnica resulta de una especie de mediación entre la autoadscripción y lo que Friedrik Barth llamó “la adscripción por otros”.²⁵

Las investigaciones, distintas concepciones y corrientes sobre el tema son numerosas, no se pretende agotar aquí dicha problemática, ni reducirla a la cita anterior. Sin embargo, con ello es suficiente para dar continuidad a la relación que tiene el movimiento indígena o étnico y la modernidad. Para algunos autores como Pablo Dávalos y Enrique Dussel, el proceso de colonización en América Latina es el proceso de imposición del proyecto de modernidad occidental en la región. Lo cual es muy distinto a decir que fue un proceso de imposición del modo de producción capitalista sobre los previos. La colonización y sus efectos pueden verse desde distintos enfoques, los dos anteriores, asimétricos.

En la perspectiva de la modernidad y su consecuente proyecto civilizatorio, los pueblos indígenas representan una alteridad subyugada en términos raciales y culturales por su colonizador, lo cual es considerado como una contradicción fundamental. Básicamente, génesis de la relación política de los movimientos indígenas y las formas de poder político dominante. El problema de ello radica en que el propósito resolutivo en consecuencia decanta en el tema de la inclusión:

24 Anthony D. Smith, *La identidad nacional*, Madrid, Trama, 1997, p. 18. Citado por *Ibid.*, p. 31.

25 *Ibid.*, p. 32.

La Modernidad sólo puede encontrarse y explicarse a sí misma a partir del Otro, y ese Otro radical son precisamente los pueblos y naciones que siempre habitaron el espacio de América, los pueblos nominados por un error del discurso y de la historia como “indios”, y por una concesión a un lenguaje “políticamente correcto” ahora denominados como “indígenas”. Pero lo que importa reseñar en esta hipótesis de Dussel es la incorporación de la historia de los pueblos y naciones indígenas de América dentro de un mismo status de constitución epistemológica y civilizacional de la modernidad.²⁶

Desde otra lectura, no se considera que los conflictos raciales o culturales deban pasarse por alto, o que revistan una importancia menor, sin embargo, el antagonismo originado en la argumentación anterior resulta ilusoria si deja de lado que la dominación política en el capitalismo tiende a subsumir o enmascarar sus expresiones con las más diversas formas aparentes, así cristalicen estas en sus aparatos jurídicos como concesiones a determinada correlación de fuerzas. De tal manera que el antagonismo entre modernidad y movimiento indígena, se encuentra acéfalo en su interpretación. Pues las contradicciones que puedan enfrentar los pueblos indígenas como etnias, no están exentas de explotación de la fuerza de trabajo, apropiación de recursos, pauperización de la vida material, subsunción de la vida política a los intereses de la clase dominante, dominación ideológica, enfermedad, falta de educación o cualquiera vejación de dicha índole.

Conclusiones

En lo anterior se ha indicado desde un inicio el abandono que las teorías de los movimientos pretenden hacer de las relaciones de dominación económica y política, así como de las contradicciones que estas engendran como motores fundamentales de la lucha política.

²⁶ Pablo Dávalos, *op. cit.*, p. 22.

La crítica que las posiciones en cuestión realizan de manera asistemática del marxismo, en su concepción de clase, Estado, política, intereses políticos, contradicciones, etc., se identifica como una simplificación, es decir, una interpretación teórica que en su recuperación pierde complejidad, organización analítica y lógica en cuanto al funcionamiento de su método. Por otra parte, dicha posición establece una relación política manifiesta en su discurso teórico que termina decantando en un antimarxismo que pretende disimular.

Se insistirá una vez más en lo siguiente: autores sobre el tema que circunda a la cuestión indígena y sus luchas políticas conformar una amplia bibliografía, aquí su recuperación ha sido fundamentalmente para ejemplificar los pilares que heredaron de la teoría de los movimientos sociales y que reproducen en sus análisis.

De tal manera que la réplica a las notas críticas anteriormente desarrolladas no apuntaría a desahogarse en el asunto de la cantidad de autores no considerados, sino en el debate que se propone en torno al análisis de las relaciones sociales políticas desarrolladas por los pueblos indígenas frente al Estado de clase y el capitalismo.

La concepción de clase sobre la que se piensa la lucha política se ha entendido como una relación social múltiple por su expresión en todos los niveles de la sociedad y orgánica por su carácter indisociable en tanto proceso de dominación general de una clase sobre otras. Razón por la cual, abordar uno de sus aspectos, como lo hace la perspectiva de los movimientos, subordinando o negando las contradicciones económico-políticas del capitalismo, como génesis de todas en su conjunto nos parece una imprecisión.

Dicha perspectiva oblitera que todo Estado en el capitalismo es un Estado de clase, que las luchas en su interior no resuelven en última instancia los problemas derivados de la dominación política, económica e ideológica. Negar las contradicciones fundamentales del modo de vida capitalista y ofrecer la democratización del capitalismo como la resolución de la lucha política, en este caso indígena, no sólo se trata de

un reformismo a ultranza, sino de una posición que quiere ver en el proceso histórico la petrificación de sus relaciones sociales. Razón por la cual, la cultura, la identidad, la modernidad, los problemas posmateriales, vistos como la base de la problemática planteada, obstaculizan más que aclarar el entendimiento del objeto que se pretende estudiar.

La concepción de lucha indígena, propone partir de las contradicciones fundamentales del capitalismo como se planteó anteriormente, efecto en sus determinaciones concretas de la dominación político-económica de clase. Si la dominación, así como las clases son una relación social no hay porque negar que la lucha indígena implica una relación entre clases con intereses opuestos. En la que los intereses expresados en una correlación específica de fuerzas, corresponde al nivel del desarrollo histórico de una organización y de su lucha política.

De tal manera que la correspondencia entre intereses y contradicciones de clase tiende a ser asimétrica. Lo cual quiere decir, entre otras cosas, que los intereses de las luchas indígenas se pueden definir de manera relativa en el nivel teórico, pues estos se desarrollan en lo concreto de acuerdo a un proceso histórico específico y en relación variable con las contradicciones de las cuales emanan.

Por lo cual, si las luchas indígenas se desarrollan en cierto momento al interior del Estado, con pugnas dirigidas a reformar el aparato jurídico-político. Esto no precisamente se traduce en que dichos intereses respondan de manera mecánica a las contradicciones que se consideran primordiales. Se plantea entonces un desfase relativo en el proceso histórico concreto entre dichas contradicciones y el nivel de desarrollo político de una situación en particular.

Los intereses manifiestos en una lucha determinada pueden no dirigirse directamente a resolver las contradicciones base. Pues cada organización y lucha responde a su propio nivel de desarrollo, o bien parecido a lo que Gramsci planteaba sobre el teorema de las proporciones definidas,²⁷ respecto

27 Véase, *Cuadernos de la cárcel*, cuaderno 13 (xxx) 1932-1934, México, Era, 1999, pp. 71-73.

a que cada organización, partido, ejército o fuerza política está definida en su correlación de fuerzas de acuerdo a sus propias capacidades alcanzadas hasta cierto momento.

Por esta razón los intereses expresados en una determinada lucha no siempre están obligados a mostrar las entrañas de las contradicciones de las cuales son efecto. Pensar lo contrario sería entonces asumir tajantemente que las luchas al interior del Estado expresan mecánicamente en sus intereses políticos las contradicciones que pretenden desahogar tal cual se desarrollan en las relaciones sociales.

La distinción entre los intereses políticos expresados en una lucha y las contradicciones económico-políticas se vuelve necesaria. En primer lugar, para observar que en lo concreto existen mediaciones en cuanto a la relación de ambos elementos, es decir, que las contradicciones no siempre se expresan tal cual y de manera mecánica en determinada escena política. En segundo, para reconocer que pertenecen a distintos niveles los cuales provocan una relación arrítmica en el desarrollo de una lucha en particular y la acentuación de las contradicciones en las que pretende incidir.

Los intereses políticos, pueden reconocerse en la correlación de fuerzas de forma ciertamente palpable a través de las mismas organizaciones políticas, en sus programas, manifestos, demandas, etc. Sin embargo, considerando que dichas organizaciones emergen como efecto de una relación de dominio, las contradicciones no se expresan de la misma forma que los intereses políticos, pues estas se desarrollan en todos los niveles de las relaciones sociales, con sus respectivos revestimientos ideológicos.

Como se ve, son dos ámbitos que merecen una distinción que está ausente en las teorías del movimiento indígena, pues realizan un empalme de ambos niveles, lo cual conduce entre otras cosas a que se reduzca el marco de contradicciones al marco de intereses.

Derivado de lo anterior se sostiene la idea de creer que las luchas indígenas encarnan nuevas contradicciones posmateriales, en las que no es necesario mover un ápice las relaciones

clasistas de dominación económico políticas, salvo una consecuente democratización del aparato jurídico.

Seguido de ello, las contradicciones base del capitalismo que genera cada forma de explotación de la fuerza de trabajo, de apropiación de recursos, de dominación política, ideológica o cultural, de acumulación de capital, generación de plusvalía, etc., no se conciben como una suma de contradicciones rígidas, sin variación en tiempo y espacio, sino como se ha argumentado desde el inicio, se trata de relaciones concretas en las que procesos históricos determinados imprimen sus especificidades a las experiencias de lucha política.

Es sabido, por ejemplo, que el trabajo que realizan los indígenas vendiendo sus productos del campo en el mercado de la capital, es muy distinto del que realizan como empleados en la agroindustria, en la minería, en el sector de servicios, etc. Una actividad y otra podrían ser complementarias y ellas responden a relaciones sociales de dominación diferenciadas.

Aún con lo anterior, algunos enfoques seguirán presumiendo que en la actualidad el principal antagonismo que enfrentan los pueblos indígenas no se origina en el seno del modo de vida capitalista, sino los desagregados de la cuestión étnica, y de lo que en su caso se denominan demandas posmateriales, o bien de la relación que lo indígena tenga con el proyecto civilizatorio de la modernidad.

Existen elementos para dar cuenta que anteriormente la lucha indígena ya había tenido reduccionismos en el discurso político. José Carlos Mariátegui desde la década de 1920, se había percatado de la juridización que se pretendía hacer al problema del indio.²⁸ Que para él no concluía con la concesión de derechos que el Estado hiciera para su inclusión o reconocimiento. Mariátegui advierte, desde aquellos años, que la cuestión del indio está inmersa en los problemas del capitalismo.

Para el Amauta de la misma manera en la que el indígena del Perú trabajaba aún bajo relaciones comunitarias, también

28 Véase, José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 2012.

era empleado del latifundista vendiendo su fuerza de trabajo, introduciéndose en las relaciones de explotación, engendrando las contradicciones entre capital-trabajo²⁹ que hoy en día la perspectiva de los movimientos sociales, dice haberse trasladado a otro polo. Pues simplemente está fuera de su consideración que las relaciones sociales *no pueden fragmentarse en sujetos y tipologías*, sino que hay una imbricación de las mismas todo el tiempo en cualquier proceso histórico concreto al que se quiera hacer referencia.

Habría que decir por último que, las notas críticas apuntadas sobre una perspectiva teórica que ha estudiado las relaciones políticas de los pueblos indígenas, es apenas un planteamiento necesario. Para el marxismo representa una tarea la ampliación; de la teoría de las clases sociales, el estudio del capitalismo en América Latina y la continua construcción teórica para la explicación de nuestro proceso histórico.

29 Cfr. José Carlos Mariátegui, *El proletariado y su organización* (compilación), México, Grijalbo, 1970.

Fuentes consultadas

Bibliografía

- Arrighi, Giovanni, Terence K. Hopkins e Immanuel Wallerstein, *Movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 1999.
- Cueva, Agustín, *América Latina en la frontera de los años 90*, Ecuador, Letraviva Editorial Planeta del Ecuador, 1989.
- Dávalos, Pablo, “Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra”, en *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO, 2005, (consultado: 10 de enero de 2020), <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101026124338/2Davalos.pdf>.
- Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coords), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, BUAP/Sedesol-DF, 2005.
- Garza, Manuel, “En torno a la crítica del concepto de movimientos sociales: negación y lucha de clases”, en *Persona y Sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, vol. 31, núm. 2, dic. de 2017, Chile, pp. 12-35. (consultado: el 5 de enero de 2020), <https://personaysociedad.uahurtado.cl/index.php/ps/issue/view/17>, .
- Gledhill, John, “El campo y los nuevos movimientos sociales: una crítica de algunas tendencias de moda”, en *Relaciones* (COLMICH, Zamora), vol. 12, núm. 45, México, 1991.
- Gramsci Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, cuaderno 13 (xxx) 1932-1934, México, Era, 1999.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires, Editorial Melvin, 2005, (consultado: el 3 de enero de 2020), https://ilusionismosocial.org/pluginfile.php/601/mod_resource/content/3/cambiar-el-mundo-el-poder-1275850.pdf.
- Mariátegui, José Carlos, *El proletariado y su organización* (compilación), México, Grijalbo, México, 1970.
- , *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, Era, 2012.
- Marx, Carlos y Federico Engels, *La ideología alemana. I Feuerbach. La oposición de la concepción materialista e idealista*, México, El Caballito, 2018.
- Pacari, Nina, *Todo puede ocurrir*, México, UNAM, 2007.

- Petras, James , “La metamorfosis de los intelectuales latinoamericanos”, en revista de *Estudios Latinoamericanos*, México, UNAM, vol. 3, núm. 5, 1988.
- Poulantzas, Nicos, *Poder político y clases sociales en el capitalismo actual*, México, Siglo XXI, 2007.
- *Las clases sociales en el capitalismo actual*, México, Siglo XXI, 1998.
- Radovich, Juan Carlos, “Política indígena y movimientos etnopolíticos en la argentina contemporánea. Una aproximación desde la antropología social”, en *Revista Antropologías del Sur*, núm. 1, México, 2014, pp. 133-145.
- Salazar Peralta, Ana María, “El movimiento etnopolítico de la comunidad de pueblos originarios del municipio de Tepoztlán turismo y riesgos medioambientales. Un caso de ciudadanía cultural”, en *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, núm. 1, México, 2010, pp. 186-198.
- Singer Sochet, Martha, *Movimiento indígena en México: representación, poderes y política*, México, Gernica, 2005.
- Velasco Cruz, Saúl, *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, UNAM, 2003.
- Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 2007.
- *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido*, México, Siglo XXI, 2011.
- *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Madrid (España), Akal, 2012.



Diálogos y mestizajes



Figuraciones del dialogismo social y cultural en “El gamonal” y “Tojjas”, de Gamaliel Churata

Begoña Pulido Herráez

Resumen: El artículo analiza dos relatos ficticiales del peruano Gamaliel Churata, “El gamonal” y “Tojjas”, publicados en la revista *Amauta* en 1927 y 1928. La lectura busca acercarse al tipo de indigenismo que promueve el escritor peruano, alejado del esperable en su contexto, modelado bajo el realismo y la denuncia del atropello y la explotación. Esta denuncia se realizaba desde un lugar de enunciación exterior a la realidad indígena por un narrador que fungía como portavoz de los que históricamente no habían tenido voz. Los dos relatos mencionados y la propuesta de Churata se hacen comprensibles desde la impronta de las vanguardias artísticas en el lenguaje literario. Su indigenismo adquiere sentido si se lee como búsqueda de poner en diálogo ambas propuestas artísticas, realismo indigenista y vanguardia, con la mira de abordar de otra forma la realidad indígena, su lenguaje y cosmovisión, así como de acercarla al lector externo y propiciar el diálogo sociocultural.

Palabras clave: indigenismo, vanguardia, antimimetismo, montaje, fragmento

Gamaliel Churata (seudónimo de Arturo Peralta, 1897-1969) es en este momento una figura intelectual peruana (narrador, poeta, ensayista, editor, promotor cultural) que está siendo rescatada y hasta cierto punto insertada en un nuevo canon de la literatura peruana. En los últimos quince años han proliferado los estudios críticos sobre su obra y el proyecto orkopata del *Boletín Titikaka*, el de una vanguardia andina a 3800 msnm.

Este rescate y redescubrimiento que propicia nuevas lecturas, obedece a diversas razones, una de ellas es sin duda el relieve que ha adquirido en los últimos años, para diversas áreas y disciplinas, todo lo relacionado con los indígenas, quienes han entrado a formar parte ineludible de la “agenda” contemporánea. Si esta importancia renovada afecta a una relectura de las obras de Churata (las literarias, las periodísticas y las de promotor cultural) es porque “su incomprensión”, el hecho de que en su momento el proyecto escritural resultara “extraño”, difícil de leer, deriva del modo como se apropia del mundo indígena (el de los aymaras de la pampa fría, del Altiplano peruano) y lo reelabora en sus relatos ficcionales. A pesar de ser el mundo indígena el centro de su poética artística, varios de sus relatos difícilmente podían ser catalogados como *indigenistas*, una adjetivación que en los años veinte o treinta tenía connotaciones muy claras que remitían a una obra donde, de forma más o menos *realista* (no exenta de idealismo), se denunciaban los atropellos y la explotación de que eran objeto los indios del Perú. Esta denuncia se realizaba desde un lugar de enunciación exterior, ajeno a la realidad indígena (con frecuencia desde los centros urbanos) por un autor explícito y un narrador que tomaban la misión de convertirse en portavoces de los que históricamente no habían tenido voz.

Esa dificultad para comprender el proyecto artístico de Churata se hace más visible en *El pez de oro* (publicado en 1957 en La Paz pero comenzado a escribir desde los años veinte), un relato multigenérico, antimimético, fragmentario. El objeto de este trabajo son sin embargo dos breves relatos ficcionales publicados por Churata en los años veinte, “El gamonal” y “Tojrras”. Ambos vieron la luz en la revista de José Carlos Mariátegui, *Amauta*, el primero en los números 5 y 6 (1927, pp. 30-33 y 18-20) y el segundo en el 18 (1928, pp. 21-29). La lectura busca acercarse al tipo de “indigenismo” que promueve el escritor peruano, alejado del esperable en su contexto y que mencioné más arriba, sólo comprensible desde la impronta de la revolución vanguardista del lenguaje. Su indigenismo no se contrapone a la vanguardia sino que, por el contrario, sólo se

puede comprender como búsqueda por poner en diálogo ambas propuestas artísticas casi siempre en pugna (la denuncia y el valor social y referencial de la ficción, por un lado, y el arte por el arte, la antireferencialidad, por el otro). Una búsqueda que por cierto constituirá, en los “logros” de lo “real maravilloso” o del “realismo mágico”, la modernidad literaria que exportará el mundo latinoamericano a partir de mediados del siglo xx. El trabajo de Churata por abordar de otra forma la realidad indígena, su lenguaje, cosmovisión, es sin duda anterior a estos movimientos o estilizaciones hoy ya consagrados, lo que explicaría que fuera poco comprendido en su contexto pues no apela a una tradición de lenguajes literarios conocida para el lector, además de poner en crisis lo que hasta ese momento era concebido como lenguaje literario. El rescate y la relectura desde nuestro espacio de experiencia es posible a partir de la familiaridad y la sedimentación de experiencias artísticas que rompen con el mimetismo e introducen lenguajes propios de la oralidad y en lenguas indígenas, lo que en conjunto constituye un modo diferente de aproximarse a ese mundo otro y acercarlo a la experiencia del lector (ajeno también al mundo representado).

“El gamonal” y la índole fracturada del relato

“El gamonal” vio la luz en la revista *Amauta* en 1927 (en los números 5 y 6 de enero y febrero). Ya José Carlos Mariátegui señalaba en tres artículos publicados en el periódico *El Mundial* en 1927 (después incluidos en “El proceso de la literatura peruana” de sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*), que la corriente indigenista que caracterizaba a la literatura peruana del momento no era resultado de una moda literaria sino de un “estado de conciencia del Perú nuevo”.¹ Mariátegui detecta tempranamente la ligazón entre la representación literaria sobre los indígenas y las posiciones políticas (variadas por otro lado, no solamente

¹ José Carlos Mariátegui, “El proceso de la literatura”, p. 54 [en línea].

socialistas) surgidas en los debates sobre ese tema.² La indigenista es una literatura en diálogo con el medio político. También apuntaba a que la vitalidad del indigenismo literario no había producido una obra maestra. “La obra maestra no florece [dice Mariátegui] sino en un terreno largamente abonado por una anónima u oscura multitud de obras mediocres. El artista genial no es ordinariamente un principio sino una conclusión. Aparece, normalmente, como el resultado de una vasta experiencia”.³ En nuestros días, el crítico Tomás Escajadillo ha señalado que la prosa indigenista de los veinte fue menos permeable a los vientos de “vanguardia”, “tanto en el tiempo de Mariátegui como en épocas posteriores (con la posible y parcial excepción de Gamaliel Churata y, en menor grado, Adalberto Vallarano), se mantiene en cánones tradicionales, sin ensayar las licencias y búsquedas formales y técnicas *de cierta poesía indigenista*”.⁴ En general se podría postular⁵ un desfase o una falta de correspondencia entre el radicalismo indigenista de los veinte y las expresiones narrativas del mismo periodo, aparentemente mucho más tradicionales.

Quisiera inscribir estos dos relatos de Churata de la década de los veinte en este contexto y esta corriente literaria que

2 Efraín Kristal añade: “Desde la década de 1920 hasta la de 1960, gran parte de la literatura indigenista estudiada ha sido nítidamente influida por las doctrinas políticas de grupos izquierdistas y populistas. No obstante, fui descubriendo que los grupos cuyas posiciones servían de inspiración a los primeros trabajos, fueron aquellos que provenían del heterogéneo y contradictorio sector dominante compuesto por la oligarquía terrateniente, la oligarquía exportadora y la élite industrial, que competían por el poder político y que, asimismo, debatían los problemas políticos relacionados con los indios”, en *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1991, p. 13. Kristal estudia en su obra el vínculo entre la narrativa indigenista y el realismo urbano; su hipótesis de trabajo es estudiar el indigenismo como visión literaria urbana sobre un asunto rural, lo que conlleva otra idea, que la imagen indigenista sobre los indios es fiel reflejo de la que se divulgaba en los centros urbanos.

3 José Carlos Mariátegui, *op. cit.*, p. 55.

4 Escajadillo, “El relato indigenista en las páginas de *Amauta*”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 25, núm. 49, 1999, p. 182.

5 Véase también David Wise, “Indigenismo de izquierda y de derecha: dos planteamientos de los años 1920”, *Revista Iberoamericana*, vol. XLIX, núm. 122, enero-marzo 1983, pp. 159-169.

trasluce un estado de ánimo social preocupado por la índole desigual y conflictiva del espacio sociocultural peruano (con las consiguientes consecuencias sobre las formas de inserción de los distintos sectores socio-culturales en la nación), que asume las consecuencias políticas de la práctica artística, y que, finalmente, permeado de las corrientes vanguardistas literarias y pictóricas, busca una representación del indio incluyendo una mirada desde la cultura (reconociendo por lo tanto al otro) y explorando un lenguaje no mimético. El proyecto artístico de Churata constituye un arriesgado ejercicio en la década de los veinte por alterar la norma construida del lenguaje literario (de pretensiones homogeneizantes y representativas de lo nacional) y por reinsertarla en la lengua común, popular o en otra lengua de las que se hablan en el Perú; este ejercicio pone provocadoramente en diálogo o en contacto en el espacio de la escritura a los distintos sectores culturales de la heterogénea nación.⁶

La lectura de estos relatos no se adapta a aquella más frecuente que muestra o critica la “autenticidad” o “falsedad” de la representación, que mide el valor del relato por la denuncia más o menos atinada de la servidumbre y la violación de los derechos a que se ve constantemente sometido el indio en

6 Cornejo Polar señala la emergencia, en las primeras décadas de los veinte, de un nuevo sujeto productor de cultura que renueva los códigos literarios vigentes: “En términos gruesos se puede decir que se trata de la emergencia de un nutrido elenco intelectual que proviene de las capas medias con frecuencia de origen provinciano, especialmente numeroso en lo que toca a la literatura, y casi siempre dispuesto a combatir al orden oligárquico y su régimen cultural. Ciertamente este nuevo sujeto produce (y de alguna manera es configurado por) un nuevo lenguaje; un nuevo lenguaje que, como tal, no sólo implica otras normas y usos lingüísticos, incluyendo los literarios, sino también distintas formas de socialización, cierto que tangenciales, subrepticias y hasta casi imperceptibles en los ámbitos generales de las esferas públicas y privadas, pero de alguna manera presentes en la institución literaria”, en *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*, Lima, CELACP/Latinoamericana Editores, 2003, p. 146. Gamaliel Churata forma parte tanto de estos nuevos sujetos que surgen en el área andina, como del ejercicio de producción de un nuevo lenguaje que rompe las jerarquías entre el sistema literario letrado, culto, con pretensiones homogeneizantes de las lenguas y sociolectos peruanos y de ambiciones de lengua literaria nacional (cuyo emblema sería Ricardo Palma), y el popular o afectado por la oralidad de lenguas distintas al castellano, como el quechua.

la sierra andina, o por la “descripción” más o menos fiel de su realidad (donde el abuso, la explotación y la violación son constantes). En Churata, sin dejar de ser una narrativa sobre el indio rural contemporáneo producida desde una perspectiva letrada y urbana (aunque se trate de un centro urbano pequeño y aislado como Puno),⁷ es posible observar una lógica diferente para organizar la historia y los diversos materiales que integra (ensayo, ficción, reflexión), influenciada por las vanguardias artísticas y por el desarrollo de la etnología. Los relatos indigenistas de Churata buscan mostrar a los indígenas como poseedores de una cultura propia valiosa, aunque no los represente desde el interior de esa otra cultura. Junto a ello, la técnica del montaje, el lirismo, la hibridación entre el castellano y el quechua, le permiten traspasar los límites de lo que era hasta ese momento el indigenismo como estética, basada en la mimesis.

“El gamonal” fue publicado en *Amauta* el mismo año en que Luis E. Valcárcel da a la luz *Tempestad en los Andes*, libro reseñado (en el *Boletín*, en enero de 1928) y elogiado por Churata, donde la figura del gamonal también tiene una presencia importante. El de Churata es un relato dividido en cuatro partes o capítulos numerados. El título parece anunciar el consabido relato indigenista de denuncia sobre los abusos del hacendado y el poder local explotador. Y en efecto “El gamonal” es, si hubiera que resumir la trama, un relato sobre el sistema hacendario que usurpa las tierras comunitarias, mantiene al indio en la servidumbre y en una relación de dominio, viola a las mujeres, reprime violentamente los levantamientos indígenas justificados. Llama la atención que el gamonal al que alude el título no aparece en el relato ficcional (no es personaje) sino que se va construyendo a lo largo de fragmentos ensayísticos, de fuerte tono irónico y burlesco, que el narrador va alternando con el relato ficcional en el que los personajes son la india Encarna, su marido, el mayordomo de la hacienda y la comunidad indígena que al final se levanta y es violentamente

⁷ Efraín Kristal define el indigenismo como “el género literario que trata sobre el indio rural contemporáneo, desde una perspectiva urbana”, *op. cit.*, p. 15.

reprimida. El gamonal no es un individuo (no es por tanto personaje) sino que es un sistema, como se puede deducir por la construcción ensayística. ¿Cómo es este ensayo intercalado sobre el gamonal que da título al relato? Son fragmentos que van conformando de modo no lineal “la vida” del gamonal, su proceso de formación desde niño hasta su muerte, pasando por el usual viaje a la capital (parte de su formación) donde se involucra en la política y deviene diputado, ministro... El gamonal es un sistema porque se articula con el gobierno y porque no tiene fin; a su muerte, las tierras se reparten, “tendrán un nuevo propietario y una vez más se alejará la esperanza del indio de volver a la posesión de sus heredades”.⁸

El gamonal, a los diez años es un muchacho tímido y tonto a quien, con toda felicidad, como se le pinta una mosqueta en el trasero, se le cuelga rabitos de papel. Es producto neto de la hacienda [...] La debilidad de sus menores siempre está a expensas de su crueldad tanto como él a expensas del juicio definitivo que el profesor forma de su estiptiquez mental, pues a una brutalidad incalificable, une un carácter servil de los peores respetos [...] El gamonal olvida lo que engulle mentalmente, como evacúa lo que ingiere por el estómago en grandes cantidades, sin que lo uno ni lo otro hubiera llegado a producir el extracto vital. La prueba podría yo ofrecerla en los diarios de debates de esta República representativa, donde se ha levantado un monumento a la necesidad y a la impudicia (pp. 10-11).

El tono del narrador no es solamente descriptivo; al señalamiento sobre la ignorancia y la poca capacidad intelectual del gamonal (lo que es, evidentemente, una generalización ideológica), se suma la ironía e incluso la sátira burlesca sobre esta figura. Acerca del gamonal se podría inventar una sinfonía, dice el narrador, la “sinfonía de la brutalidad angustiada”; es “un instinto de cálculo sirviéndose de un cuerpo canijo y miserable”. Estas hipérboles conceptistas destacan el carácter letrado del narrador. El gamonal no es criticado solamente

8 “El gamonal”, en Gamaliel Churata, *El gamonal y otros relatos*, Tacna, Editorial Korekhenke, 2013, p. 24. De ahora en adelante las citas irán en el cuerpo del texto.

por su codicia y la servidumbre y explotación a que somete al indígena sino que es descalificado como ser humano, por su escasa capacidad intelectual, su humanidad disminuida, pues “nació deforme, sólo apto para el engaño”. La sátira burlesca convierte al narrador en un vengador: “Allá vamos. ¡Donde se siembra una injusticia se cosecha un vengador!”, o “Vamos a protestar en forma rotunda”. Busca mover la conciencia del lector e inducirlo a la acción, a poner fin a la situación representada. Es denuncia pero con la sátira burlesca aquella reduce sus efectos y rebaja, deshumaniza la figura convertida en sistema social e involucra al lector.

El gamonal es el responsable de la situación presente de la pampa, caracterizada como el espacio de la injusticia (“La pampa es una llama sangrante; por todas partes deben oírse los gemidos del indio. Yo me explico por qué hay personas que al voltear una lareda, pasado el atardecer, oyen llorar las almas”) donde se aprecia el desmoronamiento de las formas de vida y la cultura tradicionales: el ayllu, la música de la quena o los yaravíes:

En la pampa inmensa y solemne se desperdigaban los ayllus, antes, y hoy sólo queda la cabaña miserable sin una flauta ni un huayño. La cabaña de la hacienda sustituyendo al ayllu es como la jaula para el indómito kelluncho. El ayllu, reducido conglomerado de indios, era la paz y el amor abrazados en la rinconada. Al ayllu ha seguido la cabaña del colono, indio esclavo obligado a vivir como bestia, con un miserable salario, sin fraternidad ni sociedad. En la cabaña se convierte el hombre en bruto y cuando como el kelluncho prefiere morir de hambre a soportar las rejas de la jaula, se le manda a la cárcel. Eso es la pampa. Ningún hombre justo debe mirar esa gris extensión con necia indiferencia (p. 12).

El narrador (donde se puede presentir al autor implícito) denuncia pero también polemiza con los discursos positivistas sobre el indio, los que lo calificaban de “ocioso”, “retardatario”, “raza degenerada”, “sumido en el alcohol”. Rechaza este discurso y lo desestabiliza (“Vamos a protestar en forma rotunda. El indio es la bestia del Ande. Y ha sido el cons-

structor de una de las civilizaciones, o mejor, de una de las culturas más humanas y de más profunda proyección psicológica”, p. 22) poniendo al mestizo, al gamonal, al blanco, en un lugar de mayor ociosidad, banalidad o alcoholismo. También remueve la perspectiva positivista con sus argumentos pseudocientíficos introduciendo la perspectiva histórica, los orígenes del “problema indígena” en la conquista. Los levantamientos, la revolución, resuenan en un tono un tanto idealista y mesiánico como el único modo de imponer “un poco de justicia social y económica”:

El gobierno es el mayor gamonal de la sierra y a él se afilian los menores gamonales, para tejer la impenetrable malla del centralismo limeño. Mientras tanto, el indio, que es un hombre superior en mucho al mestizo politiquero y banal, parece en los llanos del Ande sin una esperanza de regeneración. Pero estos levantamientos son el anuncio de uno mayor que cundirá con proporciones dantescas luego que haya llegado el dolor a sus límites, para imponer, por vez primera un poco de justicia social y económica en los territorios de este vasto país de los inkas, el cual —así debe conocerse en América— es uno de los que tiene mayores injusticias que remediar y más campos que sembrar. Es, pues, forzoso reconocer que estos llanos del Tí-tikaka engendran buen número de anarquistas. Pero que todo ello cuaje en beneficio de una revolución humana, pues no hay que olvidar que cuando se nace en tierra israelista ha de ser para expandir sobre el planeta un nuevo concepto de justicia y ya no de moral sino biológico (pp. 22-23).

Churata trae al relato y pone a circular los diferentes discursos acerca del indio (en particular aquellos que no proporcionan salida basándose en el determinismo y la degeneración biológica), polemiza con ellos evidenciando la raíz económica del problema y los contrarresta con la ficción (un ejemplo, finalmente, donde aparecen los principales tópicos del indigenismo)⁹ que vendría a vivificar el problema y hacerlo presente pero colocándose en la perspectiva indígena, asimi-

9 Véase Marco Thomas Bosshard, “Churata y la narrativa indigenista”, *op. cit.*, p.

91. El autor señala como tópicos temáticos que Churata retoma: la hambruna, la violación, la rebelión.

lándose a la cosmovisión y al lenguaje. Por ello las palabras en lengua indígena se insertan sin explicación o traducción.

Los fragmentos de corte más ensayístico sobre el gamonal van alternando entonces con el relato de Encarna y su marido. La ficción no se estructura tampoco según un ordenamiento cronológico, al contrario, los fragmentos en este caso son más bien escenas atemporales, uno no sabe bien cuál fue anterior a otra, además están narradas en presente, lo que abunda en la atemporalidad. Son escenas que podrían repetirse en cualquier lugar y en cualquier tiempo de la pampa andina. Lo que articula tanto el relato ficticio como este y el ensayo es la técnica cinematográfica del montaje. Es así que cada fragmento funciona como una escena-plano; tanto la acción como el espacio se quiebran en diferentes planos. La fragmentación y el montaje figuran un tiempo discontinuo, no progresivo, un orden y un ritmo también diferentes. De este modo el relato logra eludir lo panfletario, la denuncia en muchos momentos explícita, y abrir lo esperable en el relato indigenista, expandir los límites del concepto de “realidad” propio de una literatura mimética.

Los primeros párrafos del relato son una yuxtaposición de frases descriptivas (recordemos que la descripción es en principio la base del realismo), pero son descripciones que tienen un carácter particular, pues funcionan como pinceladas, brochazos de un cuadro expresionista. Respecto al campo, dice el narrador: “El plano verde, verde veronés”, “El aire vibrante”, “Húmedo de tibia humedad”. Junto a esta modalidad descriptiva sin duda permeada de la poesía y la pintura, la voz que narra (que extrañamente utiliza el vosotros español) se dirige a un lector externo al mundo que se busca representar (lo que es propio de los relatos indigenistas). Mediante esa descripción expresionista, donde se destacan las sensaciones, la narración acerca al lector al mundo narrado, pero también el narrador parece ir introduciéndose, poco a poco, en la pampa puneña. Veamos el comienzo del relato:

Gruesa techumbre de totoras y de pajas. Habéis tenido ciertamente varias oportunidades de conocer la choza del indio

puneño. La ventana mide apenas diez centímetros; es un hueco practicado, a manera de pupila, en uno de los lienzos, en aquel de los lienzos que mira al sol. Su color, además del ocre de la tierra fructífera, suele ser el blanco o el siena. Un cubo. Junto a él, unido por el vértice del ángulo referente, otro cubo, y más allá otro de menor volumen y luego los rectángulos numerosos donde se aposentan los rebaños. El plano verde, verde veronés. El aire vibrante. Son las diez de la mañana. Húmedo de tibia humedad. Primavera.

Su cara es fea, seguramente. Gorda no es. Al menos, viéndolo bien no parece. Flaca, tampoco. ¡Trabaja tanto y tan sin descanso! Cuando se trabaja así no se tiene los ojos en el abdomen y, desde luego, no se engorda. Pero es de una fealdad graciosa. Tiene ademanes desenvueltos y una picardía obscena en la mirada.

Se llama Encarnación. La dicen: Encarna; y ella goza con el diminutivo (p. 9).

Lo que destaca en la voz narradora es que no describe o representa un mundo clausurado (ya dado) sino que la descripción ahonda en la realidad viéndola desde perspectivas diferentes, ahora más cerca, o más lejos, Encarna es fea pero al mismo tiempo no lo es; no es gorda, pero tampoco flaca. Esta vacilación corresponde con una voz dialógica, conversacional, una voz que incluye al lector para ambos aproximarse a la realidad que se busca representar y que no viene dada. Narrar deviene entonces una actividad cognoscitiva, se indaga, se penetra en los intersticios de un mundo y de unos hombres. Esto no sucede en los fragmentos burlescos sobre el gamonal, donde no hay dudas respecto a lo que se afirma: el narrador, más bien, proporciona pruebas.¹⁰

Los personajes de este relato podrían parecer “tipos” (el indio siervo, la india violentada y humillada, el mayordomo), ya que no poseen carácter individual, psicología, de hecho el marido o el mayordomo carecen de nombre en el relato;

10 “El gamonal olvida lo que engulle mentalmente, como evacúa lo que ingiere por el estómago en grandes cantidades, sin que lo uno ni lo otro hubiera llegado a producir el extracto vital. La prueba podría yo ofrecerla en los diarios de debates de esta República representativa, donde se ha levantado un monumento a la necesidad y a la impudicia”, *op. cit.*, p. 11.

el gamonal también es tratado como tipo, sistema, y no de forma individual. Aun cuando es así, la proximidad del narrador al espacio, la pampa,¹¹ y su conocimiento de los personajes es tal que se involucra emocional y sensitivamente; busca adentrarse, compenetrarse, por lo que rechaza lo que él denomina “literatura”, que no es otra sino aquella donde el indio era un “motivo poético” (el indio triste, sufriente, o el del inkario) y no una realidad viva. “Nada de quenás y yaravíes ahora. Ya pasaron esos desgraciados tiempos del mundo cuando el dolor era un motivo poético. Los poemas de hoy son la sangre de los miserables convertida en gritos o la inquietud de los huesos por alcanzar la perfección teológica” (p. 12). Literatura es, en este sentido negativo, algo idealizado, alejado de lo real. En otro momento dice: “no es literatura lo que vengo relatando”:

Los indios van a los picachos como al corazón sigiloso de la tierra a tramar sus venganzas o a maldecir. Esto no es —repi-to— literatura. Literatura es aquello que he oído contar alguna vez de un indio expulsado de la hacienda con sus hijos y que, por toda venganza, al llegar encima de la cuesta se dio a sonar el phuttuto. Eso es literatura. Literatura es aquello del indio enamorado de la quena, del indio enfermo de tristeza. El indio, siendo hombre y de los mejores, no ha de tener tiempo para literatura linfática. Los indios se reúnen para maldecir, si no más, al mayordomo, esa bestia carnícera, a los patrones, esas víboras, al párroco, ese bribón; al kellkere, esa zorra (p. 17).

En una carta a Valcárcel, en relación con *Tempestad en los Andes*, dice Churata, aclarando el sentido de la noción “literatura”: “...libros como el suyo si son literarios por su forma irreprochable y enjundiosa, no son retóricos, es decir, quiméricos. Yo estoy admirado de la acusación de literario que hacen a su libro. ¡Literario un libro tan escuetamente humano! Inconcebible”.¹²

11 Conoce el espacio de modo tal que puede decir: “Tres leguas es poca extensión para una hacienda”.

12 “Carta de Gamaliel Churata a Luis E. Valcárcel”, Puno, 27 de febrero de 1928. Tomado de Perulibertario, “‘Tempestad en los Andes’ (1927) de Luis E. Valcárcel y una reseña de Gamaliel Churata” [en línea].

El sentido que da a la palabra es el de la expresión retórica banal, accesoria, que aleja de lo humano y lo sensible.

Otro elemento para trascender el realismo mimético es la imagen vanguardista que aparece con frecuencia en la parte ficcional de “El gamonal”. Pongo un ejemplo:

Uno... dos... tres...

—¡A las tres!

Ha brincado el Sol en un telegráfico crepúsculo sobre la pampa que apenas tuvo tiempo de bostezar. El gris oscuro de la chujlla se acrecienta en la madrugada alegre. El rocío cintilante en la techumbre va cayendo en lágrimas por las pajillas del alero, una tras de otra, a la una, a las dos, y a las tres... La india parsimoniosa se acerca a la vaca y cogiendo las ubres la ordeña, largo... la tibia vaporación le pone una sonrisa de amor en los labios duros y cobrizos reflejada en las mejillas de carmín brillante.

¡Ella también es madre! Pero no le robaron la leche de sus hijos. Mentira. A ella también le ordeñan los niñitos de la hacienda. ¡Vacas!, ¡mujeres! (p. 14).

Primero la imitación onomatopéyica del brinco o la salida del Sol, en un tono juguetón, luego la perspectiva interna de Encarna: “Ella también es madre [piensa] pero no le robaron la leche”; e inmediatamente el desmentido del narrador: a ella también la ordeñan, no hay diferencia entre mujeres y vacas. La mirada del narrador abarca tanto la naturaleza (la pampa andina) como a los hombres y mujeres que la habitan. Se desplaza sin solución de continuidad entre espacios y tiempos; tan pronto se acerca a Encarna y la ve ordeñar, como al mayordomo que se aproxima a la cabaña con pretensiones violentas, al marido que se desplaza por la pampa, o a una celebración festiva con charango y baile. El conjunto del relato busca otra lógica para encadenar y organizar los acontecimientos y las reflexiones sobre los acontecimientos. Se montan cuadros o escenas en cierto desorden temporal que revela lo atemporal de los sucesos y reflexiones: su pervivencia en el tiempo, su ser presente. Esta lógica de las escenas es la de un “ensayar imaginando”. Es lo que el narra-

dor señala cuando se escucha el sonido del phuttuto, “clarín trágico” cuyo toque tiene efectos diametrales. “Ensayemos imaginar los efectos que su toque produce en los segmentos de nuestra cosa civil. En los oídos del Prefecto, phuttuto suena a memento; en la cabeza del gamonal tiene reminiscencia de guillotina; en el cándido corazón del Obispo es hermano legítimo del pecado mortal, amenaza impúdica, desvirgamiento a forciori; para el descoyuntado organismo de la vieja beata, trae efectos espasmódicos...” (p. 13). La poética que articula el montaje de “El gamonal” podría denominarse como de “ensayar imaginando”, contar al tiempo que se reflexiona, se denuncia, se imaginan escenas. Este imaginar incluye metáforas y sinestesias de corte vanguardista (“La respiración se ve en el frío de la madrugada”) que dan valor a la mirada sensitiva. El lirismo, la poetización de las descripciones y el indio (vinculados con la poesía vanguardista), el montaje, son en Churata caminos que abren la estética indigenista. La poética del relato trasciende el indigenismo como representación verista, como fotografía de la realidad andina, o como denuncia. El montaje permite la inserción y puesta en circulación de variados discursos y géneros (ensayo y narración ficcional fundamentalmente) con los que el narrador dialoga, polemiza y toma posición, siempre cerca ideológicamente de los indígenas, cuyo lenguaje comparte y cuya forma de pensar conoce. Aun cuando su perspectiva sea ajena al mundo narrado (lo que es visible en su lenguaje en ocasiones muy culto y literario, pleno de metáforas y sinestesias), supone una búsqueda de diálogo entre dos mundos, un esfuerzo por acercarse y compenetrar al lector con el mundo narrado, instándole a tomar una posición de reconocimiento del otro.

“Tojjas”

La edición de “Tojjas” se anunciada en el *Boletín Titikaka* de octubre de 1926, aun cuando parece que no llegó a ver la luz. Ocho fragmentos con ese título se publicaron en la revista de

José Carlos Mariátegui, *Amauta*, en octubre de 1928. “Tojrras” es una obra diferente a “El gamonal” porque no constituye en conjunto un relato, ni siquiera uno fragmentado como sucede en “El gamonal”. “Tojrras” es una suma de pequeños relatos o escenas sin vinculación entre ellas en términos de la acción o de personajes que aparezcan en uno y otro de los relatos. Por esa época Churata estaba ya elaborando partes de *El pez de oro*, por lo que algunos críticos opinan que la poética del “retablo” sería también la que organiza “Tojrras”.¹³ A esta organización que remite a los orígenes religiosos de las tablas y a su ubicación en los centros de culto, se podría añadir la de otro género bíblico, en este caso verbal (lo que complementa el carácter visual del retablo), la *parábola*. “Parábola de la alegría” es el título de uno de los ocho pequeños relatos que fungen más como “Narración breve y simbólica de la que se extrae una enseñanza moral”,¹⁴ que como relato de sucesos, acciones y transformaciones. Lo poético está también presente, como en “El gamonal”, mediante un sistema metafórico de corte vanguardista que se ejerce fundamentalmente sobre imágenes de la naturaleza y el espacio de la pampa fría. A la poética del retablo y de las parábolas se puede añadir la que conlleva el título *tojrras*: trozos de barro en aymara. En todos los casos (como retablo, parábolas o trozos de barro) es clara la pretensión de otra organización diferente de los materiales, sin la presencia de linealidad o causalidad. Solamente el espacio, la pampa fría, podría funcionar como elemento aglutinante, y con ella, la figura del indio, no uno en particular, sino varios. Los ocho relatos de “Tojrras” llevan los siguientes títulos: “Utilidad de las palabras”, “Ópera”, “Parábola de la alegría”, “La

13 Véase Matías Di Benedetto, “Estéticas del montaje: Representaciones de lo andino en la narrativa de vanguardia peruana de los veinte”, tesis de doctorado, FHCE-Universidad Nacional de La Plata, 2018. “Churata encuentra allí [en la forma compositiva del retablo] un ejemplo de cómo modelar la materia narrativa en función de dos cosmovisiones contrapuestas desde la Conquista. Reutiliza, entonces, esa matriz icónica de la comunidad para formatear sus presupuestos literarios, recorta una escena andina que sedimenta en su interior un cúmulo de saberes ligados tanto a una transmisión oral como así también a la concreción de una imaginaria popular puestos a dialogar con la tradición occidental”, p. 200 [en línea].

14 Según la definición que proporciona el DRAE para “parábola”.

muerte del cabecilla”, “Hiperbóreos”, “El mitmak”, “Kaka”, “Sensación del ídolo”, “Animales diáfanos”, “El levantamiento”. Bosshard destaca el dialogismo entre los breves relatos a partir de cierta oralidad: “Un sinnúmero de voces a menudo difíciles de identificar con precisión, pero que se comunican entre sí como expresión de un colectivo, la intercalación de exclamaciones de júbilo, de duelo, etc., la imitación de sonidos emitidos por animales así como la frecuente introducción de recursos onomatopéyicos comparables brindan al texto una marcada estructura polifónica”.¹⁵

Más allá de observar (aunque sea desde muy cerca como en “El gamonal”), describir o denunciar, se trata en “Tojjas” de “participar de la realidad indígena”. De forma más visible que en “El gamonal”, el modo de lograrlo es un trabajo con el lenguaje en varios sentidos: insertando el quechua en el español, y dando mayor espacio a la voz, el habla de personajes indígenas; junto a ello, son relevantes la metaforización y creación de imágenes de raíz vanguardista. De hecho, en estos fragmentos todos los personajes que aparecen pertenecen al mundo andino indígena, e incluso los dioses-montaña, o las wakas, pueden hablar, lo que constituye otra forma de “participar” en la cosmovisión andina.

“Parábola de la alegría” no es un relato sino una escena brillante donde la naturaleza de la pampa (“amplitud desierta”) se viste de fiesta: a la alegría de pájaros y animales se suma la escena amorosa de dos pastores de “cuchis”:

—¡La alegría es don de la inocencia!

Y flores, animales y cosas, entonaban jarawis para la alegría de pies ágiles. Esta es una de sus parábolas.¹⁶

Es una escena de inocencia y alegría. Aquí la parábola, la narración breve, simbólica, la ausencia de relato o de panfleto,¹⁷

¹⁵ Thomas Bosshard, *op. cit.*, pp. 99-100.

¹⁶ “Tojjas”, en *Amauta*, núm. 18, 1928, p. 22.

¹⁷ Churata le decía a Mariátegui en una carta que “Precisamente me proponía no llegar al relato ni hacer un panfleto”. Tomado de Escajadillo, “El relato indigenista en las páginas de *Amauta*”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 25, núm. 49, 1999, p. 186.

va de la mano con penetrar e intentar atrapar un momento de alegría cósmica, que atañe a los animales, a las flores, a las personas, todos ellos nombrados en quechua (kolli, awicho, chiwanco, achago, kelluncho).

“Hiperbóreos” es otra escena, de sentido un tanto incierto, que tiene como protagonistas a la pampa septentrional y al viento frío. El narrador se acerca al ayllu (“Había nublado sobre la pampa y yo venía de fiestas pataleando de embriaguez en los carrillos del alba”, dice con imágenes vanguardistas) y nos ofrece una escena, la de los distintos miembros de una familia asomándose por la chujlla en el “relente madrugador” a recibir al hijo León, “el indio forzado”.

“Kaka” y “Sensación del ídolo” vuelven a constituirse como escenas esta vez del contacto con lo maravilloso, con los espíritus sagrados, los dioses que habitan en las montañas o en las rocas. Los dos están narrados en primera persona, por lo que la experiencia con lo sagrado se cuenta desde la participación en ella del narrador (el contacto físico con la roca o la montaña, quien despierta y habla). Este se convierte en puente con el mundo sagrado andino. En “Sensación del ídolo” parece que se expresa la dificultad de entrar en contacto con las wakas (“—¡Las wakas ya no hablan! Se suceden las generaciones. Se gestan nuevos tiempos. Vienen ideas descoloridas, brillantes se van ¡y la piedra presente en la necesidad del hombre!”; p. 27). Dorian Espezúa ha señalado la ambigua posición de Churata respecto al mestizaje, que a veces parece aprobar (lo que constituye el objeto de “El mitmak”)¹⁸ y otras criticar. Esa misma ambigüedad se observa asimismo con relación a lo sagrado andino o con ciertas prácticas-delito como el incesto. En “Animales diáfanos” se castiga con el destierro

18 El relato termina con la frase “Ya entonces el mitmak era fórmula para llegar al hombre cósmico”, lo que aúna un sentido cósmico de resonancias vasconcelianas en la idea de mestizaje. Dice Dorian Espezúa (en *Las conciencias lingüísticas en la literatura peruana*, Lima, CELACP, 2017, pp. 344-345): [Churata] fluctúa entre una percepción positiva y una percepción negativa del tema. A veces, apuesta por el mestizaje como el proceso por el cual debe formarse a la nueva cultura americana y otras veces se tiene la certeza de que el mestizaje es perjudicial para el mantenimiento de la identidad cultural de los americanos”, cita tomada de Matías Di Benedetto, *op. cit.*, p. 223.

del ayllu al viejo Puka, por tener relaciones con la esposa de su hijo, sin embargo la última frase nos deja en la duda respecto a la posición del narrador, quien parece no compartir la Ley del ayllu: “El sol no se escandalizaba. Amoral y frenético, continuaba el fornicio”. El mismo final ambiguo se encuentra en el último de los relatos, “El levantamiento”. Tras el inédito triunfo de la revolución y el pachacuti:

—Ha sido fácil, Matewa... Se alzaron los pueblos y gritaron hasta pelear con jusiles.

¡Cuántos muertos! ¡No sé cómo estoy vivo! Sería cosa de haber estado pensando. Pero ya está todo, todo. Los pueblos alzados invadieron las casas de los präsidentes... hasta no dejar uno de la familia. Ahora todos somos pueblo. Ahora nosotros ordenamos el reparto de las tierras. Cada ayllu tendrá su escuela, su hospital, su cuartel, su teatro... Pero este cuartel no será para matar, sino para vivir contra los que nos matan. ¿Estás pobre hasta ahora, Matewa? Pues bien, ya sabes, ¡esta tierra es tuya! Y todos los terrenos que necesitan para vivir, tú, tu mujer y tus hijos, todos esos terrenos son tuyos! Estén donde estén: aunque sea en el cielo! Te lo digo con autoridad. ¡me han mandado! (p. 28).

Falta una cosa, “¡trabajar!” para construir un canal, la escuela..., y el final ambiguo del relato: “La multitud se replegó a sus utas, para vivir. ¡Ya llegará la hora de probar si vive!”, lo que convierte al relato en una revolución utópica. “El levantamiento” comienza asimismo con una reflexión metaliteraria: “Dirigimos hacia los cielos una mirada de gran poder. Objetivizamos el paisaje y lo enfocamos. Porque es preciso hacer algo. Aunque sea literatura vanguardista. La pampa es amplia, amplia como la amplitud mayor del cielo en los amaneceres” (p. 28). ¿Será que todo el relato es una operación de literatura vanguardista, y el levantamiento una quimera sin sostén en la realidad?

“La muerte del cabecilla”, el segundo de los fragmentos, como este último, “El levantamiento”, continúan en la estela de los tópicos indigenistas pero hay una mayor penetración del quechua en el español a nivel del lenguaje. El primero narra el largo camino del cabecilla Emeterio Champilla desde su ayllu de origen a la ciudad, con el fin de poner su demanda ante

las autoridades pero también para denunciar en el periódico y ante la Asociación Pro-Indígena.¹⁹ Aunque se trate del nivel del contenido, la denuncia no es ya de la explotación sino la que se pone ante las autoridades por parte de los propios indígenas. Gesto de autodefensa (de conciencia política también) que aunque fallida (envenenan al personaje quien muere retorciéndose de dolor en el camino de regreso al ayllu), da cuenta de otro momento en la lucha indígena, llevada adelante por otro lado por los propios indígenas. El narrador, aun cuando utiliza un lenguaje literario que no es difícil ubicar como perteneciente al sistema letrado (“Pero cuando ve asomarse las luces del sol por la ventana liliputiense, como vidrios biliosos, grita, no puede más”, p. 23), ve su lenguaje interferido por el quechua y deja “hablar” a Emeterio, expresarse en su castellano afectado por el vocabulario y la sintaxis quechuas, sin que esté marcado como deficitario:

—Sí, ahora sí vas... Pero esta vez judemos. Lo que dirán los mistis. ¡Ah, yo también puedo algo! Lo mal es que el comunarios no sabes entender estos. Hasta ahora estás gastando mis platas... ¡Ah! ¡Ah! Cuando lo hablé con el Presidente Limas... Todo lo ofreció. ¡Y nadas! Veremos, veremos... (p. 23).

En relación con esta “hibridez” buscada de castellano y quechua, Churata señalaba: “si América es una realidad genéticamente mestiza, la literatura americana debe ser idiomáticamente híbrida”.²⁰

“El gamonal” y “Tojrras” parecen buscar otra forma de representar la índole disgregada de la realidad peruana, así como de plantear un diálogo cultural y la incorporación del

19 “Así llegó a la Prefectura, al Obispado. Ahí, reverente y macizo visitó al periodista, al abogado, al proindígena. Ante todos expuso la ferocidad con que se roba las tierras de comunidades; la brutalidad con que se trata a los miserables indios, peones y alcahuetes gratuitos del gamonal. Le dan oficios, le regalan promesas, una sonrisa, una mirada de estupor. ¡Ah, y si él no estuviera habituado a tanta basura! Pero, en fin. ¡Al periódico! El periódico... La publicación que abre esperanzas en el corazón del sunka. Ya le preguntarán. ¿Y qué has hecho? ¡Aquí está la ‘publicación’... ¿Dónde? ¡Aquí! ¡aquí! El papela, el perrudicus...” p. 23.

20 Tomado de Matías Di Benedetto, *op. cit.*, p. 223.

indio a la nacionalidad peruana. En esa forma pervive la heterogeneidad que es propia de la literatura indigenista, que se produce y dirige su relato a lectores de un universo sociocultural ajeno al representado. Los propios relatos resultan asimismo heterogéneos en sus materiales: ficción, ensayo, relato. Para Cornejo Polar, el indigenismo debe comprenderse “...como un ejercicio cultural que se sitúa en la conflictiva intersección de dos sistemas socioculturales, intentando un diálogo que muchas veces es polémico, y expresando, en el nivel que le corresponde, uno de los problemas medulares de la nacionalidad: su desmembrada y conflictiva constitución”.²¹ Leídos desde esta perspectiva, “El gamonal” y “Tojjas” plasman en su forma la problemática de la heterogeneidad social y cultural en el Perú, figuran los vínculos o las fisuras entre dos universos, buscan ponerlos en relación. Para lograrlo resultan insuficientes las herramientas del indigenismo hasta ese momento de los años veinte (aquellas asentadas en el realismo artístico y la tipificación e idealización de los personajes) y estos dos relatos son ejemplo de las búsquedas de Churata. Estas se caracterizan por remover la lengua literaria estandarizada mediante la apropiación e inserción del lenguaje popular y las voces en lengua indígena, así como por entreverar indigenismo y vanguardismo. Todo ello sucede no sin tensiones y ambigüedades. Si en “El gamonal” es visible todavía la necesidad de representar el mundo indígena (acompañado de la crítica y la denuncia), en “Tojjas” hay la intención de penetrar ese mundo y de construir vínculos interculturales o interétnicos más respetuosos de la Otredad (hay más espacio para la voz, la lengua, el habla del Otro). Son paradójicamente los aprendizajes de la modernidad literaria, de las vanguardias, los que proporcionan los medios (fragmentación, montaje, antimimetismo, lirismo) para penetrar en el Otro, para aproximarle al lector y propiciar el diálogo.

Fuentes consultadas

Bibliografía

- Bosshard, Marco Thomas, *Churata y la vanguardia andina*, trad. del alemán de Teresa Ruiz Rosas, pról. de Helena Usandizaga, Lima, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar/Latinoamericana Editores, 2014.
- “Churata y la narrativa indigenista. Del indigenismo ortodoxo hacia el metaindigenismo”, en *Revista de Estudios Bolivianos*, vol. 20, 2014, pp. 90-109.
- “Mito y mónada: la cosmovisión andina como base de la estética vanguardista de Gamaliel Churata”, en *Revista Iberoamericana*, vol. LXXIII, núm. 220, 2007, pp. 515-539.
- Churata, Gamaliel, *El gamonal y otros relatos*, Tacna, Editorial Korekenke, 2013.
- “Tojiras”, en *Amanta*, núm. 18, 1928, pp. 21-29.
- “Carta de Gamaliel Churata a Luis E. Valcárcel”, tomado de Perulibertario, [Consultado el 3 de octubre de 2019], <https://perulibertario.wordpress.com/2018/02/11/pdf-tempestad-en-los-andes-1927-de-luis-valcarcel-y-una-resena-de-gamaliel-curata/>.
- Cornejo Polar, Antonio, *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*, Lima, Lasontay, 1980.
- “La novela indigenista: una desgarrada conciencia de la historia”, *Lexis*, vol. IV, núm. 1, julio 1980, pp. 76-89.
- *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*, Lima, CELACP/Latinoamericana Editores, 2003.
- Di Benedetto, Matías, “Estéticas del montaje: representaciones de lo andino en la narrativa peruana de los veinte”, tesis de doctorado, Universidad Nacional de La Plata-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1633/te.1633.pdf>
- Escajadillo, Tomás G., “El relato indigenista en las páginas de *Amanta*”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 25, núm. 49, 1999, pp. 177-197.
- “El indigenismo narrativo peruano”, *Philología hispalensis*, núm. 4, 1, 1989, pp. 117-136.
- Kristal, Efraín, *La visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú (1848-1930)*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1991.

- Mariátegui, José Carlos, “El proceso de la literatura”, en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, [consultado en julio de 2021], <https://www.archivochile.cl/entrada.html>.
- Valcárcel, Luis E., *Tempestad en los Andes*, Lima, Universo, 1927.
- Wise, David. “Indigenismo de izquierda y de derecha: dos planteamientos de los años 1920”, *Revista Iberoamericana*, vol. XLIX, núm. 122, enero-marzo 1983, pp. 159-169.
- “A Peruvian *Indigenista* Forum of the 1920s: José Carlos Mariátegui’s *Amauta*”, en *Ideologies and Literatures*, vol. III, núm. 13, junio-agosto 1980, pp. 70-104.

Higienizar cuerpos, normalizar chiapanecos. El proceso de deportivización en la posrevolución mexicana

Miguel Lisbona Guillén

Resumen: Los gobiernos surgidos tras la Revolución mexicana, que seguían la estela dejada por los positivistas del Porfiriato, extendieron la actividad física en todo el país. La meta, coincidente con lo que ocurría en otros países, era romper con los atavismos del pasado mediante la regeneración, un concepto de resonancias decimonónicas y en el que las medidas disciplinarias tenían al cuerpo humano como uno de sus ámbitos de intervención. Chiapas ejemplificaba, en buena medida por su población indígena, una realidad social antagónica del ansiado progreso modernizador. Por ello, adentrarse en el desarrollo del deporte, y su vertiente educativa, significa analizar acciones y discursos políticos cuyo objetivo era la higienización social. Una intervención, en especial por parte de las instituciones del Estado, dirigida a disciplinar y normalizar a los ciudadanos a través de sus cuerpos.

Palabras clave: Chiapas, biopoder, educación física, modernización, regeneración

Introducción

La Revolución mexicana, “plural, fragmentada y facciosa”,¹ es un periodo histórico nodal del país. Como afirma Alan Knight, la revolución mexicana no cambió de forma total México, sin embargo, durante los gobiernos posrevolucionarios se produ-

1 Thomas L. Benjamin, *La Revolución mexicana. Memoria, mito e historia*, México, Taurus, 2003, pp. 202-213.

jeron transformaciones visibles hasta la actualidad.² En el caso de Chiapas, a finales del siglo XIX ya existían procesos vividos en México y dirigidos a construir un país modernizado. Para ello las instituciones estatales se hicieron cada vez más presentes y, tal como lo describió Thomas Benjamin, ese ímpetu desarrollista y modernizador benefició básicamente a una élite en detrimento de una población campesina, en su mayoría indígena, que no vivió modificaciones en sus condiciones laborales.³ Seguramente por tal circunstancia se ha repetido, de manera constante, que la Revolución mexicana no llegó a Chiapas y no se ha prestado mucha atención al arribo de la nación, a la mexicanización del territorio chiapaneco, una acción descrita como urgente por Jesús Aguirre Beltrán en 1916:

[...] urge por todo extremo la mexicanización del *Estado de Chiapas*. ¿Cómo conseguirla? Tirando líneas férreas que sean a manera de brazos tendidos que unan a Chiapas con el resto de la República [...]: inyectando sangre de otras regiones, en una palabra, en las venas del Estado.

Sólo de esta manera creemos que pueda llegarse a la mexicanización de las clases directoras de Chiapas, que hoy por hoy constituyen un serio problema que es necesario no perder de vista.⁴

Un Chiapas mexicano, por fin, y una nación necesitada, entre otras cosas, de la inyección de sangre; recordatorio de los aspectos raciales y sus debates decimonónicos,⁵ mismos que llenaron los primeros años del siglo XX con “metáforas orgánico-biologistas para expresar la nación”,⁶ y concretadas en

2 Alan Knight, *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados, México 1910-1940*, México, FCE, 2015, pp. 21-23.

3 Thomas L. Benjamin, *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, México, Conaculta, 1990, pp. 130-131.

4 Archivo Histórico del Estado (en adelante AHE), Hemeroteca, Jesús Aguirre Beltrán, “Urge mexicanización de Chiapas”, en *El Regenerador*, núm. 82, Tuxtla Gutiérrez, 2 de abril de 1916, p. 3.

5 Beatriz Urías Horcasitas, “Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX)”, en *Revista de Indias*, vol. LXV, núm. 234, 2005, pp. 355-356.

6 Patricia Funes, *Historia mínima de las ideas políticas en América Latina*, México, Colmex, 2014, p. 70.

el periodo posrevolucionario con el “proyecto de “ingeniería social” [que] buscó crear una nueva sociedad formada por ciudadanos racialmente homogéneos, moralmente regenerados, física y mentalmente sanos, trabajadores activos y miembros de una familia”.⁷

También la Revolución mexicana, con su multiplicidad de discursos, paulatinamente centró el referido a los indígenas. Nuevo “intento de definir y describir al otro, al indígena”,⁸ para integrarlo a la nación cada vez más con parámetros culturales, pero que no dejó de lado aspectos físicos que involucraban al cuerpo de los mexicanos. Uno de esos factores físicos impulsado desde el Estado mexicano y sus instituciones, y prolongado hasta la actualidad, es la actividad física a través del excursionismo o la gimnasia, pero que se hizo notar sobre todo gracias a los deportes. De ese proceso, donde Chiapas no quedó alejado de la dinámica nacional, se delinearán algunos aspectos en las siguientes páginas.

La ciencia también se aplica en Chiapas: regenerar y mestizar

Con la finalidad de lograr los cambios prometidos por la Revolución mexicana, tras la discursiva ruptura con el porfirismo, se utilizaron los métodos disponibles y considerados científicos en el momento.⁹ Así, el cuerpo físico de los mexicanos emerge como un referente de una ingeniería social establecida como revolución antropológica y plasmada en “planes educativos y físicos”.¹⁰ Para esa intervención

7 Beatriz Urías Horcasitas, *op. cit.*, pp. 355-356.

8 Eva Sanz Jara, *Los indios de la nación. Los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente*, México, Iberoamericana/Vervuert/Bonilla Artigas/Universidad de Alcalá, 2011, p. 107.

9 Beatriz Urías Horcasitas, “De moral y regeneración: el programa de ‘ingeniería social’ posrevolucionario visto a través de las revistas masónicas”, en *Cuicuilco*, vol. 11, núm. 32, 2004, p. 98.

10 José Alberto Moreno Chávez, “Quemando santos para iluminar conciencias. Desfanatización y resistencia al proyecto cultural garridista, 1924-1935”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 42, 2011, p. 41.

sobre los ciudadanos, la actividad física sobresale como un elemento modernizador clave, como lo estaba siendo en países europeos.¹¹

Recurrir al nuevo deporte se emparejaba a transformaciones de prácticas y hábitos de la población, especialmente la rural. Por lo que respecta a Chiapas, los inicios de la educación física y del deporte no están unidos, como en otras partes del mundo, a un cierto impulso individualista y de tradición puritana cercana al cientificismo decimonónico de Gran Bretaña, donde se conjugan el “evolucionismo spenceriano” y el “sanitarismo pietista” según Bryan S. Turner.¹² Aunque esa presencia no sea ajena en el sureste mexicano, cabe decir que los requerimientos provinieron del Estado, de un Estado en construcción que se fijó el objetivo, al menos a través de los discursos de sus funcionarios y gracias a medidas legislativas, de conformar una nación de ciudadanos sanos y alejados de los hábitos del pasado.

Si la Revolución mexicana llegó a caballo con las tropas carrancistas, el deporte también arribó a Chiapas por los caminos modernizadores que lo conectan con el centro del país gracias a promotores y profesores foráneos,¹³ o ciudadanos del estado formados lejos de su tierra natal.¹⁴ Actividades físicas que responden a la idea disciplinaria y normalizadora originada en los discursos de higienistas y pedagogos decimonónicos, y que inclinaron las políticas estatales de intervención sobre los cuerpos de los ciudadanos.¹⁵ Tales circunstancias hicieron prosperar al ejercicio físico, pautado e incluso

11 Eric Dunning, “La dinámica del deporte moderno: notas sobre la búsqueda de triunfos y la importancia social del deporte”, en N. Elias y E. Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, México, FCE, 1996, pp. 247-269.

12 Bryan S. Turner, *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, FCE, 1989, p. 112.

13 Fernando Castañón, *Cosas de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, UNICACH, 1998, p. 89.

14 *Ibid.*, p. 86.

15 George Vigarello, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 210; Xavier Pujadas y Carles Santacana, “Deporte y modernización en el ámbito mediterráneo. Reflexiones para una historia comparada (1870-1925)”, en *Cercles: revista d'història cultural*, núm. 3, 2000, p. 46.

reglamentado, para incidir en la regeneración y la mejoría de la raza,¹⁶ utilizando el vocabulario de la época.

El concepto de degeneración, muy extendido tras la definición de Morel en 1857,¹⁷ tuvo una prolongada repercusión en las primeras décadas del siglo XX como política de Estado. Un hecho unido a la transmisión hereditaria de caracteres adquiridos causantes, junto a otros males sociales, de la mencionada degeneración.¹⁸

Seguidores de Lamarck relevaron sus teorías de la adaptación a través de la degeneración causada por la falta de ejercicio físico, obra ampliada por Bénédicte Morel al agregar que esa ausencia de actividad física era una cortapisa para el desarrollo de la inteligencia.¹⁹ Un claro ejemplo en México lo ofreció el médico Alberto D. Landa (1894) cuando se quejaba de que raquitismo y anemia se heredaban de “nuestra raza degenerada”, y veía como solución la realización de ejercicios físicos.²⁰ Modelo asumido con naturalidad en el gobierno cardenista,²¹ periodo donde todavía se podían leer comparaciones entre los indígenas, aquellos cercanos a la naturaleza, y

16 Antonio S. Almeida Aguiar, *Higienismo, salud y educación física en Canarias (1850-1914)*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones Idea, 2006, p. 20; George Vigarello, *Lo sano y lo malsano. Historia de las prácticas de salud desde la Edad Media hasta nuestros días*, Madrid, Abada Editores, 2006, p. 204.

17 Rafael Huertas García-Alejo, *Locura y degeneración. Psiquiatría y sociedad en el positivismo francés*, Madrid, CSIC, 1987, pp. 17-18.

18 John Bury, *La idea de progreso*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pp. 301-306; George L. Mosse, *La imagen del hombre. La creación de la moderna masculinidad*, Madrid, Talasa Ediciones, 2000, pp. 97-98; María del Pilar Melgarejo Acosta, *El lenguaje político de la regeneración en Colombia y México*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010, p. 71; Ricardo Noguera, Arturo Argueta y Rosaura Ruiz, “Lamarckismo en México: su enseñanza en las ideas evolutivas durante el siglo XX”, en Francisco Javier Dosil y Gerardo Sánchez (coords), *Continuidades y rupturas. Una historia tensa de la ciencia en México*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/UNAM, 2010, pp. 343-346.

19 George Vigarello, *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, pp. 107-130.

20 Mónica Lizbeth Chávez González, “La introducción de la educación física en México: representaciones sobre el género y el cuerpo, 1882-1928”, tesis de maestría en Historia, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2006, p. 127.

21 Archivo Histórico de la SEP (en adelante AHSEP), Centro de Documentación y Biblioteca Mtro. Luis Guevara Ramírez, “El deporte entre los campesinos”, en *El maestro rural*, tomo VII, segundo semestre, 1 de julio de 1935.

los que vislumbraban la “luz” de la modernidad.²² Regenerar era eliminar cualquier atisbo de enfermedad física y social, y para ello se crean y establecen herramientas para disciplinar y también para normalizar, en el sentido aplicado por Michel Foucault al hablar de biopoder como intervención sobre el cuerpo humano individual y sobre la población:²³

Tenemos, por lo tanto, dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado. Un conjunto orgánico institucional: la *organodisciplina* de la institución, por decirlo así, y, por otro lado, un conjunto biológico y estatal: la biorregulación por el Estado. No quiero asignar un carácter absoluto a esta oposición entre Estado e institución.²⁴

Disciplinar tiene como objetivo fijar procesos de adiestramiento y “control permanente” que distinguirán entre quienes son normalizados y aquellos que “serán calificados como ineptos e incapaces”.²⁵ Depurar al “degenerado” “es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura”:²⁶ “[...] un racismo de Estado: un racismo que una sociedad va a ejercer sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos; un racismo interno, el de la purificación permanente, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social”.²⁷

Desde esta lógica, María del Pilar Melgarejo considera que el concepto que imbrica las relaciones de lenguaje, política y poder en el momento de consolidación de los nuevos Estados nacionales latinoamericanos es la “regeneración”.²⁸

22 AHE, Hemeroteca, Augusto Molina Ramos, “La voz de las cosas”, en *La Vanguardia*, núm. 176, Tuxtla Gutiérrez, 14 de agosto de 1932, p. 3.

23 Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2012, p. 359.

24 Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 2014, p. 226.

25 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2011, p. 75.

26 Michel Foucault, *op. cit.*, 2014, p. 230.

27 *Ibid.*, p. 66.

28 Pilar Melgarejo Acosta, *op. cit.*, p. 13.

En tal sentido, “cuidar, purificar y en últimas curar” un cuerpo social considerado “decadente y degenerado” es parte del vocabulario decimonónico,²⁹ además de extenderse en el siglo XX por mucho que se insistiera en las rupturas con el pasado, con el Antiguo Régimen.

Si algo caracterizó al Chiapas posrevolucionario fue el análisis en términos evolucionistas del pueblo chiapaneco, este último compuesto mayoritariamente por miembros considerados alejados del camino hacia el progreso y, por ende, cercano a los considerados atavismos primitivos que le impedían su crecimiento:

En los pueblos como el nuestro, donde el atavismo ha generado en los individuos una segunda naturaleza, la naturaleza de la negación de sí mismos, se hace muy difícil por no decir imposible, el pulimiento de las viejas costumbres. Honradamente creemos que de seguir así, que siguiendo cultivando las reminiscencias del primitivismo, si no retrogradar porque esto no cabe en las leyes naturales, si representamos un pueblo estacionario o en la infancia de la vida inteligente.³⁰

El evolucionismo de origen decimonónico y las paralelas reflexiones sobre la transmisión hereditaria inciden en lo biológico al mismo tiempo que afectan el desarrollo moral de individuos y poblaciones;³¹ aspecto que en el caso mexicano se hace discurso y política:

La paradoja de una nación que se asumía heredera de las culturas prehispánicas fue que ningún otro Estado latinoamericano llevó más lejos en el siglo XIX un relato de nación en el que lo prehispánico era el origen de la nacionalidad, pero que a la vez consideraba a los descendientes de quienes las habían construido un pueblo inferior y degenerado.³²

29 *Ibid.*, pp. 19-22.

30 AHE, Hemeroteca, “El atavismo”, en *Chiapas Nuevo*, núm. 54, Tuxtla Gutiérrez, 5 de abril de 1917, p. 1.

31 Tomás Pérez Vejo, “Extranjeros interiores y exteriores: la raza en la construcción nacional mexicana”, en Pablo Yankelevich (coord), *Inmigración y racismo. Contribuciones a la historia de los extranjeros en México*, México, Colmex, 2015, pp. 90-91.

32 *Ibid.*, pp. 96-97.

Por tal motivo, en el estado del sureste mexicano los conflictos políticos se ejemplifican como dicotomía entre ladinos e indígenas para registrar a estos últimos como exentos de racionalidad y, por tanto, alejados de la humanidad. Ante ello sólo cabía educarlos para la civilización: “Estos bárbaros que creen que la peste es resultado de la brujería de sus congéneres, se reúnen en diabólicos consiliábulos [*sic*] y resuelven la matanza de familias enteras, hombres, mujeres y niños y las han llevado a efecto con todo lujo de crueldad, siendo ya incalculable el número de las víctimas sacrificadas en medio de los bosques”.³³

El debate sobre el mestizaje en México se inclinó a principios del siglo xx hacia su consecución, siguiendo la estela de Andrés Molina Enríquez (1999), quien en su obra *Los grandes problemas nacionales*, publicada en 1909, loaba las características físicas y morales de los mestizos mexicanos. Texto que, desde la perspectiva de Arturo Warman,³⁴ era el último redactado en México “desde la perspectiva racial”.

Frente a la mezcla degenerativa, se alzó la “mezcla constructiva” como posibilidad de futuro con dos caminos. El primero que señalaba que la mezcla de razas inferiores con otras superiores permitiría que fueran asimiladas por las últimas; mientras que el segundo utilizaría la mezcla para facilitar la creación de “un tipo racial nuevo y superior”.³⁵ Una homogeneización racial, facilitadora de la regeneración moral; dos caras de la misma moneda para enlazar con la idea de diluir a la población indígena a través de su integración al México que emergía de la Revolución mexicana.³⁶

De esta manera el mestizo, convertido en “raza cósmica” por José Vasconcelos,³⁷ se transforma en “síntesis de la

33 AHE, Hemeroteca, “Matanzas en el pueblo de Oxchuc”, en *El Tribuno*, núm. 29, San Cristóbal de Las Casas, 1 de marzo de 1919, p. 3.

34 Arturo Warman, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE, 2003, p. 78.

35 Laura Giraudo y Juan Martín-Sánchez, “Dos debates medulares sobre el concepto de raza, 1943-1952”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 75, núm. 4, 2013, p. 528.

36 Beatriz Urías Horcasitas, *op. cit.*, 2004, pp. 95-96.

37 José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Trillas, 2009.

mexicanidad”.³⁸ Una eclosión y paulatina idealización del mestizo y que lo dirige a ser el biológico “destino” nacional.³⁹ Figura que, según Joshua Lund,⁴⁰ emerge tras la Revolución mexicana para establecer una “identidad racializada”, la “forma mexicana de universalización”. El “evangelio del mestizo” de Vasconcelos iba más allá de lo biológico para construir conceptos de vida nuevos que tomaban como ejemplos las estereotipadas imágenes de la masculinidad fuerte y con valor,⁴¹ como la representada por el guerrero y el atleta en palabras del mismo José Vasconcelos.⁴² Arquetipo expuesto por el presidente Álvaro Obregón (1921) cuando refirió la necesidad de “reconstruir físicamente al indio”.⁴³ Para Marisol de la Cadena los mestizos no son híbridos como consecuencia de una mezcla biológica y cultural de mundos separados previamente, sino que son el resultado de una genealogía que contiene taxonomías construidas desde la colonización o “los regímenes de conocimiento occidentales”. Hecho que se prolonga con la ilustración europea para conformar un “orden clasificatorio que se expresa a través de ideas de civilización y progreso articuladas mediante nociones como raza, clase, cultura, sexualidad, etnicidad, geografía y educación”:⁴⁴

La promesa de inclusión del mestizaje no sólo encubrió su lógica discriminatoria sino que también fue paradójicamente un contradiscurso racial promovido por las élites dirigentes e in-

38 Marta Saade Granados, “México mestizo: de la incomodidad a la incertidumbre. Ciencia y política pública posrevolucionarias”, en Carlos López Beltrán (coord), *Genes (¿?) Mestizos. Genómica y raza en la biomedicina mexicana*, México, UNAM, 2011, pp. 29-30.

39 Carlos López Beltrán, “Introducción”, en Carlos López Beltrán (coord), *Genes (¿?) Mestizos. Genómica y raza en la biomedicina mexicana*, México, UNAM, 2011, p. 11.

40 Joshua Lund, *El Estado mestizo. Literatura y raza en México*, Barcelona, Malpaso Ediciones, 2017, p. 8.

41 José Vasconcelos, *La otra raza cósmica*, Oaxaca, Almadía, 2010a, p. 134.

42 José Vasconcelos, “El movimiento intelectual contemporáneo de México”, en C. Domínguez Michael (ed), *Los retornos de Ulises. Una antología de José Vasconcelos*, México, FCE/SEP, 2010b, p. 58.

43 Claude Fell, *José Vasconcelos: los años del águila (1920-1925)*, México, UNAM, 2009, p. 261.

44 Marisol de la Cadena, “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, en *Universitas Humanística*, núm. 61, 2006, pp. 54-56.

telectuales, en respuesta a las ideas de pureza y discursos hegemónicos “blancos” procedentes del racismo científico europeo y de Estados Unidos, del darwinismo social y de la eugenesia de fines del siglo XIX y principios del XX. De acuerdo con estas consideraciones, es posible entender cómo el mestizaje ofrece un proceso de flexibilidad cultural y física a los sujetos de la nación, de mezcla racial que, en forma contraria a la regla de la “gota única” estadounidense (*one-drop rule*), permite entrar a un proceso de blanqueamiento.⁴⁵

El frustrado blanqueo racial del siglo XIX en suelo mexicano, pensado casi siempre a través de la inmigración,⁴⁶ encontró la solución en un mestizaje que trascendería lo biológico para incorporar elementos de cambio cultural.

Instrumentos regeneradores: la educación para hombres viriles

Desde la década de 1920 las preocupaciones disciplinarias y normalizadoras se abren camino con la creación de campañas propagandísticas e instituciones dedicadas a subsanar los considerados problemas de la población mexicana. Una circunstancia que se prolonga y donde se procura intervenir, desde el Estado, sobre los cuerpos de los mexicanos para su mejoramiento.⁴⁷ Dentro de esa lógica, y junto a las acciones médico-higiénicas y pedagógicas, o como parte de ellas dada su condición de instrumento social visible, se abren paso los ejercicios reglamentados en todo México. Como recordó Mary Kay Vaughan los deportes se convirtieron en la “panacea contra la degeneración masculina” puesto que deseaban

45 Mónica G. Moreno Figueroa, “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme: reconociendo el racismo y el mestizaje en México”, en Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (coords), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, México, UAM/Juan Pablos, 2012, pp. 23-24.

46 Moisés González Navarro, *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1870*, vol. 3, México, Colmex, 1994.

47 Andrés H. Reggiani, “Eugenesia, panamericanismo e inmigración en los años de entreguerras”, en Pablo Yankelevich (coord), *Inmigración y racismo. Contribuciones a la historia de los extranjeros en México*, Colmex, México, 2015, p. 68.

“reemplazar al alcohol, los deportes sangrientos y la violencia”, además de promover “la salud, la cooperación y el espíritu de competencia”.⁴⁸

Refuerzo de ello fueron las campañas dirigidas a combatir los llamados vicios sociales y la lucha contra las consideradas prácticas retrógradas del ritualismo relacionado con la religión católica;⁴⁹ acciones secundadas por la herramienta normalizadora fundamental, la educación, la cual incorporaría entre sus materias a la educación física. En esa lógica, los gobiernos dominados por los sonorenses en la posrevolución mostraron, con mucha insistencia, la mutación que física y mentalmente debía llevar a cabo el pueblo mexicano. Ello muestra una coyuntura donde el cuerpo humano deviene una metáfora de valores idealizados,⁵⁰ aquellos destinados a propugnar un cuerpo “sano, limpio, válido”,⁵¹ y ajustado a la “medicalización del discurso”.⁵²

Aunado a ello emerge la idea, común tras revoluciones o cambios políticos radicales, de crear un “hombre nuevo” y que en el caso de México es “equiparado a un ente bioantropológico” resultado de “un proceso de homogeneización racial”.⁵³ Por lo tanto, las ideas de regeneración social pasaban, también, por una regeneración física de la ciudadanía donde la población indígena se diluiría a través de una presunta mezcla racial nada ajena a políticas que anticipaban el nacimiento del futuro indigenismo mexicano.

Regenerar el cuerpo de los individuos era más fácil de conseguir entre los jóvenes,⁵⁴ aquellos a los que se les podía

48 Mary Kay Vaughan, *La política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*, México, FCE, 2001, p. 76.

49 Miguel Lisbona Guillén, “¿Por qué quemar santos? El furor iconoclasta en el Chiapas posrevolucionario”, en Miguel Lisbona Guillén y Antonio Higuera Bonfil (coords), *El vigor de las imágenes. Miradas interdisciplinarias*, México, PROIMMSE/IIA-UNAM/UQROO, 2012.

50 Antonio S. Almeida Aguiar, *op. cit.*, p. 90.

51 Michel Foucault, 2014, *op. cit.*, pp. 217-219.

52 Michel Foucault, 2011, *op. cit.*, p. 75.

53 María Guadalupe Farías Mackey, “Cárdenas, el indigenista”, en Samuel León (coord), *El cardenismo, 1932-1940*, México, CIDE/FCE/Conaculta/INEHRM, 2010, pp. 258-259.

54 AHE, Hemeroteca, Marina Orozco M., “El hombre más fuerte es el que sabe

enseñar el autocontrol y la fuerza de voluntad mediante las enseñanzas disciplinares escolares. Un deseado orden corporal, propio del *Manual* de Carreño, con ejemplos como los de no hacer “ademanos cuando esté hablando” y ser “muy mesurado en los gestos”.⁵⁵ Por otra parte, el rigor corporal al que debía someterse el individuo, en especial el joven, se relacionó con la práctica deportiva, las excursiones y la vida en la naturaleza. Unas acciones con su contraparte negativa “de quietud, de obscuridad, de tedio, de aislamiento, que corresponde al rezo, a las horas pasadas en la iglesia”. En esta lógica para destruir las prácticas del considerado Antiguo Régimen es lógico que apareciera el deporte como forma de ahuyentar a los jóvenes de los sacerdotes y de “ir al catecismo”,⁵⁶ por ello las pláticas de los profesores deben:

[...] orientar hacia la exaltación del movimiento, de la acción, oponiéndolas a la pasividad, a la quietud de la misa y sirven para hacer amar al niño la vida de la naturaleza, en que todo su ser se beneficia y se mejora y en la que el niño obra y acciona desarrollando así su iniciativa y acostumbándose a bastarse a sí mismo, en contraposición con la vida artificial de la rogativa y de la súplica que es dejar que otra voluntad obre por nosotros.⁵⁷

Así, desde la educación, el trabajo, y gracias a la participación política, los “elementos jóvenes y entusiastas” debían demostrar su condición de promotores de la transformación del país y, en concreto, de Chiapas.⁵⁸ Esta tarea educativa, vista como misión y cruzada religiosa, se tradujo en la entidad del sureste mexicano en un notable crecimiento de las escuelas y

gobernarse”, en *Rayito de Luz*, núm. 20, San Cristóbal de Las Casas, 15 de marzo de 1930, p. 3.

55 AHE, Hemeroteca, “Reglas de buena educación”, en *México*, núm. 5, Tapachula, 30 de septiembre de 1933, p. 2.

56 Germán List Arzubide, *Práctica de educación irreligiosa (Para uso de las escuelas primarias y nocturnas para obreros)*, México, Ediciones Integrales, 1933, p. 34.

57 *Ibid.*, p. 35.

58 AHE, Hemeroteca, “Unión de Partidos Revolucionarios del Estado de Chiapas”, en revista *Chiapas*, núm. 2, Tuxtla Gutiérrez, 1 de enero de 1929, p. 39.

alumnos, aunque no siempre su asistencia fuera regular. Labor unida a la realización de institutos de acción social en tierras chiapanecas para formar a unos profesores que destacan por sólo tener, o no haber cumplido, la primaria elemental, ser mayoritariamente hombres, y donde sobresale su juventud ya que oscilaban entre los 17 y 25 años.⁵⁹

La pedagogía, con las diversas escuelas que se tomaron en cuenta en México, se asentó como instrumento homogeneizador y organizado con mayor sentido desde la creación de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 1923. Con la batuta inicial de José Vasconcelos, los maestros “sanos de cuerpo” fueron un brazo ejecutor de tal proyecto.⁶⁰ De este modo, la institución educativa impulsó la educación física entre los infantes del país, un hecho extendido a lugares como Chiapas gracias al crecimiento de la infraestructura educativa. Un ejemplo nítido lo ofrece el presidente Abelardo L. Rodríguez quien, en misiva personalizada al gobernador chiapaneco Victoriano R. Grajales, le señaló el interés por incrementar la educación física “puesto que ello vendrá a redundar directamente en el mejoramiento de nuestra raza, ya que es bien sabido que un cuerpo fuerte es propicio a una mentalidad clara”.⁶¹ Soporte práctico e ideológico de la propuesta de transformación del cuerpo social, a través del cuerpo físico, la educación se extendería “en las más apartadas y humildes rancherías”, así como los campeonatos deportivos despertarían a los alumnos hacia “[...] la vida deportiva, que aparta del vicio, hace nacer la alegría y fomenta el vigor de la raza”.⁶²

59 Elvia Lizbeth Cortés López, “El proyecto federal de escuela rural en México. La respuesta social en las escuelas rurales de Chiapas, vista a través de los inspectores, 1921-1946”, tesis de maestría en Estudios Sociales, México, UAM-Iztapalapa, 2017, pp. 103-104.

60 Claude Fell, *op. cit.*, p. 153.

61 Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Fondo Abelardo L. Rodríguez, caja 50, exp. 332.3/4, Abelardo L. Rodríguez a Victoriano R. Grajales, México, 21 de diciembre de 1932.

62 Diario de Debates de la Honorable Cámara de Diputados (en adelante DDHCD), Legislatura XXXIII, año 2, tomo V, núm. 2, Período Ordinario, 1 de septiembre de 1929.

Educación no blanquearía a la población chiapaneca, ni subsanaría las diferencias sociales en Chiapas, pero su extensión en las poblaciones rurales podía demostrar que los instrumentos homogeneizadores utilizados en las aulas y en las canchas intervendrían disciplinando los cuerpos chiapanecos del futuro, un interés que para el estado del sureste se vislumbraba como necesaria mexicanización. En ese mismo orden de ideas, el profesor de educación física era tanto un ejemplo moral como un “*cura de cuerpos*”.⁶³ Una labor exaltada dentro de los recintos escolares pero también extendida en actividades extraescolares mediante festivales y competiciones deportivas. Patrón de actuación nacional expresado para Chiapas por Stephen Lewis,⁶⁴ autor que puso en duda el éxito de tal labor y de la concientización nacional, aunque establece una nítida diferenciación entre las localidades mestizas e indígenas, donde las primeras hicieron suyo el discurso extendido por la SEP,⁶⁵ mientras que “la cultura de la escolarización” se generalizó entre todos los chiapanecos.⁶⁶ Un hecho, este último, acorde con la proliferación de espacios deportivos en los lugares más alejados de la geografía chiapaneca, como se demostró con la construcción de canchas de basquetbol que hasta hoy siembran su territorio.

No cabía la menor duda que el Estado posrevolucionario apostaba por “hombres fuertes, decididos y valientes, [...] hombres y mujeres sanos, robustos, alegres, ágiles, donde las garras de las enfermedades no puedan fácilmente clavarse”.⁶⁷ En tal sentido, la revista *Educación Física* lo reflejó a la perfección al mostrar imágenes de cuerpos campesinos

63 Carlos Martínez Valle, “El nuevo cuerpo político de la nación. El deporte en la disciplina y educación social del México posrevolucionario”, en VV.AA., *Formando el Cuerpo de una Nación. El deporte en el México posrevolucionario (1920-1940)*, México, Conaculta-INBA-Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, 2012, pp. 87-88.

64 Stephen E. Lewis, *La revolución ambivalente. Forjando Estado y nación en Chiapas, 1910-1945*, UNAM/Conaculta/Unicach/UNACH, México, 2015, p. 131.

65 *Ibid.*, p. 196.

66 *Ibid.*, p. 341.

67 AHE, Hemeroteca, “Cultivad vuestros músculos”, en *Crisol*, Tuxtla Gutiérrez, 10 de diciembre de 1937, p. 2.

“fuertes” mirando hacia al horizonte, “con esperanza hacia el futuro”.⁶⁸ El modelo de esa masculinidad “viril”, caracterizada por el músculo, tomará como referente las imágenes de la antigüedad clásica y visible en el arte neoclásico que destacaba la fortaleza y belleza corporal de los varones.⁶⁹ Nada ejemplifica mejor lo expuesto que la militarización de la juventud durante los años revolucionarios, una continuación de las viejas nociones patrióticas de lealtad y defensa de la patria del siglo XIX, además de constituir un método correctivo frente a la rebeldía innata de los adolescentes y del inquietante “afeminamiento” masculino;⁷⁰ debate incluso extendido entre los narradores mexicanos para remarcar la condición masculina de la Revolución mexicana frente a los devaneos, afeminados, de los literatos preocupados por una creación más universal que nacional.⁷¹

La virilidad, eje de discursos y debates sobre la condición masculina, se demostrará con la acción. Su contraparte se ubica en la pasividad y todos aquellos vocablos ligados a la indolencia y la desidia cultivada por individuos marcados por un demonizado pasado, como podían representarlo los indígenas.⁷² Concepciones visibles en Chiapas, aunque muchas veces eran discursos más que reales acciones de gobierno, como por ejemplo se observa con la parafernalia que rodeó el cambio de ropa incentivado obligatoriamente entre indígenas chiapanecos durante el mandato del gober-

68 Mónica Lizbeth Chávez González, *op. cit.*, p. 149.

69 “Tenemos que enseñaros, rancia sociedad mestiza que aplaudís nuestro triunfo por convencionalismo, tenemos que enseñaros como se lucha sin arrastrar la cerviz y cómo se reconquistán derechos conculcados a golpe de bíceps, sembrando la clava de Hércules y conjurando peligros sin temor y con valor”, AHE, Hemeroteca, “Esas lacras sociales”, en *El Regenerador*, núm. 63, Tuxtla Gutiérrez, 2 de enero de 1916, p. 3.

70 Ivonne Meza, “Juventud, masculinidad, Estado y revolución: de los Batallones Escolares a las Tribus de Exploradores Mexicanos”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2018, pp. 5-6 [en línea].

71 Guillermo Sheridan, *México en 1932: la polémica nacionalista*, México, FCE, 1999.

72 “México no pertenece a la familia de los pueblos castrados; hace un lustro que está dando al mundo pruebas de su virilidad y de su pujanza y de los altos ideales que abriga sus hijos”, AHE, Hemeroteca, J. Aguirre Beltrán, “Yugos y coyundas”, en *El Regenerador*, núm. 35, Tuxtla Gutiérrez, 26 de septiembre de 1915, p. 3.

nador Victórico R. Grajales. Pero si lo anterior podía considerarse un simulacro, lo que no lo fue es la extensión de instituciones del Estado y, por supuesto, toda la ritualidad de la considerada nueva nación mexicana derivada del hecho revolucionario.⁷³

Nada de lo mexicano nos es ajeno: regenerar a través del deporte

La labor civilizatoria proveniente de la escuela debía estar en consonancia con otras medidas dictadas y auspiciadas por el Estado, en este caso a través de su legislación.⁷⁴ Y lo mismo creía el periódico *El Regenerador*, dirigido por Luis Espinosa, para quien el indígena necesita “que se ilustre [...] que se le regenere”.⁷⁵ Acciones regenerativas dirigidas desde el exterior de las comunidades indígenas,⁷⁶ y donde el nuevo Estado surgido de la Revolución mexicana resultaba fundamental:⁷⁷

4ª.- Los alumnos deberán dormir en cama y no al nivel del suelo, proveyéndolos de petate, cobija y almohada. Se organizarán en dormitorios colectivos que deberán vigilarse. Los alumnos comerán en mesa, evitándose que lo hagan al raz [*sic*] del suelo, y acostubrándolos al modo de las personas civilizadas, en comedor colectivo. 5ª.- Se establecerá una distribución del tiempo, de tal modo, que los alumnos se acostumbren a levantarse temprano, [...] a dedicar al estudio una parte del día, otra a

⁷³ *Ibid.*, p. 3.

⁷⁴ AHE, Hemeroteca, “Programa del ‘Club Liberal Benito Juárez’”, en *El Eco Liberal*, núm. 1, San Cristóbal de Las Casas, 22 de mayo de 1912, pp. 1-2.

⁷⁵ AHE, Hemeroteca, “El Ignorado”, en *El Regenerador*, núm. 3, Tuxtla Gutiérrez, 23 de mayo de 1915, p. 1.

⁷⁶ AHE, Hemeroteca, Manuel Gamio, “La regeneración del indio”, en *Chiapas Nuevo*, núm. 167, Tuxtla Gutiérrez, 17 de mayo de 1918, p. 2.

⁷⁷ “Oprovisas [*sic*] y mal sanas instituciones encadenaban su vida en los oscuros antros de la ignorancia y la miseria. Pero el momento de la liberación ha llegado. Antes de ahora no podíamos decir que había en Chiapas actividad social. Sufría el Estado una especie de anquilosis que el impedía moverse y por consiguiente progresar”, AHE, Hemeroteca, E. Bonifaz, “Es la hora”, en *El Palenque*, núm. 8, Tuxtla Gutiérrez, 3 de septiembre de 1925, pp. 3-4.

ocupaciones de aseo de la casa y de su persona, [...], debiendo acostumbrarse también a ejercicios físicos.⁷⁸

Otro nítido ejemplo del discurso transformador se encuentra en la pluma del periodista y narrador Tomás Martínez, quien en 1930 escribió un breve drama titulado *Regeneración*. Con intención educativa, el texto se acerca a una composición fabulada, aunque los personajes sean indígenas. En una aldea campesina niños afectados por influenza esperan a un padre que, en vez de comprar medicinas, está consumiendo alcohol en compañía de sus amigos.⁷⁹ El licor transformó al protagonista, quien antes era “trabajador”, en “holgazán, peleonero y borracho”.⁸⁰ Contraponiendo personajes y actitudes, dicho protagonista inicia su mutación culpándose: “Nosotros los bebedores, somos los que labramos nuestra propia desgracia [...]. Sabemos, en fin, que el alcoholismo nos degenera y degenera a nuestros hijos”.⁸¹ Afirmaciones que le conducen a otras positivas, maldiciendo el alcohol y arrojando la botella al suelo: “Ahora si ya soy un hombre nuevo. Nunca es tarde cuando llega el arrepentimiento”.⁸² Actitud seguida de su inscripción en la escuela nocturna y su metamorfosis total en cinco años: “Si usted no se regenera a tiempo, era seguro que habría ido a parar también a esa banda de rateros”.⁸³

Similar cuestión se observa a nivel nacional en el libro signado por Emilio Portes Gil, y prologado por Max Carrillo, en el cual se concreta lo que eran las ideas referidas a la regeneración, la actividad física y el deporte:

Más que un sistema de Gobierno, más que una doctrina filosófica, los revolucionarios mexicanos han seguido un programa

78 AHE, Hemeroteca, Marcos E. Becerra, director gral., “Escuela de regeneración indígena”, en *Chiapas Nuevo*, núm. 239, Tuxtla Gutiérrez, 9 de febrero de 1919, pp. 2-3.

79 Tomás Martínez, *Regeneración. Drama regional en tres actos y en prosa*, San Fernando, Imprenta del Gobierno del Estado, 1930, p. 4.

80 *Ibid.*, p. 6.

81 *Ibid.*, p. 9.

82 *Ibid.*, p. 9.

83 *Ibid.*, p. 16.

noble y altruista y un apostolado eminentemente cristiano: redimir de la miseria a millones de seres; sacarlos de la esclavitud y de la ignorancia; convertirlos en propietarios de las parcelas de terreno que por tantos años han regado con el sudor de su frente en beneficio ajeno; hacer llegar hasta ellos los beneficios de la ciencia médica para aliviar sus miserias físicas; alejarlos del alcoholismo y regenerarlos por medio de los deportes sanos y de los entretenimientos simples y honestos.⁸⁴

A los ciudadanos había que mostrarles que era posible, como un solo camino, conseguir una mejor vida mediante programas y medidas higienizadoras incentivadas por clubes de higiene y aseo, o con la creación de juntas de sanidad en los municipios chiapanecos, acciones secundadas por la conformación de códigos sanitarios.⁸⁵ A ello se unieron las competiciones deportivas, como con claridad lo percibió Narciso Bassols.⁸⁶ El cambio cultural tras la Revolución mexicana, como apunta Guillermo Palacios, se dirigió a erradicar las viejas prácticas, los viejos “vicios”, que eran los “instrumentos de su propia explotación”, y por ello debían ser sustituidos por los nuevos deportes que iniciaban su auge. Por tal motivo, se expandieron recintos en espacios públicos para la práctica deportiva no siempre vinculados con los grupos económicos y políticos con reconocido poder en el país, sino que muchos de ellos se pensaron para ser utilizados por campesinos y obreros.⁸⁷

Al unísono con la extensión de la educación, los gobernantes chiapanecos reflejaron en discursos y acciones el interés por la práctica deportiva. Ello se observa durante el mandato de Carlos A. Vidal como gobernador chiapaneco (1925-

84 Max Carrillo, “Prólogo”, en Emilio Portes Gil, *La labor sediciosa del clero mexicano*, Madrid, Editorial Cenit, 1935, pp. 7-8.

85 Óscar Janiere Martínez, *Obras públicas y transformación sanitaria en Copainalá, 1887-1938*, México, Conaculta/Gobierno del Estado de Chiapas, 2013, p. 344.

86 Guillermo Palacios, *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del “problema campesino” en México, 1932-1934*, México, Colmex/CIDE, 1999, pp. 106-107.

87 Dafne Cruz Porchini, “Formando el cuerpo de la nación. El imaginario del deporte en el México posrevolucionario (1920-1940)”, en VV.AA., *Formando el cuerpo de una nación. El deporte en el México posrevolucionario (1920-1940)*, México, Conaculta/INBA/Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, 2012, pp. 38-42.

1926), periodo truncado por su asesinato, y donde emerge la figura del destacado deportista, y participante en las Olimpiadas de París de 1924, Francisco Contreras o como fue conocido: “Panchón” Contreras. En esa misma administración de Carlos A. Vidal se impulsó la construcción de instalaciones deportivas, donde destacaron las de basquetbol, ubicadas en lugares centrales de municipios y localidades,⁸⁸ y que todavía son visibles en la actualidad. Es así como se fomentó la práctica de tal disciplina deportiva, en especial en la capital estatal, donde sobresalió la desarrollada en la cancha de la Escuela Primaria Camilo Pintado (La Tipo):

Por ahí de los siete años ya era jugador de este deporte y en el último año de primaria formaba parte de la selección de mi escuela. Nuestros eternos rivales eran los de la Secundaria Industrial, contra quienes nos enfrentábamos en la cancha de la escuela Belisario Domínguez, popularmente denominada “El Convento”, inmueble desaparecido al ampliarse los jardines del lado sur de la iglesia de San Marcos.⁸⁹

De tal suerte, en 1927 se convocó la primera liga de básquet en Chiapas, bajo el amparo de la Federación Atlética Estudiantil de la Escuela Preparatoria de la capital del estado. Para participar era necesario ser miembro registrado de cada equipo y residente en Chiapas con tres meses de antigüedad antes del inicio del torneo, además de cubrir una cuota individual y por equipo. Un control que se extendía con la burocratización de la práctica merced a la necesidad de que las inscripciones se efectuaran “por duplicado en las formas oficiales que al efecto se enviarán a las Instituciones”. El carácter agonístico, competitivo, tendría su recompensa en forma de diplomas para todos los participantes y medallas de oro, plata y bronce según el puesto ocupado por el equipo participante. Para finalizar las reglas que se seguirían serían

88 Tito Maza, *Historia del deporte en Tuxtla, 1908-1960*, Tuxtla Gutiérrez, UNICACH, 2014, p. 193.

89 Efraín Fernández Castillejos, *Un profeta en su tierra. Apuntes autobiográficos*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-UNICACH-UNICH, 2006, p. 30.

las “oficiales de la Federación Estudiantil y adoptadas por la Junta Nacional Mexicana de Basket Ball”.⁹⁰ Es decir, además de los innegables nexos que la práctica deportiva tenía con la educación, hay que resaltar el imprescindible conocimiento de los reglamentos deportivos y el control institucional sobre los practicantes de algún deporte.

Otro gobernador que aludió a la actividad deportiva en sus informes fue Raymundo E. Enríquez (1928-1932), entusiasta practicante como se demostró con la construcción de instalaciones deportivas en la residencia de gobierno. Su informe de 1929, al igual que en los posteriores, prestará una atención inusitada, hasta entonces, al tema. Sobresale como la primera mención al deporte es situada entre las referencias a la “cruzada” emprendida contra el alcoholismo y el analfabetismo, o a favor de la regeneración del indio y del progreso.⁹¹ Sin embargo, es en el ramo de “Acción educativa” donde el mandatario argumentó el papel del “desarrollo físico” en su año de labores, y el impulso dado a través de la dotación de materiales, reuniones para los niños al aire libre llamadas “Sábados sociales escolares” y, sobre todo, con la designación de un profesor, Mario García Luna, por parte de la SEP para que dirigiera la enseñanza de esta materia.⁹²

Además de las locuciones discursivas, el mismo gobernador Enríquez se significó por promocionar la actividad física construyendo canchas y adquiriendo equipamientos propios para la práctica deportiva.⁹³ Elementos adjuntos a su combate a “los vicios” y la moralización de la sociedad, algo que lo convertía, desde la prensa cercana a su gobierno, en un paladín de la época.⁹⁴ Un celo expuesto en su informe de labores de 1930, y en el que no duda en señalar que

90 AHSEP, Dirección de Misiones Culturales, caja. 16, exp. 17, “Convocatoria para la primera Liga de Basket Ball por el Campeonato del Estado”, en *Dinamía*, Quincenal de la Sociedad Estudiantil, núm. 12, Tuxtla Gutiérrez, 31 de agosto de 1927.

91 AHE, Fondo FCG, *Informe rendido por el ciudadano Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas, Ing. Raymundo E. Enríquez, ante la XXXII Legislatura [...]*, Imprenta del Gobierno, Tuxtla Gutiérrez, 1929, p. 5.

92 *Ibid.*, p. 45.

93 Efraín Fernández, *op. cit.*

94 AHE, Hemeroteca, “El impulso a los deportes en Chiapas”, en *La Vanguardia*, núm. 95, Tuxtla Gutiérrez, 21 de diciembre de 1930, p. 3.

[...] la Cultura Física es uno de los medios esenciales para la formación de una raza fuerte, alejando a los hombres de los centros de vicio, [por ello] se ha fomentado y se seguirá fomentando, pues al efecto [*sic*], en los Encuentros Atléticos verificados en la ciudad de México en el mes de enero del corriente año, tomó parte un equipo de este Estado, compuesto de 13 atletas entre los que figuraron también indígenas.⁹⁵

Este entusiasmo no cesó durante su mandato, puesto que en agosto de 1932 se inauguraron en la residencia del gobernador una cancha de tenis y otra de básquetbol, mientras que en el parque Francisco I. Madero de la capital chiapaneca se hacía lo propio con una alberca para practicar la natación.⁹⁶ Dos meses más tarde, y en su misma residencia, lo que se inauguró fue una cancha de frontenis.⁹⁷

La institucionalización del deporte, como ocurría en la capital del país, se extendió en el territorio chiapaneco. Así, en 1929 se conformó la “Federación Atlético-Deportiva” integrada por políticos locales, como el médico militar Samuel León en el puesto de presidente, Raúl Loyo como vicepresidente y Mario E. Balboa como secretario.⁹⁸ Su propósito era impulsar las actividades deportivas a través de la circulación de información ligada a la actividad física entre los presidentes municipales y directores de las escuelas de Chiapas, así como nombrar una comisión encargada de recolectar fondos para arreglar las instalaciones deportivas de la capital.⁹⁹ Al-
gún tiempo después esta actividad dio sus frutos y en Tuxtla Gutiérrez la Escuela Industrial Federal Plutarco Elías Calles tomó la iniciativa de invitar a las escuelas estatales y federales

95 AHE, Fondo FCG, *Informe rendido por el Gobernador Constitucional de Chiapas, C. Ing. Raymundo E. Enríquez, ante la XXXIII Legislatura [...]*, Talleres Tipográficos del Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 1930, p. 41.

96 AHE, Hemeroteca, *La Vanguardia*, núm. 178, Tuxtla Gutiérrez, 28 de agosto de 1931, p. 1.

97 AHE, Hemeroteca, *La Vanguardia*, núm. 187, Tuxtla Gutiérrez, 30 de octubre de 1931, p. 1.

98 AHE, Hemeroteca, “Quedó establecida definitivamente la Federación Atlético-Deportiva”, en *La Vanguardia*, núm. 25, Tuxtla Gutiérrez, 18 de agosto de 1929, p. 6.

99 AHE, Hemeroteca, “Trabajos de la Federación Atlético-Deportiva”, en *La Vanguardia*, núm. 27, Tuxtla Gutiérrez, 2 de septiembre de 1929, p. 6.

de la localidad, y a los equipos y clubes particulares, para crear un “Comité Deportivo Local” señalado para destacar el “espíritu deportivo” y con la exigencia de “disciplina, orden, no servilismo sino disciplina razonable, obediencia ciega, no a los hombres sino a las leyes, convenios o reglamentos; exige entusiasmo y alegría, más no desorden, indisciplina ni insulto”.¹⁰⁰

De la misma manera, el asentamiento del ejército en Chiapas impulsó la práctica de deportes como el béisbol y el polo,¹⁰¹ aunque existieran problemas logísticos para su desarrollo debido a los instrumentos necesarios para realizarse, como lo mencionó el profesor Efraín Fernández.¹⁰² Las referencias a la equitación y al polo no son excepcionales en Chiapas,¹⁰³ puesto que estaban relacionadas al ejército.¹⁰⁴ Igualmente no hay que olvidar, como lo expresó Eduardo Archetti para el caso argentino,¹⁰⁵ que el polo era “definido como un deporte ‘civilizado’ [...] expresión de la modernidad”. La relación entre el ejército, los políticos locales y los miembros del gremio educativo se hizo visible en la conmemoración del onomástico del gobernador Raymundo E. Enríquez (1928-1932). Un festejo aderezado con un Encuentro Atlético efectuado por el 39º Regimiento en las instalaciones de la Escuela Industrial en la capital chiapaneca el día 22 de julio de 1931, como queda testimoniado en las fotografías tomadas en dicha actividad.

Propuestas y acciones locales en consonancia con el impulso nacional conjuntado por las instituciones del Estado.

100 AHE, Hemeroteca, “Comité local deportivo”, en *La Vanguardia*, núm. 115, Tuxtla Gutiérrez, 31 de mayo de 1931, pp. 1/4.

101 Efraín Fernández, *op. cit.*, p. 19; Tito Maza, *op. cit.*, p. 45.

102 Efraín Fernández, *op. cit.*, p. 45.

103 Véase, por ejemplo, las “circulars a los ayuntamientos municipales recomendándoles el deporte de la equitación y honores a la bandera nacional”, mencionadas en AHE, Fondo FCG, *Informe rendido por el C. Ing. Raymundo E. Enríquez, Gobernador Constitucional del Estado de Chiapas, ante la Legislatura del mismo* [...], Imprenta del Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 1932, p. 9.

104 Caso curioso es el del general Amaro que debió dejar el puesto de Secretario de la Defensa, al futuro presidente Plutarco Elías Calles, tras sufrir un percance jugando polo. Véase Carlos Martínez Assad, *Los héroes no le temen al ridículo. La Revolución Mexicana según Jorge Ibargüengoitia*, UNAM, México, 2013, p. 58.

105 Eduardo Archetti, *Eduardo Archetti: antología esencial*, selección e introducción de José Bengoa, Buenos Aires, CLACSO, 2017, p. 636.

Un ejemplo nítido lo ofrece el levantamiento de un censo deportivo en México llevado a cabo por “El departamento de la Estadística Nacional” y dedicado a “conocer qué deportes se practican en el país, cuántas personas se consagran a ellos, en qué lugares [...]”.¹⁰⁶ Ello significaba, por supuesto, el interés por parte de las autoridades federales hacia actividades que estaban adquiriendo vida propia. Labores censales extendidas en posteriores años y efectuadas a la par de una pedagogía para dar a conocer la reglamentación de distintas disciplinas deportivas,¹⁰⁷ como se demuestra desde la Dirección de Educación Física del Estado, encabezada por el profesor Carlos M. Castañón.¹⁰⁸

En definitiva, lo que parecía producirse en Chiapas, como en el país, era un proceso inclinado a transformar a la sociedad y a los individuos, un procedimiento vertical donde los funcionarios y élites locales de las incipientes ciudades se convertían rápidamente al proyecto emancipador del cuerpo, mientras que los campesinos recibían la actividad físico-deportiva como forma de incorporarlos al proyecto nacional dispuesto a crear ciudadanos sanos y aptos, dignos del modelo modernizador pero, sobre todo, necesitados de ser alejados de prácticas tradicionales, aquellas consideradas degeneradas y poco dignas del país deseado.

Un cierre como apertura

En tierras chiapanecas existió un nítido vínculo entre la emergencia de grupos de burócratas y políticos emanados del periodo revolucionario y la práctica deportiva, tal como Eric Hobsbawm lo advierte entre la burguesía europea, o

106 AHE, Hemeroteca, “Censo deportivo en nuestro país”, en *La Vanguardia*, núm. 82, Tuxtla Gutiérrez, 21 de septiembre de 1930, p. 3.

107 AHE, Hemeroteca, *Chiapas Nuevo*, núm. 15, Tuxtla Gutiérrez, 13 de mayo de 1937, pp. 1-4.

108 AHE, Hemeroteca, “Invitación a los deportistas de todo el estado para que envíen sus consultas deportivas”, en *Chiapas Nuevo*, núm. 23, Tuxtla Gutiérrez, 20 de agosto de 1938, p. 7.

también llamada “nueva clase dirigente”, cuyas actividades de ocio y recreativas, en especial las ligadas al deporte, ofrecían una manifiesta distinción con otros grupos sociales.¹⁰⁹ En Chiapas también se evidencia tal diferenciación social, y sólo es necesario observar los nombres de las personas que encabezaron los clubes deportivos y las iniciativas higienizadoras. Frente a ellos se encuentran los individuos y grupos humanos considerados degenerados por su origen “racial” o por su forma de vida.

Igualmente, en el estado del sureste mexicano los devaneos con el taylorismo y fordismo extendido en otras latitudes parecían una entelequia mientras se mantuvieran las relaciones patrón-cliente en la concepción del trabajo en el agro. Sin embargo, el combate al uso improductivo del tiempo se explicitó con acciones enfocadas en el mejoramiento del cuerpo y donde las prácticas gimnásticas y deportivas se configuran como uno de sus pilares. Disciplinar mejoraría la disposición para el trabajo, al mismo tiempo que se lograba un avance moral para servir al progreso nacional.¹¹⁰ Virtudes del deporte cercanas al puritanismo y que entendían la vida a través del esfuerzo, el trabajo y la disciplina.¹¹¹ Una retórica muy alejada de la cotidianidad que se adentraba en el siglo XX chiapaneco pero que, y tomando en cuenta esas contradicciones, situaba al ejercicio físico como un modelo para la salud ciudadana y un ejemplo para el respeto hacia la ley: “Jugando se está sujeto a las reglas y a las decisiones irreversibles del juez. El hábito de la obediencia a las leyes y la juventud, es la base más segura para la sumisión a ellas en le [*sic*] porvenir”.¹¹²

109 Eric Hobsbawm, *La era del imperio, 1875-1914*, Buenos Aires, Crítica, 1998, pp. 184-192.

110 “De todos los factores productivos, el trabajo es el principal, el más activo, el más fecundo y en único que en realidad, de verdad puede saciar las necesidades tanto individuales como colectivas y hacer la verdadera felicidad de los pueblos y naciones”, AHE, Hemeroteca, H. Morales S., “Productividad del trabajo”, en *La Vanguardia*, núm. 200, Tuxtla Gutiérrez, 5 de enero de 1933, p. 3.

111 Nuria Puig, *et al.*, “Propuesta de marco teórico interpretativo sobre el asociacionismo deportivo en España”, en *Motricidad*, núm. 2, 1996, p. 77.

112 AHSEP, Sección Subsecretaría de Educación Pública, Delegación Especial de Educación Popular en el Estado de Chiapas, Plan de Trabajo, caja 19, exp. 26, México, 25 de febrero de 1938.

El estudio de la implantación de la actividad física como práctica y competencia en la sociedad chiapaneca abre caminos para comprender discursos políticos y culturales expresados en el pasado, acciones higienizadoras poco discutidas, por beneficiosas y saludables, y que se prolongan en el tiempo hasta la actualidad. Labor conjunta o paralela con otras acciones que acercaban a los chiapanecos a su mexicanización a través de la normalización disciplinaria educativa, y donde los cuerpos de los ciudadanos se iniciaban en su higienización física y moral.

El denominado “indigenismo deportivo” por Ingrid Kummels,¹¹³ no necesariamente fue un éxito, como tampoco lo fue el “afán por construir la nación culturalmente integrada como soporte del Estado fuerte y corporativo”, esa imposibilidad de lograr la unidad de lo heterogéneo, como lo señaló Arturo Warman.¹¹⁴ Empero, no lograr sus objetivos a cabalidad tampoco impide decir que muchos de los discursos higienizadores y pedagógicos, unidos al constructo de los cuerpos de los ciudadanos, y de la entidad nacional, son todavía visibles hasta nuestros días.

No debe extrañar, entonces, que el atletismo de los antiguos griegos se convirtiera en ejemplo para los educadores de la posrevolución. Para los clásicos el desarrollo muscular individual era elemento capital para la formación de un “pueblo fuerte y vigoroso”. Una analogía extendida en la formación de “nuevos ciudadanos” que evitarían el declive vivido por los griegos gracias a las políticas posrevolucionarias: “Merced a los avances de la civilización y a los postulados del Plan Sexenal, en materia de Educación Física, la atlética ha vuelto a lo que debió ser siempre: un ejercicio sereno e higiénico encaminado a formar hombres robustos conforme al célebre aforismo de *mens sana in corpore sano*”.¹¹⁵

113 Ingrid Kummels, “Indigenismos populares y transnacionales en torno a los tarahumaras de principios del siglo XX: la concepción de la modernidad a partir del deporte, la fotografía y el cine”, en *Historia Mexicana*, vol. 62, núm. 4, 2013, p. 1578.

114 Arturo Warman, *op. cit.*, p. 274.

115 AHSEP, Centro de Documentación y Biblioteca “Mtro. Luis Guevara Ramírez”, Rafael Pérez Taylor, “El atletismo”, en *El maestro rural*, tomo VII, 1 de

Nuevos hombres, nuevos ciudadanos, jóvenes al servicio del Estado moderno que hacía de la Revolución mexicana el hito creador de la nación homogeneizada. Arquetipo estandarizado para entender el vivir en sociedad y en el cual los actores involucrados no necesariamente se amoldaron. Exceso de ilusión dada la heterogeneidad del país y la propia pluralidad del accionar humano en su cotidianidad.¹¹⁶

En definitiva, los deseos de encaminar a la población hacia la modernización propugnada no siempre fueron lo exitosos que se creía, puesto que la población ofreció resistencias al poder a través de su indiferencia hacia mecanismos como la escuela, o contra campañas como las antialcohólicas y anticlericales. Es decir, desde los gobiernos mexicanos se observó, como en otras revoluciones históricas, que “la transformación de las mentalidades, la extirpación de la religión y de la superstición, y la creación de un ‘nuevo hombre’ (mujer) revolucionario eran sumamente difíciles”.¹¹⁷ Las transformaciones pensadas para México, o para grupos humanos del país, no obtuvieron los resultados conjeturados, aunque discursos normalizadores, y los referidos a la higienización individual y social, se hayan prolongado e, incluso, sean asumidos como demostración de avance colectivo, de progreso nacional.

noviembre de 1935.

116 Bernard Lahire, *El hombre plural. Los resortes de la acción*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2004, p. 59.

117 Alan Knight, *op. cit.*, p. 189.

Fuentes consultadas

Bibliografía

- Almeida Aguiar, Antonio S., *Higienismo, salud y educación física en Canarias (1850-1914)*, Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones Idea, 2006.
- Archetti, Eduardo, *Eduardo Archetti: antología esencial*, selección e introducción de José Bengoa, Buenos Aires, CLACSO, 2017.
- Benjamin, Thomas L., *El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891-1947*, México, Conaculta, 1990.
- *La Revolución mexicana. Memoria, mito e historia*, México, Taurus, 2003.
- Bury, John, *La idea de progreso*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- Carrillo, Max, “Prólogo”, en Emilio Portes Gil, *La labor sediciosa del clero mexicano*, Madrid, Editorial Cenit, 1935, pp. 7-14.
- Castañón, Fernando, *Cosas de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, UNICACH, 1998.
- Cortés López, Elvia Lizbeth, “El proyecto federal de escuela rural en México. La respuesta social en las escuelas rurales de Chiapas, vista a través de los inspectores, 1921-1946”, tesis de maestría en Estudios Sociales, México, UAM-Iztapalapa, 2017.
- Cruz Porchini, Dafne, “Formando el cuerpo de la nación. El imaginario del deporte en el México posrevolucionario (1920-1940)”, en VV.AA., *Formando el cuerpo de una nación. El deporte en el México posrevolucionario (1920-1940)*, México, Conaculta/INBA/Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, 2012, pp. 33-56.
- Chávez González, Mónica Lizbeth, “La introducción de la educación física en México: representaciones sobre el género y el cuerpo, 1882-1928”, tesis de maestría en Historia, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2006.
- De la Cadena, Marisol, “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, en *Universitas Humanística*, núm. 61, 2006, pp. 51-84.
- Dunning, Eric, “La dinámica del deporte moderno: notas sobre la búsqueda de triunfos y la importancia social del deporte”, en N. Elías y E. Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, México, FCE, 1996, pp. 247-269.
- Farías Mackey, María Guadalupe, “Cárdenas, el indigenista”, en Samuel León (coord), *El cardenismo, 1932-1940*, México, CIDE/FCE/Conaculta/INEHRM, 2010, pp. 258-322.

- Fell, Claude, *José Vasconcelos: los años del águila (1920-1925)*, México, UNAM, 2009.
- Fernández Castillejos, Efraín, *Un profeta en su tierra. Apuntes autobiográficos*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-UNICACH-UNICH, 2006.
- Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, FCE, 2011.
- *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2012.
- *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, FCE, 2014.
- Funes, Patricia, *Historia mínima de las ideas políticas en América Latina*, México, Colmex, 2014.
- Giraud, Laura y Juan Martín-Sánchez, “Dos debates medulares sobre el concepto de raza, 1943-1952”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 75, núm. 4, 2013, pp. 527-555.
- González Navarro, Moisés, *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1870*, vol. 3, México, Colmex, 1994.
- Hobsbawm, Eric, *La era del imperio, 1875-1914*, Buenos Aires, Crítica, 1998.
- Huertas García-Alejo, Rafael, *Locura y degeneración. Psiquiatría y sociedad en el positivismo francés*, Madrid, CSIC, 1987.
- Knight, Alan, *La revolución cósmica. Utopías, regiones y resultados, México 1910-1940*, México, FCE, 2015.
- Kummels, Ingrid, “Indigenismos populares y transnacionales en torno a los tarahumaras de principios del siglo xx: la concepción de la modernidad a partir del deporte, la fotografía y el cine”, en *Historia Mexicana*, vol. 62, núm. 4, 2013, pp. 1551-1607.
- Lahire, Bernard, *El hombre plural. Los resortes de la acción*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2004.
- Lewis, Stephen E., *La revolución ambivalente. Forjando Estado y nación en Chiapas, 1910-1945*, México, UNAM/CONECULTA/UNICACH/UNACH, México, 2015.
- Lisbona Guillén, Miguel, “¿Por qué quemar santos? El furor iconoclasta en el Chiapas posrevolucionario”, en Miguel Lisbona y Antonio Higuera (coords), *El vigor de las imágenes. Miradas interdisciplinarias*, México, PROIMMSE-IIA-UNAM/UQROO, 2012, pp. 65-100.
- List Arzubide, Germán, *Práctica de educación irreligiosa (Para uso de las escuelas primarias y nocturnas para obreros)*, México, Ediciones Integrales, 1933.

- López Beltrán, Carlos, “Introducción”, en Carlos López Beltrán (coord), *Genes (e) Mestizos. Genómica y raza en la biomédica mexicana*, México, UNAM, 2011, pp. 9-26.
- Lund, Joshua, *El Estado mestizo. Literatura y raza en México*, Barcelona, Malpaso Ediciones, 2017.
- Martínez, Tomás, *Regeneración. Drama regional en tres actos y en prosa*, San Fernando, Imprenta del Gobierno del Estado, 1930.
- Martínez, Óscar Janiere, *Obras públicas y transformación sanitaria en Copainalá, 1887-1938*, México, Conaculta/Gobierno del Estado de Chiapas, 2013.
- Martínez Assad, Carlos, *Los héroes no le temen al ridículo. La Revolución mexicana según Jorge Ibargüengoitia*, UNAM, México, 2013.
- Martínez Valle, Carlos, “El nuevo cuerpo político de la nación. El deporte en la disciplina y educación social del México posrevolucionario”, en VV.AA., *Formando el cuerpo de una nación. El deporte en el México posrevolucionario (1920-1940)*, México, Conaculta-INBA-Museo Casa Estudio Diego Rivera y Frida Kahlo, 2012, pp. 81-114.
- Maza, Tito, *Historia del deporte en Tuxtla, 1908-1960*, Tuxtla Gutiérrez, UNICACH, 2014.
- Melgarejo Acosta, María del Pilar, *El lenguaje político de la regeneración en Colombia y México*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Meza, Ivonne, “Juventud, masculinidad, Estado y revolución: de los Batallones Escolares a las Tribus de Exploradores Mexicanos”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2018. Obtenido el 19-02-18: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/71883>
- Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales (1909) y otros textos*, México, Era, 1999.
- Moreno Chávez, José Alberto, “Quemando santos para iluminar conciencias. Desfanatización y resistencia al proyecto cultural garridista, 1924-1935”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 42, 2011, pp. 37-74.
- Moreno Figueroa, Mónica G., “Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme: Reconociendo el racismo y el mestizaje en México”, en Alicia Castellanos Guerrero y Gisela Landázuri Benítez (coords), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*, México, UAM/Juan Pablos, 2012, pp. 15-47
- Mosse, George L., *La imagen del hombre. La creación de la moderna masculinidad*, Madrid, Talasa Ediciones, 2000.

- Noguera, Ricardo; Arturo Argueta y Rosaura Ruiz, “Lamarckismo en México: su enseñanza en las ideas evolutivas durante el siglo xx”, en Francisco Javier Dosil y Gerardo Sánchez (coords), *Continuidades y rupturas. Una historia tensa de la ciencia en México*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/UNAM, 2010, pp. 341-362.
- Palacios, Guillermo, *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del “problema campesino” en México, 1932-1934*, México, Colmex/CIDE, 1999.
- Pérez Vejo, T., “Extranjeros interiores y exteriores: la raza en la construcción nacional mexicana”, en Pablo Yankelevich (coord), *Inmigración y racismo. Contribuciones a la historia de los extranjeros en México*, México, Colmex, 2015, pp. 89-124.
- Puig, Nuria *et al.*, “Propuesta de marco teórico interpretativo sobre el asociacionismo deportivo en España”, en *Motricidad*, núm. 2, 1996, pp. 75-92.
- Pujadas Xavier y Carles Santacana, “Deporte y modernización en el ámbito mediterráneo. Reflexiones para una historia comparada (1870-1925)”, en *Cercles: revista d’història cultural*, núm. 3, 2000, pp. 43-58.
- Reggiani, Andrés H., “Eugenesis, panamericanismo e inmigración en los años de entreguerras”, en Pablo Yankelevich (coord), *Inmigración y racismo. Contribuciones a la historia de los extranjeros en México*, Colmex, México, 2015, pp. 59-87.
- Saade Granados, Marta, “México mestizo: de la incomodidad a la incertidumbre. Ciencia y política pública posrevolucionarias”, en Carlos López Beltrán (coord), *Genes (e) Mestizos. Genómica y raza en la biomedicina mexicana*, México, UNAM, 2011, pp. 29-64.
- Sanz Jara, Eva, *Los indios de la nación. Los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente*, México, Iberoamericana/Vervuert/Bonilla Artigas/Universidad de Alcalá, 2011.
- Sheridan, Guillermo, *México en 1932: la polémica nacionalista*, México, FCE, 1999.
- Thompson, John B., *Ideología y cultura moderna*, México, UAM-X, 1998.
- Turner, Bryan S., *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, México, FCE, 1989.
- Urías Horcasitas, Beatriz, “De moral y regeneración: el programa de ‘ingeniería social’ posrevolucionario visto a través de las revistas masónicas”, en *Cuicuilco*, vol. 11, núm. 32, 2004, pp. 87-119.

- “Fisiología y moral en los estudios sobre las razas mexicanas: continuidades y rupturas (siglos XIX y XX)”, en *Revista de Indias*, vol. LXV, núm. 234, 2005, pp. 355-374.
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, México, Trillas, 2009.
- *La otra raza cósmica*, Oaxaca, Almadía, 2010a.
- “El movimiento intelectual contemporáneo de México”, en C. Domínguez Michael (ed), *Los retornos de Ulises. Una antología de José Vasconcelos*, México, FCE/SEP, 2010b, pp. 58-73.
- Vaughan, Mary Kay, *La política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*, México, FCE, 2001.
- Vigarello, George, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.
- *Lo sano y lo malsano. Historia de las prácticas de salud desde la Edad Media hasta nuestros días*, Madrid, Abada Editores, 2006.
- Warman, Arturo, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE, 2003.



Racismos e interculturalidad



Etnicidad y racismo en los manuales escolares de Centroamérica a inicios del siglo XXI¹

Gabriel Ascencio Franco

Resumen: Este capítulo muestra que el tratamiento de la diversidad cultural en los manuales escolares de ciencias sociales de Centroamérica refleja la imposición de una identidad dominada; no se informa sobre identidades propias, no se apoya el aprecio y respeto por dicha diversidad, ni se pone en contacto a los niños con las identidades emergentes, las de los movimientos y organizaciones en lucha por el reconocimiento de sus derechos; se sucumbe ante la folclorización de la diversidad cultural cuando se habla del presente; y si de la época Colonial se trata, se reduce el arcoíris cultural a la estratificación racial de ese periodo.

Palabras clave: multiculturalismo, pluralismo, indigenismo, nación homogénea, identidades emergentes

Introducción

El libro escolar ocupa un lugar central en las políticas de Estado, trasciende periodos de gobierno y marca épocas históricas. La historia corrobora la importancia del manual escolar y lo confirman los estudiosos del tema: “El libro de texto ha sido el centro de la escolarización de las escuelas islámicas, cristianas y judías al menos desde la Edad Media”;² además,

1 El presente texto es reelaboración de una parte del libro de mi autoría, *Diversidad cultural y patriotismo en los libros escolares de Centroamérica*, publicado en 2016 por la UNAM.

2 Jaime Martínez, *Políticas del libro de texto escolar*, Madrid, Morata, 2002, p. 13.

desde sus orígenes teóricos en el siglo XVII con la obra de Comenio, y desde luego hasta hoy mismo, actúa como un dispositivo de esa forma de relación saber-poder en el campo institucional de la escuela. Por un lado, es la expresión material de esa relación. Pero no sólo. Es también un modo de hablar. Un código de transmisión. Un símbolo. Un campo de significación. Y una forma de saber, de circulación legítima del saber, y de acceso al saber.³

La educación en conjunto, incluso circunscrita a la escolarización, está llamada a convertirse en un poderoso cimiento para alcanzar el goce universal de los derechos humanos, siempre y cuando sirva a una pedagogía crítica, guiada por una práctica democrática radical observada en la conducta diaria, tanto en el área de la organización escolar como del currículo y la relación maestro-alumno-comunidad. La escuela como esfera pública debe ser una agencia de reforma social: democracia y ciudadanía son construcciones sociales; cada generación debe discutir las y reconstruirlas. La educación ciudadana es un proceso ideológico mediante el cual nos experimentamos a nosotros mismos, así como nuestras relaciones con los demás y con el mundo dentro de un sistema complejo y con frecuencia contradictorio de representaciones e imágenes.⁴

El manifiesto de Henry Giroux y la certeza foucaultiana de Jaume Martínez Bonafé expresados en los párrafos anteriores, sumados a la observación de los programas para la educación básica, reformulados a partir de los noventa del siglo pasado en un contexto discursivo favorable al respeto y aprecio por la diversidad cultural —dada su confección posterior a la popularización del acuerdo 169 de la OIT en los países de la región y el fuerte desarrollo de la crítica a la ciudadanía integrada y la nación homogénea— motivan preguntar si tales principios se plasman efectivamente en los textos escolares de principios del XXI, si los libros de ciencias sociales reflejan respeto, aprecio y promoción de la diversidad o siguieron

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ Henry A. Giroux, *La escuela y la lucha por la ciudadanía. Pedagogía crítica de la época moderna*, México, Siglo XXI, 1993, pp. 21, 36, 280.

reproduciendo una visión contraria a la nación multicultural, anclada en el decimonónico planteamiento de la nación homogénea: un idioma, una religión, una cultura.⁵

Sin duda, resulta importante analizar el contenido de los manuales escolares bajo la certeza de que, como sostiene Michael Apple, “el libro de texto puede ser parcialmente liberador [pero] a menudo el texto se convierte en otro aspecto de los sistemas de control. [...] Poco es lo que queda a la elección del maestro a medida que el Estado invade cada vez más los tipos de conocimiento que se debe enseñar, los productos y metas finales de la enseñanza y los modos de lograrlos”.⁶

Desde la misma Revolución francesa de 1789, el manual escolar recibía de parte del Estado un lugar central, se estimaba “que el libro escolar, juntamente con las fiestas populares, era la herramienta mejor adaptada y más potente para la difusión de las nuevas ideas”; el “Informe y proyectos de ley sobre los libros elementales presentado a la convención en 1793” declaraba los libros elementales como columna y sostén de la educación. Sin duda,

El libro de texto tiene más presencia que otros libros escolares en la memoria colectiva; por eso es probable que los sentimientos o emociones evocados no sean tan superficiales como para relegarlos al olvido.⁷

La imagen que tenemos de otros pueblos, y hasta de nosotros mismos, está asociada a la historia tal como se nos contó cuando éramos niños. Ella deja su huella en nosotros para toda la existencia... La historia que se cuenta a los niños, o a los adultos, permite a la vez conocer la identidad de una sociedad y el estatus de esta a través del tiempo.⁸

5 Guatemala ratificó el acuerdo en 1996, Honduras en 1995, Nicaragua en 2010 y Costa Rica en 1993 (ORT, 2011). No lo han hecho Panamá y El Salvador, pero en notas periodísticas de 2012 y 2013 se informa de su interés por hacerlo.

6 Michael W. Apple, *Maestros y textos. Una economía política de las relaciones de clase y sexo en educación*, Madrid, Paidós, 1986, pp. 87-88.

7 Graciela M. Carbone, *Libros escolares: una introducción a su análisis y evaluación*, Buenos Aires, FCE, 2003, pp. 13 y 15.

8 Marc Ferro, *Cómo se cuenta la historia a los niños de todo el mundo*, México, FCE, 2007, pp. 19 y 21.

El libro escolar es un espejo de la sociedad que lo produce, un escenario material en el que se representan los valores y las actitudes, los estereotipos y las ideologías que caracterizan la mentalidad colectiva, es decir, el imaginario de cada época.⁹

Dada la centralidad de los manuales escolares como proyectos de Estado y reflejo de la mentalidad colectiva, según se colige de las citas previas, me pregunto cómo se traduce en los libros de ciencias sociales la diversidad cultural que han incorporado las leyes y los discursos de los gobiernos de los países de Centroamérica, caracterizados por la presencia de una amplia diversidad religiosa, étnica y nacional.

En el conjunto del istmo centroamericano, además del mestizaje colonial de la población originaria, africana y europea, enriquecen la diversidad los descendientes de emigrantes de los siglos XIX y XX, atraídos por la construcción del Canal de Panamá, las explotaciones bananeras, cafetaleras y otras actividades agrícolas, industriales y comerciales: chinos, antillanos, judíos, palestinos y alemanes, principalmente. A esta diversidad se suma la llegada de nuevas iglesias en el último medio siglo, pero incluso desde el siglo XVII tienen presencia los anglicanos y desde el XIX los moravos. Sin embargo, el predominio de la religión católica permanece y marca los sistemas educativos hasta el presente, a pesar de la diversidad religiosa, étnica y nacional captada a simple vista.

La homogeneización de la identidad operada en el imaginario del mestizaje lleva a una indefinición de lo étnico y de las relaciones interétnicas entre pueblos dominantes y dominados; la identidad étnica remite a una identidad impuesta que señala la subordinación estructural de los pueblos originarios. Maya Lorena Pérez afirma:

un pueblo o grupo social es poseedor de una identidad étnica, únicamente en aquellos casos en los que, a su identidad propia, y originaria, se le agrega otra identidad, la que le da el domina-

9 Benito A. Escolano, "Introducción", en Benito Agustín Escolano (dir), *Historia ilustrada del libro escolar en España del antiguo régimen a la segunda República*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1997, p. 15.

dor, que sirve para justificar la dominación y la subordinación mediante cualidades culturales”.¹⁰

Distinguir la identidad propia de la identidad étnica tiene sentido porque la práctica política y cotidiana, al igual que los espacios de reproducción, los agentes y finalidades de cada una son diferentes. Una se recrea en rituales, sitios sagrados, sistemas propios de generación y transmisión de conocimiento; la otra, en el contacto con los agentes externos y las instituciones estatales encargadas de las políticas indigenistas, educativas y afines.¹¹

La autora de estas ideas también propone ver la dominación étnica por etapas:¹²

- La primera fue explícita: “El dominio colonial convirtió en indios a los diversos pueblos nativos de América, y con ello les impuso una identidad étnica que los hizo iguales entre sí, en tanto dominados ante los colonizadores”.
- La segunda fue de secularización de la dominación: “El discurso liberal sobre la igualdad, los derechos individuales y la libre empresa, constituyó el elemento articulador de la nación que excluyó las diferencias culturales y raciales como componentes vigentes de la organización social y simbólica de la sociedad”, pero esto no significó cambio alguno en la dominación étnica vinculada con la explotación económica anterior.
- La tercera etapa se caracteriza por la reivindicación étnica del indigenismo posrevolucionario, seguida por la aparición en escena del movimiento indígena contemporáneo, el cual pide el reconocimiento legal de la identidad indígena y “busca a largo plazo construir un Estado nacional multicultural y multiétnico”.

10 Maya L. Pérez, “De las relaciones interétnicas a la interculturalidad”, en Raúl Bejar y Héctor Rosales (coords), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad*, México, UNAM, 2002, p. 64.

11 *Ibid.*, p. 66.

12 *Ibid.*, pp. 73 y 85.

A partir del modelo propuesto por Pérez emerge la pregunta sobre la medida en que los libros de ciencias sociales para la educación básica, en los países de Centroamérica, informan o se ocupan de la identidad originaria, la identidad de los pueblos y grupos nacionales que habitan la región, o en qué medida el tratamiento de la diversidad cultural refleja la imposición de una identidad dominada, étnica, sólo envuelta en un discurso que declara el respeto, el aprecio y la promoción de la diversidad.

Lourdes Arizpe afirma para el caso de México –extensible según mi opinión a los países de Centroamérica– que en el pasado las luchas violentas llevaron a la reconstrucción de la nación, pero ahora, en el siglo XXI, debe intentarse mediante “una negociación racional”, para lo cual esta autora propone hacer del debate sobre los derechos indígenas la punta de lanza.¹³

Acepta que es necesario reconocer las diferencias culturales, pero, dado que el derecho a tal reconocimiento emana del Estado como entidad democrática que garantiza los derechos fundamentales y las libertades públicas de todos sus ciudadanos, la discusión se desplaza de las diferencias culturales al tema del “pluralismo como política para manejar la diversidad cultural, étnica, religiosa, de género, de orientación sexual y de discapacidad en el marco del Estado”. Sin embargo –advierte–, el pluralismo invocado por la democracia cristiana, la democracia liberal o la democracia con derechos sociales lleva a visiones distintas de nación.¹⁴

Rechazar la visión relativista de la diversidad como mosaico de culturas y adoptar la metáfora del arcoíris cultural es primordial: “En el arcoíris, los colores, y, en este caso, las culturas, no tienen linderos nítidos, sino que se van amalgamando al ir cambiando los matices”. En otras palabras, las culturas no son cosas, no se puede hablar de culturas indígenas, “habría que hablar de personas o grupos que deciden asumir, portar

13 Lourdes Arizpe, “Cultura o voluntad política: cómo construir el pluralismo en México”, en Raúl Bejar y Héctor Rosales (coords), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad*, México, UNAM, 2002, p. 96.

14 *Ibid.*, pp. 99-100.

o transmitir ciertos rasgos culturales a los que se otorga coherencia y derivación histórica en el discurso”;¹⁵ de allí la importancia de preguntar a los libros escolares también por las asociaciones étnicas, las luchas indígenas entabladas por grupos específicos, individuos que deciden organizarse y actuar en el espacio público asumiendo una identidad emergente, la derivada de la tercera etapa según la propuesta de Pérez.¹⁶

Para esclarecer la naturaleza del tratamiento de la diversidad cultural, religiosa, étnica y nacional en los manuales escolares de ciencias sociales, en el presente capítulo se analizan los libros de primero a sexto grado de las dos editoriales de mayor circulación, por cada uno de los países de Centroamérica, editados entre 2003 y 2009.

Etnicidad y racismo

En rasgos generales, los textos escolares de Centroamérica dividen su contenido en tres grandes renglones: geografía física y humana, historia político-económica y civismo. Presentan una escala progresiva que va de la familia y la comunidad local en los de primer grado al mundo en los de sexto, pasando por municipios y departamentos, el país, Centroamérica y el continente americano en los niveles intermedios.

Los libros de las editoriales Santillana y Susaeta usados en la escuela panameña son los más comunes, están hechos por los mismos equipos, con mínimas variaciones entre sus integrantes de un grado a otro en el caso de Santillana, y ninguna en el caso de la editorial Susaeta, lo cual permite la existencia

¹⁵ *Ibid.*, pp. 97 y 103.

¹⁶ Ejemplo destacado de estas asociaciones es el Consejo Indígena de Centroamérica, integrado por Consejos Nacionales Indígenas, los cuales a su vez están conformados por una amplia diversidad de organizaciones indígenas: Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas de Panamá (Coonapip); Mesa Nacional Indígena de Costa Rica (MNICR); Movimiento Indígena de Nicaragua (MIN); Confederación Nacional de Pueblos Autóctonos de Honduras (CONPAH); Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS); Espacio de Coordinación Maya de Guatemala (AJPU) y Consejo Nacional Indígena de Belice (BENIC). *Cfr.* CICA, 2013 [en línea].

de criterios uniformes. El arcoíris cultural es concebido en los libros más bien como racial porque mientras las ilustraciones muestran rostros de diferentes rasgos, los textos dicen que los elementos culturales son comunes: “Los panameños y panameñas debemos querernos como hermanos y hermanas, porque todos nacimos en esta tierra. Estamos unidos por nuestros bailes, costumbres, idioma, religión y muchas cosas más”.¹⁷

Además, los componentes de la cultura son definidos desde una perspectiva exclusivamente folclórica, y esas definiciones se repiten a lo largo de los libros de los seis grados de ambas editoriales. Se destacan los rasgos físicos, y para informar de la diversidad sólo se enuncian nombres de grupos y el origen geográfico o histórico de “nuestros aborígenes” y emigrantes de distintas procedencias o nacionalidades: asiáticos, norteamericanos, europeos, griegos, “negros antillanos” y japoneses. Nótese que son “nuestros aborígenes”, no simplemente la población nativa, y los “negros antillanos” no son sólo antillanos. En cambio, los norteamericanos y los europeos no son güeros, machos, cheles o blancos, y los asiáticos y japoneses no son referidos como amarillos.¹⁸

Cuando se trata de referencias al pasado colonial se habla abiertamente de razas. Por ejemplo: “La raza indígena fue exterminada en su mayor parte por los españoles”; y al hablar de clases sociales se reproducen las categorías del mestizaje: mulato, zambo, negro, blanco, indio, mestizo.¹⁹

Las definiciones de cultura y grupo étnico hechas a lo largo de los libros pocas veces asumen conceptos más allá del simple folclor: “La cultura representa las costumbres, tradiciones y todo lo que un pueblo hace o crea. Nuestra cultura está

17 Susana Cantón *et al.*, *Ciencias Sociales 1*, Panamá, Susaeta, sf., p. 136. Una reflexión sobre el profesorado, la escritura y la autoría concretamente para el caso de México, pero ilustrativo para los países de Centroamérica, puede verse en Elsie Rockwell, “Los usos magisteriales de la lengua escrita”, en *Nueva Antropología*, México, vol. XII, núm. 42, 1992, pp. 43-55, en particular las páginas 52 y 53.

18 Susana Cantón *et al.*, *Ciencias Sociales 1*, Panamá, Susaeta, sf., p. 138; Susana Cantón *et al.*, *Ciencias Sociales 2*, Panamá, Susaeta, sf., pp. 124-125; Susana Cantón *et al.*, *Ciencias Sociales 3*, Panamá, Susaeta, sf., p. 95; Gabriel Carpos *et al.* (comps), *Ciencias Sociales 1*, Panamá, Santillana, 2006, p. 158.

19 Susana Cantón *et al.*, *Ciencias Sociales 5*, Panamá, Susaeta, sf., pp. 193, 204-205.

representada por alegres bailes, comidas y vestidos típicos, artesanías variadas, costumbres, y hermosas tradiciones”.²⁰

En los mismos términos folclorizantes, mezclando razas y nacionalidades, y con los rasgos físicos por delante para marcar la diferencia, habla acerca de la cultura en diferentes páginas el libro de Santillana: “En una misma comunidad podemos encontrar diversos grupos, como indígenas, negros, chinos, árabes... Cada uno de esos grupos humanos tiene rasgos físicos que lo distinguen, así como diferencias culturales, como sus costumbres, tradiciones, música, bailes y comidas”.²¹

El de tercer grado es más nítido en cuanto a la primacía de los rasgos raciales en la definición de etnia, que repite en el de cuarto: “Al conjunto de personas con características físicas semejantes se le conoce como grupo étnico o grupo humano; por ejemplo, el mismo color de piel, tipo de cabello, rasgos de la cara... Además, comparten, entre otras cosas, el idioma, la forma de vestir y las costumbres”.²²

En Panamá, a pesar del avance declarativo en cuanto a la promoción de una conducta democrática, respetuosa de los derechos humanos y la equidad de género, falta combatir el racismo presente en el uso de categorías coloniales que destacan los contrastes físicos y el origen histórico geográfico de los grupos, al imponer, antes que una identidad étnica o cultural, una racial.

Los libros de Costa Rica son similares, el de primer grado de la editorial Eduvisión invita a conocer más de “nuestras raíces”; en la lección sobre el “19 de abril: día del aborigen” explica que “Hace mucho tiempo, en Costa Rica vivían sólo indios. [...] Ellos vivían en tribus o grupos que eran gobernados por un jefe llamado cacique. [...] Los indios creían en muchos dioses y adoraban al Sol, la Luna, el fuego, el agua, el viento y el aire”.²³

20 Susana Cantón *et al.*, *Ciencias Sociales 2*, Panamá, Susaeta, s.f., p. 165.

21 Maximiliano López (ed), *Ciencias Sociales 2*, Panamá, Santillana, 2006, pp. 119, 121, 124, 126 y 214.

22 Gabriel Carpos *et al.* (comps), *Ciencias Sociales 3*, Panamá, Santillana, 2006, 99; Dally Campos (ed), *Ciencias Sociales 4*, Panamá, Santillana, 2006, pp. 109 y 112.

23 Vivian Leal, *Nuevos destinos de estudios sociales 1*, San José, Eduvisión, 2005, p. 182.

Sería bueno preguntarnos qué percepción tienen los niños de la diferencia entre aire y viento. Aunque la lección no dice quiénes son los dioses del viento y del aire o en qué se distinguen, convence del primitivismo de estos aborígenes. En la lección sobre el “12 de octubre: encuentro de culturas” enuncia lo que “nuestros indígenas” enseñaron a los españoles y lo que “los españoles nos dieron”. Si los españoles “nos dieron”, ellos son los otros, y “nuestros indígenas”, entonces, ¿somos nosotros, o son ellos?²⁴

Predominan las etiquetas étnicas genéricas, raciales y coloniales. Ejemplos de eso son: la petición hecha a los niños de dibujar en sus libros casas de tipo indígena, esquimal, urbano y rural; la afirmación acerca de la igualdad de derechos sin importar el color de piel; el realce en las diferencias individuales y la reiterada afirmación de que los “miembros de la comunidad son diferentes”. Luego, a escala del distrito, la insistencia en las diferencias de edad, sexo y actividad que hacen el lugar “agradable y apto para vivir”, al igual que la solicitud a los niños para que indiquen sus propias características físicas y las de sus compañeros: color de piel, ojos y pelo. El remate es la afirmación sobre la capacidad de saber que las personas “pertenecen a diferentes grupos humanos que llamamos etnias” tan sólo al verlas, y que los distritos son amenos y variados porque hay “personas negras, blancas y amarillas”; y además, hay personas nacidas en otros países.²⁵

El manual de segundo año, al ocuparse de la “historia patria”, dedica una lección a la anexión del Partido de Nicoya, parte de la provincia de Guanacaste. Explica que de allí son muchas de las costumbres y tradiciones del país. Omite referirse a la jurisdicción nicaragüense de la región hasta mediados del siglo XIX. Describe algunas de las costumbres y tradiciones de su población —música, comida, bombas filomesoamericanas— sin relacionarlas con los rasgos culturales a partir de los cuales se construyó la imagen del tico, aunque este no está mencionado entre las etnias.²⁶

²⁴ *Ibid.*, p. 189.

²⁵ *Ibid.*, pp. 54, 86, 144, 155-156.

²⁶ Vivian Leal, *Nuevos destinos de estudios sociales 2*, San José, Eduvisión, 2005, pp. 157 y 161.

El texto de quinto grado, al ocuparse de la Conquista de Costa Rica sólo menciona de pasada a los pipiles de Nicaragua, los chorotegas, brunca y huetar del país. Dedicado al continente americano, sitúa la región entre Mesoamérica y el área arqueológica cultural Intermedia, reduce la primera a la cultura maya y azteca y refiere la zona maya como “imperio”. En cambio, el área andina no es reducida a los incas, sólo dice que era la cultura más adelantada allí. Sin embargo, explica que los pueblos de las tres áreas, Intermedia, Andina y Mesoamericana, “tenían sus ritos religiosos y su organización, su propia medicina y hasta sus propios juegos, fiestas, leyendas y lenguaje”.²⁷

Permítaseme recalcar, reescribir entre comillas la última frase de la cita anterior. Ese “y hasta sus propios juegos, fiestas, leyendas y lenguaje” es un flagrante desliz que primitiviza a los pueblos americanos; demuestra incredulidad supina: sorpresa de que tuvieran “sus propios juegos, fiestas, leyendas y lenguaje”. Después de tal aberración no queda ninguna posibilidad de admiración; así, parece algo natural designar como dialectos a las lenguas amerindias: “Nuestros indígenas practicaban varios dialectos y tuvieron que aprender el castellano”.²⁸ La lección continúa con la evolución producto de la agricultura y la sedentarización y sigue con el legado cultural de “nuestros aborígenes”; “cruce de etnias”, parece referirse a genes: “por nuestras venas corre sangre indígena. Tenemos un pasado que [lástima] no podemos borrar, pues los indígenas se mezclaron [menos mal] con otros grupos humanos, principalmente españoles y negros. Así nació el mestizaje del que formamos parte todos”.²⁹ En la unidad siete, dedicada a “Educación cívica”, se predica, sermón en púlpito, la tolerancia como señal de respeto, como valor que nace del reconocimiento de los otros: “El que es tolerante sabe que si alguien es de una etnia distinta de la suya o proviene de otro país, otra cultura, otra clase social, o

27 Lilita Blen, *Nuevos destinos de estudios sociales 5*, San José, Eduvisión, 2005, pp. 74, 75 y 165.

28 *Ibid.*, p. 165.

29 *Ibid.*, pp. 86 y 89.

piensa distinto de él, no por ello es su rival o enemigo”. Pero cuando se trata del derecho a la educación nada se dice del derecho a ser educado en su propia lengua, aunque se advierte que el Estado ha llevado la escuela a todo el país y pone acento en las obligaciones de los estudiantes.³⁰

El libro de cuarto año de la editorial Santillana habla del presente. Inicia la unidad “Acontecer histórico” —dividida en Introducción a la Historia, Nociones de tiempo histórico y Periodos de la Historia de Costa Rica— preguntando cómo están vestidos los nativos contemporáneos presentados en una fotografía y qué elementos indígenas se observan; pide a los estudiantes comentar sobre las dificultades que enfrentan los grupos aborígenes, qué legados se reciben de estos, y no se refiere a ellos como “nuestros aborígenes” al estilo de los libros de Eduvisión. Pide imaginar a los “primeros pobladores de nuestro territorio”, “la evolución de la cultura indígena de nuestro país”, no a “nuestros indígenas”. Con todo, recurre a los genéricos indígenas, españoles y negros al hablar de la época colonial y de la cultura indígena como una sola, aunque más adelante se refiera en plural a las primeras culturas indígenas y a los diferentes grupos.³¹

El libro de quinto también de Santillana, en el capítulo “Acontecer histórico”, va de la Antigüedad al presente. Con expresiones como “entre otros” o “culturas como” evita caer en referencias a un poblador indígena genérico; además, informa de la diversidad existente, pues explica las características de las culturas de cada región: ubica a Costa Rica en el área cultural Intermedia, entre la Mesoamericana y la Andina, “habitada por los chibchas, los caribes, los timotos y los cuicas, entre otros grupos indígenas”; el área Mesoamericana, “habitada por culturas como la azteca, la maya, la olmeca, la tolteca y la zapoteca”, y el área Andina, “habitada por las culturas inca, araucana, quechua y nazca, entre otras”. Lo hace con información acertada y en plural sin la simplificación que

30 *Ibid.*, pp. 181 y 206.

31 Ana Ordóñez (ed), *¡A Estudios Sociales! 4*, San José, Santillana, 2007, pp. 116, 117, 127, 131, 132, 134, 136 y 137.

significa la referencia a indígenas genéricos. Señala tres regiones en Costa Rica: Gran Nicoya, poblada por chorotegas en la “parte del actual territorio de Nicaragua y de Costa Rica”; Central, habitada por malekus y huetares; y Gran Chiriquí, habitada por cabécares, bribris, bruncas y térrabas en parte del territorio panameño y costarricense.³²

Los libros de Eduvisión destacan mucho los temas transversales de respeto, tolerancia y aprecio por la diversidad en la presentación de objetivos y competencias, unidad por unidad, pero sus contenidos no reflejan tal importancia, son demagógicos y descuidados a ese respecto en contraste con los de Santillana.³³ El acento en el color de la piel no habla de etnicidad sino de contrastes raciales, criterios biológicos no culturales. Se repiten designaciones genéricas y coloniales: blancos, indígenas, negros, amarillos y apenas se habla de grupos étnicos y nacionales por su nombre propio. Tampoco se habla, en ninguna de las editoriales, de los movimientos indígenas emergentes, aunque pueden contarse por decenas. En Nicaragua los libros de ciencias sociales van del tercero al sexto grados. La diversidad cultural y la presencia indígena se expresa en términos históricos y folclóricos y también contemporáneos, pero sin dar mucha importancia a la organización y las demandas indígenas y de afrodescendientes, aunque dan cuenta de mayores elementos culturales. El manual de tercer año de la editorial San Jerónimo muestra en sus primeras páginas la riqueza cultural como manifestación popular del presente, heredada de “nuestros antepasados” aborígenes: “en la mayoría de las comunidades de Nicaragua [...] la herencia que nos dejaron nuestros antepasados aborígenes [se manifiesta en las] fiestas religiosas con bailes y disfraces, la forma

32 Ana Ordóñez (ed), *¿A Estudios Sociales!* 5, San José, Santillana, 2005, pp. 48-51.

33 Además, no están estandarizados en su presentación de contenidos y número de unidades. Los de Santillana tienen mejor calidad en contenido, formato, impresión, papel y sobre todo mayor congruencia con las divisas del plan de estudios y los conocimientos más avanzados; se organizan todos en cuatro unidades: Espacios geográficos, Acontecer histórico, Formación ciudadana y Mi carpeta. Esta última presenta materiales de trabajo para las tres unidades temáticas. Son libros que se editaron entre 2005 y 2009; como los de la otra editorial, corresponden a los mismos planes de estudio oficiales.

de cultivar la tierra, la base de nuestra alimentación derivada del maíz [...]; los utensilios de barro que se siguen fabricando; las jícaras”; los vocablos indígenas que se usan en el español, “nuestro idioma oficial”; también en las tribus indígenas del Atlántico y en los grupos indígenas de otras partes del país, además de “los habitantes de los barrios Monimbó en Masaya y Subtiava en León”.³⁴

Luego repasa por cada región las características de la población, entre ellas los aspectos culturales definidos como creencias y folclor, fiestas religiosas, santos patrones, cuentos, leyendas, poesías infantiles, lengua y costumbres, sin duda con mayor complejidad que en otros casos, pero también habla de pureza racial.³⁵

La población de las regiones del Atlántico es muy variada: hay misquitos, garifona, sumus, zambos, negros y mestizos. Estos grupos hablan sus lenguas nativas, inglés y español. Sus costumbres son diferentes a las del resto del país: las viviendas son generalmente de madera y construidas sobre tambos y en su alimentación consumen mucho banano, tortuga, coco y pescado. Sus habitantes originarios profesan la religión anglicana y la morava. Los mestizos en su mayoría son católicos.³⁶

La Región del Atlántico Sur tiene al igual que la Región Norte muchos poblados conformados por los indígenas miquitos, sumus y ramas. [...] Al igual que en Bluefields, el inglés es de uso corriente en este lugar. A la Isla Grande del Maíz llegan todos los días varios aviones desde Managua y Bluefields. A la Isla Pequeña del Maíz se llega tomando un bote en el muelle que tarda en llegar unos 30 minutos. En la región del Pacífico la mayoría de la población “es mestiza, es decir que viene de la mezcla de la raza blanca y la india, pero hay grupos indígenas puros en sectores como León y Masaya.”³⁷

34 Azucena Armijo, *Estudios Sociales. Tercer Grado*, Managua, San Jerónimo, 2006, pp. 26 y 27.

35 *Ibid.*, pp. 33, 34 y 38.

36 *Ibid.*, p. 75.

37 *Ibid.*, pp. 76, 77 y 95.

Además de omitir el dinamismo organizativo indígena y afrodescendiente del presente, dedica mayor atención al indio de la historia prehispánica y de la conquista castellana, por ejemplo:

Los caribisis o misquitos ocupaban la región del Atlántico de Nicaragua, más tarde llamada costa de los misquitos. Formaban grupos errantes, pero tenían alguna civilización. En un tiempo ocuparon el istmo de Rivas de donde fueron desalojados por los niquiranos. Después peregrinaron y conquistaron la costa atlántica. Estas tribus tenían culturas muy diferentes. Según algunos historiadores los chorotegas y los niquiranos tenían características de una civilización más avanzada que la de los caribisis, quienes vivían en un estado semisalvaje. Lo mismo se supone de los chontales.³⁸

Después de esta afirmación de incivilidad y salvajismo debe parecer afortunado que “los españoles colonizaran nuestro país al venir de España y establecerse aquí. Ellos nos enseñaron su idioma y la región católica”,³⁹ y por tanto resulta muy natural la aceptación del mestizaje étnico y cultural reducido a la pigmentación de la piel:

Las indias y los españoles se unieron y tuvieron hijos. Los hijos de indias y españoles tenían características físicas de las dos razas. Era una nueva raza llamada mestiza. Los españoles se mezclaron también con mujeres de raza negra (africana). A sus hijos se les dio el nombre de mulatos. La mezcla de los indios y los negros dio como resultado la raza de los zambos. Posteriormente todas estas razas se mezclaron entre sí. Los nicaragüenses somos producto de la mezcla de todas estas razas.⁴⁰

El libro de cuarto, de la misma manera, presenta la variedad cultural contada región por región. Incluso, hay párrafos completamente iguales. Se nombra a los grupos indígenas, se refieren algunos rasgos culturales distintivos, predominan la referencia a la historia y la caracterización racial.⁴¹

38 *Ibid.*, p. 123.

39 *Ibid.*, p. 141.

40 *Ibid.*, p. 145.

41 Azucena Armijo, *Estudios Sociales. Cuarto Grado*, Managua, San Jerónimo, 2006,

Los textos de la editorial Hispamer son de rasgos similares a los de San Jerónimo; y el libro de Santillana de sexto grado expone con mayor nitidez las diferencias étnicas y culturales en el mundo; explica el rechazo de la noción de raza sin dar muestra de asumir tal rechazo pues sólo usa etnia como sinónimo, y describe los rasgos biológicos con mayor amplitud que las características culturales:

Todavía es frecuente encontrar en muchos libros la palabra raza. Este concepto hacía referencia a un conjunto de características que permitían reconocer a un determinado grupo. Con el paso del tiempo, sobre todo al finalizar la Segunda Guerra Mundial, el concepto cayó en desuso por considerarse discriminatorio. Los científicos sociales —antropólogos, sociólogos e historiadores— y algunos científicos que estudian la evolución del ser humano, han eliminado este concepto. Para ellos existe un único grupo humano que tiene diferentes orígenes étnicos, determinados por aspectos geográficos, climáticos, genéticos y culturales. Ese conjunto de características le permitió al naturalista y antropólogo alemán Johann Friedrich Blumenbach, hacer una clasificación en cuatro grupos: caucasoide, negroide, mongoloide, australoide.⁴²

Muy didáctico, quienes rechazan el concepto de raza y precisan que existe sólo un grupo humano, según el párrafo citado, terminan clasificando a la humanidad en cuatro grupos: “caucasoide, negroide, mongoloide, australoide”; ¿acaso estos nombres remiten a algo contrario a la idea de raza?

En Honduras los libros son menos sofisticados, en las primeras páginas del texto de primer año, editado por Ramiro Colindres, se dice a los estudiantes que niños y niñas son diferentes, pero iguales en derechos, sentimientos y deberes. Sin embargo, en ocho láminas dedicadas a ilustrar lo que el infante quiere y puede ser, el sesgo masculino hace presencia de inmediato: cinco cromos se dedican a hombres y tres a mujeres. Tres representan a profesionistas varones y dos a

pp. 51, 70, 71, 89, 90, 173 y 174.

42 Juan F. Sagüí *et al.*, *Estudios Sociales 6*, San José, Santillana, 2007, p. 180.

preuniversitarios, electricista y agricultor; las tres mujeres son preuniversitarias: estilista, secretaria y enfermera. Así está la igualdad vista por la ideología dominante, ideología patriarcal que se resiste a cambiar, aunque declara estar al servicio de la igualdad de género.⁴³

Más adelante, en seis ilustraciones sobre las ocupaciones en la comunidad sólo aparece una mujer: maestra, por supuesto; y en cuatro imágenes sobre las funciones y ocupaciones de los miembros de la familia, tres corresponden a hombres en el taller o la oficina, un ama de casa de piel clara y, por si acaso faltara nitidez en el mensaje, a vuelta de página se muestra a otra mujer, esta de tez negra, sirviendo la mesa a dos niños blancos, para ilustrar que cuando ambos padres trabajan fuera de la casa, otra persona atiende a los hijos. Así anda la promoción de la igualdad entre géneros, clases y etnias en los libros hondureños comentados.⁴⁴

El contraste –sin propósito consciente o declarado en la imagen de una mujer negra que atiende a los niños blancos en el rubro de etnicidad– aparece también en el libro de primero: bajo la leyenda “todos somos iguales, pero somos diferentes”, seis láminas presentan a garífunas, misquitos, mestizos, chortis, lencas y payas.⁴⁵ El enunciado parece referirse a las diferencias culturales; sin embargo, se pide a los estudiantes describir las que ellos observan. Seguramente la conclusión será que las diferencias fenotípicas y de pigmentación no justifican la desigualdad, sobre todo acompañada en la siguiente página por imágenes de minusválidos, porque de unos rostros es difícil colegir diferencias culturales.

La duda se acrecienta al constatar en el libro de segundo la convivencia de mestizos, indígenas, negros y blancos, categorías coloniales confusas cuyo etnocentrismo racista se refuerza al enlistar con imágenes en la página previa seis etnias y excluir a mestizos y blancos. La lección se llama “Ras-

43 Ramiro Colindres, *Ciencias Sociales, Primer Grado*, Tegucigalpa, Graficentro, 2005, pp. 5-7.

44 *Ibid.*, pp. 77, 129 y 130.

45 *Ibid.*, p. 61.

gos culturales de la población”, pero habla de rasgos raciales, biológicos, genéticos o de pigmentación. Esta imprecisión en el manejo de las nociones de cultura y raza confunde el propósito de promover el aprecio a la diversidad.⁴⁶ La equivocada defensa de la diversidad étnica se sigue plasmando en subsiguientes lecciones. Así lo denota la afirmación de que al llegar la Independencia no existía mayor diferencia cultural en Honduras, ya que dominó la española que introdujo lengua, religión, costumbres, leyes y sistema socioeconómico. Vista tal invisibilización de las culturas diferentes, no sorprende que el libro de tercer grado hable de los pueblos prehispánicos como practicantes de ceremonias en homenaje a ídolos o dioses.⁴⁷

Aquí, el etnocentrismo denota la idea de un dios único y verdadero, el dios cristiano. Los demás son ídolos. Los otros pueblos carecen de dios. Además, la admiración por la cultura dominante y la inferiorización de las otras culturas permite a la voz mestiza apropiarse de los pueblos diferentes, poseerlos e imponerles una identidad según se sigue de las expresiones siguientes: “los conquistadores tomaron posesión de nuestro suelo”, “los españoles eran intrépidos y valientes, nuestro indios llevaban la peor parte por el maltrato de los españoles”, “nuestras minas despertaron cada vez más codicia”, “nuestros aborígenes aprendieron español y costumbres españolas”.⁴⁸

¿Por qué los españoles no son “nuestros”? También se les puede inferiorizar, proteger y apropiar. ¿Será que los conquistadores no aprendieron nada de los conquistados? ¿Qué podían aprender del otro, del deficiente, del que adolece, del sin voz?⁴⁹

46 Ramiro Colindres, *Ciencias Sociales, Segundo Grado*, Tegucigalpa, Graficentro, 2005, p. 123.

47 *Ibid.*, p. 128; Ramiro Colindres, *Ciencias Sociales, Tercer Grado*, Tegucigalpa, Graficentro, 2005, p. 139.

48 Ramiro Colindres, *Ciencias Sociales, Tercer Grado*, Tegucigalpa, Graficentro, 2005, pp. 145-159.

49 En la escuela de Estados Unidos: “El concepto de voz figura en los únicos casos de autoexpresión por medio de los cuales los estudiantes afirman sus propias identidades de clase, culturales, raciales y de género. La voz de un estudiante está necesariamente conformada por la historia personal y el enfrentamiento

Las consideraciones sobre el pasado prehispánico están llenas de confusión; al tiempo que se inferioriza, se exalta a los pueblos de aquel tiempo, pero lo más destacado es la imprecisión de los datos. La ignorancia histórica exhibida en la tercera unidad del libro de cuarto, plagada de anacronismos, falsedades y un uso irresponsable de la noción de raza, sustento del etnocentrismo y racismo, es un atentado contra el derecho humano a contar con una buena educación. No es cierto que las “razas indígenas” con gran desarrollo cultural como los mayas fueran originarias de México y que emigraran por presión azteca. No existía México, ni los aztecas cuando florecieron los mayas; tampoco la Nueva España era México durante la Colonia.⁵⁰

Los indios de América no sabían de la propiedad privada ni trabajaban el hierro, desconocían los animales domésticos y la harina para el pan. Los mayas, como todos los primitivos, eran politeístas, adoraban al trueno, se dice, mientras que páginas antes se celebra a la civilización maya, su escritura, calendario, matemáticas, arquitectura y astronomía.⁵¹ En estas locuciones etnocéntricas, más allá de imprecisiones sumamente penosas que exhiben el desprecio y la primitivización del mundo prehispánico a pesar de la exaltación de la civilización maya en otro sitio, destaca la noción de diferencia como deficiencia, no como contraste y riqueza.⁵²

vívido y distintivo con la cultura circundante. Así, pues, la categoría de voz se refiere a los medios que tenemos a nuestro alcance –los discursos que podemos emplear– para hacernos comprender y escuchar, así como para definarnos como participantes activos en el mundo. Sin embargo [...] la cultura de la escuela dominante por lo regular representa y legitima las voces de los varones blancos de las clases media y alta; excluye a los estudiantes que se hallan en desventaja económica, y muy especialmente a las mujeres de procedencias minoritarias”: Henry A. Giroux, *La escuela y la lucha por la ciudadanía. Pedagogía crítica de la época moderna*, México, Siglo XXI, 1993, p. 300.

50 Ramiro Colindres, *Ciencias Sociales, Cuarto Grado*, Tegucigalpa, Graficentro, 2005, pp. 127 y 155.

51 Ramiro Colindres, *Ciencias Sociales, Quinto Grado*, Tegucigalpa, Graficentro, 2005, pp. 188 y 193.

52 “A las diferencias culturales entre los estudiantes con frecuencia se las considera, de manera no crítica, como deficiencias y no como aspectos fuertes, y lo que pasa por enseñanza es en realidad un asalto contra las historias, experiencias y conocimientos específicos que los alumnos emplean tanto para definir

La promoción del respeto y el aprecio por la diversidad deben estar presentes en el currículo, en la organización escolar y en las relaciones profesor-alumno-comunidad, puntales de la gestación de las conductas democráticas de diálogo, respeto, tolerancia, solidaridad, justicia y equidad del ciudadano del presente frente a la contemporización de la singular riqueza del patrimonio cultural intangible que representa la diversidad, el caleidoscopio demográfico-cultural generado por la convivencia y la fusión de los diversos pueblos originarios, los conquistadores europeos, la población afrodescendiente y los migrantes del Lejano y del Cercano Oriente, como la variabilidad de formas de pensamiento e ideologías relacionadas con estos contrastes y muchas otras diferencias.

Hablar de respeto y aprecio por la diversidad hoy es hablar de democracia radical, es llevar tal conjunto de prácticas a la vida diaria, más allá del voto para la elección de los gobernantes; es celebrar la diferencia, aceptarla, respetarla, aprender a discutir y dialogar con todas las voces, canalizar los intereses particulares, zanjar los conflictos y llegar a acuerdos satisfactorios. No volverlas invisibles como se hace con las nacionalidades china, judía, alemana y árabe-palestina que ni una mención reciben en los libros de Graficentro.

La escuela es un espacio privilegiado para avanzar en la práctica cotidiana democrática y en el respeto de los derechos humanos; sin embargo, en los libros revisados se escamotea la promoción de dicha práctica al quedarse únicamente en un acento doctrinario; además, traicionado por prejuicios y visiones del pasado, anecdóticas e imprecisas, algunas francamente falsas, y el silencio casi total acerca del presente centroamericano y nacional; en particular, de las dinámicas asociaciones y federación de pueblos originarios hondureños que se mantie-

sus propias identidades como para tratar de entender el mundo más amplio. [...] Lo que ocurre es que, dentro de la cultura escolar dominante, los conocimientos subordinados generalmente son ignorados, marginados o tratados de manera desorganizada. Tales conocimientos con frecuencia son tratados como si no existieran, o se los trata a manera de desacreditarlos”: Henry A. Giroux, *La escuela y la lucha por la ciudadanía. Pedagogía crítica de la época moderna*, México, Siglo XXI, 1993, p. 284.

nen en pie de lucha por su reconocimiento, lo cual denota la construcción de identidades emergentes.

En El Salvador los libros de la editorial Santillana destacan la nacionalidad en referencia a las costumbres: “El Salvador posee muchas costumbres, tradiciones y celebraciones. Estas actividades nos fueron heredadas por personas que existieron antes que nosotros y nosotras. Algunas son de origen español, otras son propias de nuestro país”.⁵³

El libro de tercero resalta las particularidades personales y las tradicionales: “El folclor salvadoreño representa parte de la forma de vida de los antepasados. Es una mezcla de las culturas indígenas que habitaban el territorio y la española que trajeron los conquistadores”:

“Las personas son semejantes entre sí, pero no son idénticas. El color del cabello y la piel, la forma de los ojos, la estatura y el tono de la voz, son características que diferencian a cada persona. También se distinguen por la forma de ser, sus preferencias, habilidades y la manera de relacionarse”.⁵⁴

También los del Ministerio de Educación de El Salvador exaltan las diferencias personales: “Nuestro exterior, lo que se puede ver en nosotros, forma nuestras características físicas. En el mundo existe una gran variedad de características físicas: diferentes colores de piel, cabello, ojos, etcétera”.⁵⁵ “Todos somos diferentes en nuestra forma de ser y en lo físico. Todos merecemos respeto, amor y comprensión”.⁵⁶

Los de la editorial Santillana también hacen especial referencia a la historia del indio prehispánico, histórico:

Los sitios arqueológicos son una muestra del desarrollo alcanzado por las civilizaciones que habitaron El Salvador en la época prehispánica. Los principales centros arqueológicos se ubican en los departamentos de La Libertad y Santa Ana. [...]

53 Malfy Y. López *et al.*, *Estudios Sociales 1*, San Salvador, Santillana, 2008, p. 130.

54 Magdalena Calderón *et al.*, *Estudios Sociales 3*, San Salvador, Santillana, 2008, pp. 8 y 158.

55 Desha A. Arévalo *et al.*, *Estudios Sociales 3*, San Salvador, Ministerio de Educación, 2008, p. 9.

56 Desha A. Arévalo *et al.*, *Estudios Sociales 1*, San Salvador, Ministerio de Educación, 2008, p. 11.

Al momento de la conquista, los españoles encontraron en lo que es el actual territorio de El Salvador, cinco grandes grupos étnicos. Los pipiles, los chortíes, los pokomames, los lenca y los ulúas. Con el paso del tiempo, cada grupo desarrolló sus propias características culturales y se estableció en una región determinada.⁵⁷

En el libro de quinto, Santillana repasa la multiculturalidad de los países de Centroamérica sin incluir a El Salvador en esa característica.⁵⁸ Además, páginas adelante reduce las etnias a tres:

Centroamérica tiene una población pluricultural debido a la diversidad de grupos étnicos que la forman. [...] Grupo étnico es un conjunto de personas con características físicas y culturales parecidas. Los principales grupos étnicos que habitan Centroamérica son:

- Indígenas. Tiene su origen en los pobladores de estas tierras, antes de la venida de los españoles. Su principal ocupación es la agricultura.
- Mestizos o ladinos. Grupo de personas producto de la unión de españoles e indígenas. Tiene características físicas, costumbres e idiomas parecidos.
- Caribes. De origen africano. Habita la costa del Caribe. En parte de Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua han conformado la cultura garífuna, producto del mestizaje con grupos indígenas.⁵⁹

El del Ministerio de Educación, en cambio, incluye a los garífunas entre los indígenas, pero mantiene la diferenciación racial y la confusión con las características culturales, étnicas: “La zona de las tierras bajas del Atlántico está poblada por negros, mulatos, indígenas y blancos. Entre los grupos indígenas están los garífunas (Honduras), cunas (Panamá) y misquitos (Honduras y Nicaragua)”.⁶⁰

57 Mildred Y. Pérez (ed), *Estudios Sociales 4*, San Salvador, Santillana, 2008, pp. 86 y 103.

58 58 Mynor E. Villalobos (ed), *Estudios Sociales 5*, San Salvador, Santillana, 2007, pp. 17-25.

59 *Ibid.*, p. 44.

60 Alba M. Jiménez *et al.*, *Estudios Sociales 5*, San Salvador, Ministerio de Educación, 2008, p. 21.

En Guatemala los libros de Santillana observan mayor congruencia con el discurso de la multiculturalidad: el libro de primero destaca el patrimonio cultural y natural, las costumbres y tradiciones, de forma equilibrada entre diferentes grupos; no habla de ladinos, indígenas o negros, los representa al hablar de sus costumbres, lenguas y gustos.⁶¹

El cuaderno complementario tiene como eje las nociones de multiculturalidad e interculturalidad. Remarca las diferencias individuales y culturales. En lugar de hablar del indio genérico remite a pueblos, entre los cuales incluye a los ladinos o mestizos:

Etnia [es un] grupo o comunidad que comparte características como rasgos físicos, el idioma, la forma de vestir, las actividades a las que se dedica, las costumbres y tradiciones, entre otras. [...] En Guatemala las familias pueden pertenecer a pueblos de origen maya, ladino, xinca o garífuna. [...] Guatemala tiene una gran diversidad cultural gracias a los cuatro pueblos que conviven en el país. [...] El pueblo de origen maya es el más numeroso y se ubica principalmente en el altiplano del país. [...] El pueblo xinca se encuentra en algunas comunidades del departamento de Santa Rosa, se cree que es de origen mexicano. [...] Los garinagu viven en comunidades del departamento de Izabal. Tienen origen africano. [...] El pueblo ladino se originó durante la época colonial. Es producto de la mezcla entre conquistadores españoles e indígenas americanos. [...] El idioma, los hechos históricos, los sitios naturales y arqueológicos, los símbolos patrios y todas las manifestaciones culturales como las costumbres y tradiciones forman parte de la identidad nacional. [...] Los idiomas mayas, Tikal, el lago de Atitlán y el quetzal son parte de nuestra identidad como guatemaltecos y guatemaltecas.⁶²

El párrafo anterior está alineado, en efecto, con la cita de Pérez comentada en la introducción: “las identidades origina-

61 Yazmin I. Sosa *et al.*, *Enlaces 1. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009, pp. 84-107.

62 Mayra Castellanos, *Enlaces. Formación Ciudadana 1*, Guatemala, Santillana, 2009, pp. 6, 7, 11, 17 y 22.

rias, la indígena y la nacional... pueden llegar a ser parte de un mismo proyecto”, que persigue construir una nación, un Estado soporte de la interculturalidad, cuyo marco jurídico es el reconocimiento de las diferencias. Pone al mismo nivel a ladinos, xincas, garífunas y mayas, y describe como riqueza compartida el patrimonio cultural y natural de la nación, intangible y tangible.

A estos resultados ayuda la distinción entre identidad, etnia y folclor que muestra el libro de segundo. Define identidad como el “conjunto de rasgos propios de una o varias personas que los caracteriza y diferencia de los y las demás” y; etnia como “grupo de personas que comparten un origen, lengua, religión y cultura”. Una lámina muestra a niños de cuatro municipios diferentes, de las cuatro etnias, festejando el día de la cultura precedido de los siguientes textos:

En todas las comunidades hay personas distintas a nosotros que tienen diferente origen y costumbres. A esto se le llama identidad. [...] Nuestra identidad personal es el reconocimiento de la influencia del lugar, contextos donde hemos crecido y donde estamos viviendo, es decir, lo que aprendemos de nuestra familia, amistades y comunidad. [...] La identidad étnica es el sentir que pertenecemos a un grupo y a las actividades emocionales, de acción y pensamiento que se practican en él. [...] Para identificar un grupo étnico es necesario reconocerlo como grupo humano, que se distingue por tener ciertas características culturales comunes entre sí, pero diferentes a las de otros grupos, así como sus rasgos físicos, el idioma, la vestimenta o la alimentación. [...] La existencia de diferencias étnicas y la armoniosa interrelación entre las personas atiende a la igualdad de derechos, responsabilidades y oportunidades, junto con el respeto a las diferencias.⁶³

Define folclor como el “conjunto de costumbres, leyendas, artesanías y costumbres tradicionales de un pueblo”. Afirmo que en Guatemala existen muchas tradiciones y costumbres,

63 Yazmin I. Sosa *et. al*, *Enlaces 1. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009, p. 91.

cada una “forma parte de la riqueza cultural del país”, unas están relacionadas con fiestas de las comunidades, municipios o del conjunto nacional. Es un esquema que combina la nación común y la heterogeneidad de comunidades; explica la existencia de tres clases de fiestas: patrias o cívicas como el día de la Independencia, de la fundación del municipio, del trabajo o de la Revolución de 1944; las tradicionales o sociales como el día de las madres, de los niños, el año nuevo; y las fiestas titulares, dedicadas en cada comunidad o municipio a un santo patrón. Aquí está expresada la identidad comunitaria, propia y la nacional, común, étnica.⁶⁴

Destaca la diversidad y la pluriculturalidad, grupo de varias culturas: “En Guatemala hay 24 etnias, por eso es un país multiétnico, conviven cuatro pueblos: maya, garífuna, xinca y ladino. El pueblo maya está formado por 21 grupos étnicos. Además, las comunidades y las etnias tienen diversas manifestaciones culturales como las comidas, las festividades, bailes, entre otros; lo que hace que nuestro país sea pluricultural”.⁶⁵

El libro de tercero vuelve a la protección del patrimonio natural y cultural; remite únicamente a monumentos, gastronomía, sitios arqueológicos, costumbres y tradiciones: “El patrimonio cultural de un país se compone de diversos bienes y valores que son declarados de importancia nacional. Esto se hace porque representan hechos históricos, culturales o religiosos significativos para las personas de la comunidad”. Se repite la existencia y el origen de cuatro pueblos o culturas y se enlistan y distribuyen, en un mapa del país, los 24 idiomas reconocidos: “El idioma oficial es el español, pero también se acepta, respeta y promueve la existencia de 23 idiomas indígenas. De estos, 21 pertenecen a la familia de idiomas mayas, y dos son independientes: el garífuna y el xinca”.⁶⁶

También remite a las identidades emergentes informando sobre los acuerdos de paz de 1996, entre los que está el

64 Yazmin I. Sosa *et al.*, *Enlaces 2. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009, pp. 102-103.

65 *Ibid.*, p. 113.

66 Mirian B. Alonzo *et al.* *Enlaces 3. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009, pp. 17-19 y 92-97.

Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Este acuerdo reconoce y respeta la existencia, idioma y forma de vida de los cuatro pueblos mayoritarios que forman Guatemala: mayas, ladinos, garífunas y xincas. [...] A partir de la firma de la paz, grupos que no eran tomados en cuenta en el pasado han conseguido espacios importantes a nivel nacional. Por ejemplo, los indígenas han obtenido reconocimiento para sus idiomas y culturas. Además, han logrado mayor participación política como alcaldes, diputados y funcionarios de gobierno.⁶⁷

Sigue repitiendo lo dicho sobre la diversidad sin llegar a expresar el reclamo, por ejemplo, de derechos colectivos, sólo individuales, pero recalando los valores requeridos para el aprecio de lo diferente. La mayor congruencia advertida en los libros guatemaltecos de Santillana con la visión pluricultural tampoco garantiza el destierro de las representaciones etnicistas que homogeneizan a los diferentes, aunque se trate de denunciar la discriminación:

Entre los grupos que más han sufrido discriminación se encuentran los pueblos indígenas. Durante siglos, estos pueblos se mantuvieron al margen en la toma de decisiones. Durante el conflicto armado de Guatemala, por ejemplo, se atropelló el derecho a la vida de muchas comunidades indígenas, y otras vivieron marginadas, en condiciones miserables en calidad de refugiados.⁶⁸

El manual de quinto grado, al ocuparse de la geografía e historia del continente americano, vuelve al inventario de culturas como mosaico:

América cuenta con variedad de grupos étnicos en todo el territorio. Se calcula que existen más de 400 grupos étnicos, que suman más de 50 millones de personas. En Norteamérica la población es diversa. En Canadá, además de los habitantes de origen anglosajón y francés, viven poblaciones indígenas. Comparten el idioma inglés y el francés como

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 149-150.

⁶⁸ Mildred Y. Pérez, *Enlaces. Formación Ciudadana 4*, Guatemala, Santillana, 2009, p. 10.

idiomas oficiales, mientras que los esquimales utilizan el inuktitut. [...] En Estados Unidos, predomina la población anglosajona, pero también sobresalen los grupos latinos y afrodescendientes. El idioma oficial es el inglés, aunque el uso del español se ha generalizado, principalmente en los estados del sur, como Texas, California o Florida, que poseen gran cantidad de migrantes.⁶⁹

A la par de esta enumeración, se receta a los niños el sermón multiculturalista y la enunciación de elementos abstractos, tales como percepción del mundo, valores, creencias y normas, sin profundizar en ninguno. Nada se dice de los derechos colectivos sobre la tierra y otros recursos; tampoco de la impartición de justicia, las relaciones de hombre y mujer, el matrimonio, la autoridad y la herencia, ni de la medicina relacionada con la religiosidad, la envidia y el prestigio:

La cultura se expresa mediante una gran diversidad de elementos, como la percepción del mundo, los principios y valores, las normas de convivencia, el idioma, la producción de conocimientos, las creencias y espiritualidad, las relaciones sociales, entre otros. [...] La identidad cultural es el sentido de pertenencia que tiene cada persona hacia el grupo del que forma parte. La identidad se aprende, se trasmite y puede transformarse y cambiar. [...] En la familia, en las escuelas y en las comunidades se deben llevar a la práctica los principios del respeto hacia las diferencias culturales, evitando todo lo que fomente el racismo, discriminación e intolerancia que han caracterizado las relaciones sociales a través de la historia.⁷⁰

El libro de sexto grado parece catecismo, recital de principios, valores y normas acerca de la diversidad cultural. Además, regresa al aspecto racial para advertir diferencias y ahoga la diversidad cultural: “La mayoría de los europeos pertenecen al grupo caucásico, aunque no conservan los caracteres primitivos de la raza blanca. [...] Los grupos raciales que habitan Europa son: Nórdico [...] Esloveno [...] Latino...”.⁷¹

69 Rafael S. Montúfar *et al.* *Enlaces 5. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009, p. 51.

70 *Ibid.*, p. 57.

71 Aisza Arriaga *et al.*, *Enlaces 6. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009, p. 13.

Y si de razas se trata “África se destaca por la cantidad de grupos étnicos que la habitan, que son cerca de tres mil. De acuerdo con sus características étnicas, la población se divide en dos grandes grupos: Población blanca. [...] Población negra [...]”. Es decir, de acuerdo con los rasgos étnicos en África hay dos grupos: negros y blancos”.⁷²

De Asia recuerda al menos el mosaico religioso, aunque enunciándolo únicamente; sin embargo, remata con las razas:

En Asia conviven pueblos de diversos orígenes, varios descienden de las culturas milenarias que habitaron Mesopotamia, China e India. Estas culturas han brindado a la humanidad grandes aportes científicos, filósofos y tecnológicos. [...] En este continente surgieron las grandes religiones del mundo. El hinduismo y el budismo nacieron en la India, mientras que el islamismo, el judaísmo y el cristianismo se originaron al suroeste de Asia. El confucionismo tiene origen en China. Actualmente, las religiones con mayor número de fieles son el islamismo, el budismo y el hinduismo. [...] Los pueblos asiáticos se agrupan en mongoloides, caucasoides y negroides.⁷³

El cuaderno complementario de sexto año retoma el asunto de la diversidad en Guatemala. Sin embargo, en términos generales los libros plantean el conflicto entre percepciones de la diversidad cultural como atractivo turístico, obstáculo para el desarrollo de la nación homogénea y la que aspira a la interculturalidad, pero todo se agota en buenos deseos de convivencia tolerante, armónica, pues se asume una noción de cultura sumamente abstracta. Falta poner frente a frente los marcos jurídicos que regulan la apropiación de la tierra, la administración de justicia criminal, las relaciones familiares entre esposo y esposa, hijos y padres, más allá del llamado a generar los espacios de participación y representación adecuados a la diversidad.⁷⁴

⁷² *Ibid.*, p. 19.

⁷³ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁷⁴ Cecilia Garcés, *Enlaces. Formación Ciudadana 6*, Guatemala, Santillana, 2009, p. 15.

Comentarios finales

Los libros de Centroamérica escasamente informan acerca de esa identidad de los pueblos originarios que, según plantea Maya Lorena Pérez, se recrea en rituales, sitios sagrados, sistemas propios de generación y transmisión del conocimiento. Tampoco remiten a la dinámica organizativa indígena y afrodescendiente; omiten toda referencia al movimiento indígena contemporáneo, a sus prácticas políticas, a sus relaciones con instituciones estatales y a sus demandas. Predomina la arrogante voz estatal que desde un pedestal clasifica a los grupos afrodescendientes y pueblos originarios imponiéndoles una identidad étnica homogénea. Asimismo, cuando bajo el influjo de la narrativa multiculturalista retoman la diversidad cultural sólo la mencionan, y enlistan los nombres de los grupos como un mosaico, antes que como espectro de colores que se difuminan. El tratamiento de la diversidad cultural refleja la imposición de una identidad dominada, étnica, solo envuelta en un discurso que declara respeto, aprecio y promoción de la diversidad.

Contra la opinión de Lourdes Arizpe, se habla de culturas indígenas como de cosas, no de personas o grupos que asumen identidades emergentes en una sociedad plural, se organizan y luchan en el espacio público por sus demandas. El tratamiento de la diversidad cultural en los manuales escolares de ciencias sociales de Centroamérica refleja la imposición de una identidad dominada; no se informa sobre identidades propias, no se apoya el aprecio y respeto por dicha diversidad, ni se pone en contacto a los niños con las identidades emergentes, las de los movimientos y organizaciones en lucha por el reconocimiento de sus derechos; se sucumbe ante la folclorización de la diversidad cultural cuando se habla del presente; y si de la época Colonial se trata, se reduce el arcoíris a la estratificación racial de ese periodo.

Evitar el vocablo “nuestros” indios, “nuestros” aborígenes, “nuestra” tierra es indispensable para desplazar la visión colonial que mantiene a los indígenas y negros como concep-

tos genéricos y categorías raciales, identidades impuestas. Para eso, es inaplazable definir el grupo étnico desde una perspectiva exclusivamente cultural, para que la descripción del fenotipo, origen geográfico e histórico de los miembros de un grupo no suplante su caracterización propia y así el aprecio y respeto por la diversidad cultural puedan cimentarse y extenderse verdaderamente.

Para ocuparse de la identidad propia, la de pueblo originario, hace falta explicar la cosmovisión, no sólo nombrar los grupos y ubicar su asentamiento y origen. Poco sabemos a partir de estos textos acerca de las diferencias de idioma de negros afroantillanos y coloniales, por ejemplo; la variedad de sus comidas, los remedios para las enfermedades, su vida en las ciudades, en otros países; y cuando las describen, muy brevemente, siempre son referidas a categorías generales: indios, negros.

Es decir, el tratamiento de la diversidad sucumbe en la referencia a identidades impuestas; no se caracterizan los rasgos de identidad originaria, propios, y hace falta darles un lugar a las identidades asociativas asumidas por los movimientos indígenas, las identidades emergentes. No necesitamos ir lejos para observar su emergencia y proliferación actual. Con fruición las encontramos, sin esfuerzo alguno, en las páginas de internet y en los diarios, como luchas campesinas y étnicas, indígenas y afrodescendientes, pero los libros de texto escasamente las reflejan.

Además, en aras de la formación ética y política de los ciudadanos falta enfatizar los deberes del Estado para con los individuos y respecto de los pueblos; y reflexionar sobre el cumplimiento aplazado de los derechos sociales, económicos y culturales de las personas. La formación del ciudadano contemporáneo exige a la escuela y a los manuales escolares, al igual que a los medios de comunicación, elementos ciertos de una verdadera formación en el aprecio y respeto por la diversidad cultural.

En fin, el respeto, aprecio y promoción de la diversidad cultural exhibe una forma doctrinaria, se transcriben los prin-

cipios, pero no se analizan las condiciones de su operación. Los libros estudiados representan un gran esfuerzo en la adopción de un lenguaje políticamente correcto, especialmente los guatemaltecos, pero deben avanzar en futuras ediciones mejorando su estrategia constructivista y corrigiendo contenidos históricos imprecisos. También deben profundizar la atención a las particularidades culturales de los pueblos originarios, más allá de asignar denominaciones étnicas que terminan siendo racistas. Las autoridades educativas deben asegurarse de que el espíritu de las reformas se plasme adecuadamente en los libros escolares. De no ser así seguirá imperando la folclorización de la cultura y la reducción de su diversidad a categorías genéricas, de raza y origen.

Fuentes consultadas

Bibliografía

- Benito A. Escolano, “Introducción”, en Benito Agustín Escolano (dir), *Historia ilustrada del libro escolar en España del antiguo régimen a la segunda República*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1997, pp. 13-17.
- Consejo Indígena de Centroamérica (CICA), 2013, *Consejo Indígena de Centroamérica*, [consulta: 20 de diciembre de 2013] <http://www.cicaregional.org/leer.php/2432867>.
- Elisa Cárdenas-Ayala, “Historia nacional e interculturalidad: apuntes chiapanecos”, en *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, vol. 11, núm. 1, 2013, pp. 13-28.
- Elsie Rockwell, “Los usos magisteriales de la lengua escrita”, en *Nueva Antropología*, México, vol. xii, núm. 42, 1992, pp. 43-55.
- Felipe Rivas (coord), *La situación educativa en Centroamérica en el marco del cumplimiento de los compromisos de la Educación para Todos*, México, Consejo de Educación de Adultos de América Latina, sf.
- Graciela M. Carbone, *Libros escolares: una introducción a su análisis y evaluación*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- Henry A. Giroux, *La escuela y la lucha por la ciudadanía. Pedagogía crítica de la época moderna*, México, Siglo XXI, 1993.
- Jaume Martínez, *Políticas del libro de texto escolar*, Madrid, Morata, 2002.
- Lourdes Arizpe, “Cultura o voluntad política: cómo construir el pluralismo en México”, en Raúl Bejar y Héctor Rosales (coords), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad*, México, UNAM, 2002, pp. 95-117.
- Marc Ferro, *Cómo se cuenta la historia a los niños de todo el mundo*, México, FCE, 2007.
- Maya Lorena Pérez, “De las relaciones interétnicas a la interculturalidad”, en Raúl Bejar y Héctor Rosales (coords), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural. Los desafíos de la pluralidad*, México, UNAM, 2002, pp. 53-93.
- Michael W. Apple, *Maestros y textos. Una economía política de las relaciones de clase y sexo en educación*, Madrid, Paidós, 1986.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT), *Países que ratificaron el 169, ingia-Grupo Internacional sobre Asuntos Indígenas*, 2011, [consulta: 17 de diciembre de 2013], <http://www.iwgia.org/derechos-humanos/procesos-internacionales/oit/paises-que-ratificaron-el-169>.

Manuales escolares

- Aisza Arriaga *et al.*, *Enlaces 6. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009.
- Alba M. Jiménez *et al.*, *Estudios Sociales 5*, San Salvador, Ministerio de Educación, 2008.
- Ana C. Brenes, *Nuevos destinos de estudios sociales 6*, San José, Educación, 2005.
- Ana Ordóñez (ed), *¡A Estudios Sociales! 4*, San José, Santillana, 2007.
- _____, *¡A Estudios Sociales! 5*, San José, Santillana, 2005.
- Azucena Armijo, *Estudios Sociales. Cuarto Grado*, Managua, San Jerónimo, 2006.
- _____, *Estudios Sociales. Tercer Grado*, Managua, San Jerónimo, 2006.
- Cecilia Garcés, *Enlaces. Formación Ciudadana 6*, Guatemala, Santillana, 2009.
- César Escobar, *Estudios Sociales. Quinto Grado*, Managua, San Jerónimo, 2006.
- _____, *Estudios Sociales. Sexto Grado*, Managua, San Jerónimo, 2006.
- Dally Campos (ed), *¡A Estudios Sociales! 6*, San José, Santillana, 2008.
- _____, *Ciencias Sociales 4*, Panamá, Santillana, 2006.
- Desha A. Arévalo *et al.*, *Estudios Sociales 1*, San Salvador, Ministerio de Educación, 2008.
- _____, *Estudios Sociales 2*, San Salvador, Ministerio de Educación, 2008.
- _____, *Estudios Sociales 3*, San Salvador, Ministerio de Educación, 2008.
- Dinia Vásquez (ed), *¡A Estudios Sociales! 2*, San José, Santillana, 2006.
- _____, *Ciencias Sociales 5*, Panamá, Santillana, 2006.
- Eugenia Minondo *et al.*, *Enlaces 4. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009.
- _____, *Enlaces 4. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009.
- Gabriel Carpos *et al.* (comps), *Ciencias Sociales 1*, Panamá, Santillana, 2006.
- _____, *Ciencias Sociales 3*, Panamá, Santillana, 2006.
- German Romero, *Estudios Sociales. 4º Grado*, Managua, Hispamer, 2008.
- Ingrid T. Ortiz, *Ciencias Sociales y Formación ciudadana 1*, Guatemala, Susaeta, 2003.
- _____, *Ciencias Sociales y Formación ciudadana 2*, Guatemala, Susaeta, 2003.
- _____, *Ciencias Sociales y Formación ciudadana 3*, Guatemala, Susaeta, 2003.
- Jaime Incer, *Estudios Sociales. 3º Grado*, Managua, Hispamer, 2002.
- _____, *Estudios Sociales. 5º Grado*, Managua, Hispamer, 2007.
- Jorge L. Galindo *et al.*, *Ciencias Sociales 1. Aventuras*, Tegucigalpa, Santillana, 2006.
- _____, *Ciencias Sociales 2. Aventuras*, Tegucigalpa, Santillana, 2006.
- _____, *Ciencias Sociales 3. Aventuras*, Tegucigalpa, Santillana, 2006.

- *Ciencias Sociales 4. Aventuras*, Tegucigalpa, Santillana, 2006.
- *Ciencias Sociales 5. Aventuras*, Tegucigalpa, Santillana, 2006.
- *Ciencias Sociales 6. Aventuras*, Tegucigalpa, Santillana, 2006.
- José R. Calderón (ed), *Estudios Sociales 6*, San Salvador, Santillana, 2008.
- Juan C. Martínez, *Enlaces. Formación Ciudadana 5*, Guatemala, Santillana, 2009.
- Juan F. Sagüí *et al.*, *Estudios Sociales 6*, San José, Santillana, 2007.
- Karol Sánchez, *Nuevos destinos de estudios sociales 3*, San José, Eduvisión, 2005.
- Liliana Blen, *Nuevos destinos de estudios sociales 4*, San José, Eduvisión, 2005.
- *Nuevos destinos de estudios sociales 5*, San José, Eduvisión, 2005.
- Magdalena Calderón *et al.*, *Estudios Sociales 3*, San Salvador, Santillana, 2008.
- Malfy Y. López *et al.*, *Estudios Sociales 1*, San Salvador, Santillana, 2008.
- María M. Salazar, *et al.*, *Estudios Sociales 6*, San Salvador, Ministerio de Educación, 2009.
- Maximiliano López (ed), *¡A Estudios Sociales! 1*, San José, Santillana, 2007.
- *Ciencias Sociales 2*, Panamá, Santillana, 2006.
- *Ciencias Sociales 6*, Panamá, Santillana, 2006.
- Mayra Castellanos, *Enlaces. Formación Ciudadana 1*, Guatemala, Santillana, 2009.
- Mildred Y. Pérez (ed), *Estudios Sociales 4*, San Salvador, Santillana, 2008.
- Mildred Y. Pérez *et al.*, *Estudios Sociales 2*, San Salvador, Santillana, 2008.
- Mildred Y. Pérez, *Enlaces. Formación Ciudadana 2*, Guatemala, Santillana, 2009.
- *Enlaces. Formación Ciudadana 3*, Guatemala, Santillana, 2009.
- *Enlaces. Formación Ciudadana 4*, Guatemala, Santillana, 2009.
- *Enlaces. Formación Ciudadana 4*, Guatemala, Santillana, 2009.
- Mirian B. Alonzo, *et al.*, *Enlaces 3. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009.
- Mynor E. Villalobos (ed), *Estudios Sociales 5*, San Salvador, Santillana, 2007.
- Paola M. Rodríguez y José R. Parada, *Ciencias Sociales y Formación ciudadana 4*, Guatemala, Susaeta, 2003.
- *Ciencias Sociales y Formación ciudadana 5*, Guatemala, Susaeta, 2003.
- *Ciencias Sociales y Formación ciudadana 6*, Guatemala, Susaeta, 2003.
- Rafael S. Montúfar, *et al.* *Enlaces 5. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009.
- Ramiro Colindres, *Ciencias Sociales, Cuarto Grado*, Tegucigalpa, Graficentro, 2005.

- ___ *Ciencias Sociales, Primer Grado*, Tegucigalpa, Graficentro, 2005.
- ___ *Ciencias Sociales, Quinto Grado*, Tegucigalpa, Graficentro, 2005.
- ___ *Ciencias Sociales, Segundo Grado*, Tegucigalpa, Graficentro, 2005.
- ___ *Ciencias Sociales, Sexto Grado*, Tegucigalpa, Graficentro, 2005.
- ___ *Ciencias Sociales, Tercer Grado*, Tegucigalpa, Graficentro, 2005.
- Raquel Valenzuela *et al.*, *Estudios Sociales 4*, San Salvador, Ministerio de Educación, 2009.
- Susana Cantón *et al.*, *Ciencias Sociales 1*, Panamá, Susaeta, sf.
- ___ *Ciencias Sociales 2*, Panamá, Susaeta, sf.
- ___ *Ciencias Sociales 3*, Panamá, Susaeta, sf.
- ___ *Ciencias Sociales 4*, Panamá, Susaeta, sf.
- ___ *Ciencias Sociales 5*, Panamá, Susaeta, sf.
- ___ *Ciencias Sociales 6*, Panamá, Susaeta, sf.
- Vivian Leal, *Nuevos destinos de estudios sociales 1*, San José, Eduvisión, 2005.
- ___ *Nuevos destinos de estudios sociales 2*, San José, Eduvisión, 2005.
- Yazmin I. Sosa *et al.*, *Enlaces 1. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009.
- ___ *Enlaces 2. Medio Social*, Guatemala, Santillana, 2009.

Sobre indigenismos, pensamiento conservador e historia intercultural

Alfredo Rajo Serventich

Resumen: El tema de la historia intercultural ha sido esquivo por una serie de razones que anteceden esta colaboración. Uno de ellos ha sido el de la multiplicidad de significados. Ante ello, abordaremos este tópico mediante el enfoque de la microhistoria generado en Italia, que brinda un aliento de un devenir construido desde abajo. Por lo demás, los distintos indigenismos, en especial sus versiones conservadoras, pueden abonar a la comprensión mediante la ponderación de sus imágenes e imaginarios.

Palabras clave: interculturalidad, enfoques históricos, pertinencia de acuerdo al modelo intercultural

Presentación

A lo largo de los años en que se ha desarrollado la educación intercultural, ha sido un pendiente o no ha existido, la reflexión en torno a la historia intercultural, así como a la filosofía que la sustenta. Se percibe entonces cierto rezago de esta historia, con respecto a otras disciplinas que cruzan este tema, quizá por el anclaje tradicional y occidental de abordar las circunstancias del pasado. Es por ello necesario involucrar diferentes miradas propias de la interculturalidad, para precisar algunas pautas iniciales del análisis histórico. En el ámbito de la didáctica, en especial en la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, se contempla como una disciplina que afronta demoras del sistema educativo y como insumo para el proceso de preocupaciones en torno a la identidad y el afianzamiento de la cultura propia, en particular de los pueblos originarios.

Dicha reflexión cuenta con diversas dimensiones, teórica, epistémica y metodológica que, de manera inductoria, se abordarán en el presente trabajo. Ofrecer enfoques que intersecten los horizontes culturales de la diversidad sobre acontecimientos controversiales puede ser un derrotero. Entender pluralidades interpretativas en relación al diario vivir, siempre privilegiando el factor humano, las entendemos como retos. Otras preocupaciones pasan por el acto de comprender la justa relación entre objetividad y subjetividad; desacralizar los documentos como fuente de conocimiento; ver la posibilidad de una historia de las comunidades desde ellas mismas pueden ser anclas para nuevas interpretaciones de una realidad que se antoja en extremo compleja. En los sentidos mencionados, este trabajo puede ser entendido como la acción de plantar una semilla, que permita a futuro, continuar con el constructo de la historia intercultural.

Hoy hace falta una reflexión al respecto de las potencialidades de relacionar la historia local, la microhistoria, la historia de los movimientos indígenas con sus demandas autonómicas con otros referentes conceptuales como la historia intelectual y la historia de las mentalidades.

Este trabajo, en la medida que involucra ciertos criterios para el análisis de grupos intelectuales conservadores que generaban pensamiento sobre el indigenismo, muy a colación con sus propias inmediateces mediadas por las urgencias políticas de su tiempo y de su espacio, pretende arraigar en la historia intelectual.¹

Cómo impactaron en el mundo indígena es una de las interrogantes que pueden abrir nuevas expectativas a futuro. Sobre todo si se consideran ciertos maniqueísmos para abordar lo indígena visualizado como un problema.

En ese sentido es útil rastrear la manera cómo los indígenas se pudieron visualizar a sí mismos. En esto tomaríamos prestados elementos de la historia social y ciertos abordajes

1 Mariano A. Di Pasquale, "De la historia de las ideas a la nueva historia intelectual: Retrospectivas y perspectivas. Un mapeo de la cuestión", en revista *Universum*, núm. 26, vol. 1, 2011, Universidad de Talca, p. 81.

propios de los estudios de las subalternidades. Pretendemos, por ende, construir aproximaciones que nos vaya alejando de enfoques de víctimas y de victimarios, para arribar a percepciones sobre lo indígena, a la vez que autopercepciones.

Esto puede propiciar una dialéctica que dé relieve a la historia surgida de la intraculturalidad, entendida esta como la dimensión que permite entender la cultura de los demás a partir de la propia, con otras concepciones, ideas y estereotipos de lo que se ha dado a llamar la tradición occidental.

Ha sido esbozada en el ámbito de la didáctica, en especial en nuestra casa de estudios, como una disciplina que afronta rezagos del sistema educativo y como insumo para el proceso de reflexiones en torno a la identidad y afianzamiento de la cultura propia, en especial de los pueblos originarios.

Algunas aproximaciones referenciales

Hoy hace falta una reflexión al respecto de las potencialidades de relacionar la historia local, la microhistoria, la historia de los movimientos indígenas con sus demandas autonómicas con otros referentes conceptuales como la historia intelectual y la historia de las mentalidades. Es imperativo brindar dirección a la interculturalidad y a la historia que de ella deviene. Carlo Ginzburg clarifica un ayer y un hoy en estos menesteres, tanto como historia de gestas de reyes, callando para la posteridad, expurgando o simplemente ignorando a esos otros quienes, se infiere, se les opusieron. Entra, por tanto, el juego de las calificaciones intencionadas. Hacia los de abajo. Folclore, demonología, son categorías usuales que recuerdan el tratamiento medieval sobre las sociedades precolombinas. Ginzburg alude a la mala conciencia del colonialismo, como correlato de la similar entidad de la opresión de clase. Esto deriva en tratamientos que demeritan la cultura popular, con la definición elitista de folclore. En ese tenor, las clases dominantes abordan como mera cosecha de curiosidades, las ideas, creencias y configuración del mundo de las clases subalternas.

Entonces no es mero manejo retórico, por lo tanto, hablar de “cultura producida por las clases populares”, en vez de la “cultura impuesta a las clases populares”.²

En ese sentido, cabría la pregunta con relación a cómo ha sido visualizado al indígena, a través de diversos metarrelatos, en especial el liberal y el conservador. El primero, que es muy largo en relación a que ocupa un lugar prominente en el periodo de fines del siglo XIX y principios del siglo XX que denota cierta ausencia en imágenes. Ya a partir de la segunda década del siglo XX se van tejiendo ciertas interpretaciones sobre lo indígena, en especial con los primeros pasos que da el indigenismo y sus afanes integradores a la cultura nacional. Sobre el enfoque conservador, se plantea la hipótesis de que se pretende algo más que la fijación de la ideología de la hispanidad, y se pretende arribar a un indigenismo sui géneris, marcado por la idea de una comunidad o comunidades indígenas, subsumidas en una mayor, guiada por cierto sentido de universalidad, mediada fuertemente por el cristianismo.

Estos antecedentes pueden propiciar una dialéctica que dé relieve a la historia surgida de la intraculturalidad, entendida esta como la dimensión que permite entender la de los demás a partir de la propia, con otras concepciones, ideas y estereotipos de lo que se ha dado a llamar la tradición occidental.

En el caso de México, emerge la posibilidad de contar con otra mirada de introspección con el triunfo de la revolución en las primeras dos décadas del siglo XX. De ello, el ulterior desarrollo de la política indigenista puso en la mirada de los estudiosos de las ciencias sociales, entre los que se cuentan los historiadores, a un régimen que combinó una nueva forma de sistema que Jesús Reyes Heróles denominó liberalismo social.³ De ahí, se infiere, se gesta una amalgama de la extensión del liberalismo, como una línea de continuidad que arranca en el siglo XIX, con políticas compensatorias hacia los grupos populares, entre los que se incorporan los pueblos indígenas.

2 Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos, El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1999, p. 4.

3 Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo mexicano*, México, FCE, vol. 1, p. 466.

La misma definición que marcará el nacimiento del indigenismo mexicano en palabras del presidente Lázaro Cárdenas del Río de “mexicanizar al indio” brinda la idea del gran designio expresado en el Congreso de Pátzcuaro (1940) que irradiaría pronto la política pública mexicana y del continente americano. A partir de allí, han surgido sesudos estudios que tendrían como impulsores a una serie de intelectuales mexicanos como Gonzalo Aguirre Beltrán, Fernando Benítez, Salomón Nahmad, entre muchos otros.

La resultante de este proceso de tenue visibilización del indio fue de castellanización forzada que Justo Sierra Méndez había planteado, desde fines del siglo XIX,⁴ con diferentes intencionalidades. Del planteo de Sierra de usar las lenguas vernáculas para la destrucción de la cultura se trasciende a otra orientación educativa, no opuesta de manera radical a la planteada el siglo anterior. En esto tendría que ver la educación bilingüe y los profesores adheridos a esta modalidad pedagógica, que fueron generando un uso instrumental de las lenguas indígenas que darían por resultado el abandono progresivo de las mismas en ingentes porciones del territorio nacional.

Como se ha venido definiendo hay pródigos trabajos que dan cuenta de estos procesos. Sin embargo, no ha sido abordado en demasía el enfoque conservador ya esbozado, con ribetes reaccionarios, el cual constituirá el antecedente de este trabajo. Si tipificamos ambas dimensiones epistemológicas, y retomamos a José Luis Romero veremos que lo conservador es la acción de ciertas élites por hacer graduales y por ende lentos los cambios que provienen de la sociedad en general y los grupos productores de pensamiento progresista. Lo reaccionario es la oposición, a rajatabla, a los planteamientos ilustrados y de la modernidad, cuyo exponente original fue Edmund Burke.⁵

4 David Robichaux, “Identidades indefinidas: entre ‘indio’ y ‘mestizo’ en México y América Latina”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, Les Cahiers ALHIM, 13, 2007 [en línea].

5 Para mayor información, consúltese José Luis Romero y Luis Alberto Romero, *Pensamiento conservador, 1815-1898*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1986.

En el caso del indigenismo, este se vio contrapunteado por un hispanismo conservador que lo negaba, a la vez que le disputaba su paternidad con respecto al indígena, como lo define el conservador mexicano Alfonso Junco en un discurso en el Palacio de las Bellas Artes, un día 12 de octubre de 1942.⁶ A modo de contextualización, hay cierta adecuación de ese discurso conservador a los imperativos de sus tiempos. En un mundo que pronto iba a arribar a la bipolaridad capitalismo-socialismo real, este hispanismo construiría un discurso de los antagonismos. La superestructura que éste expresa es el del catolicismo, visto como sumo referente de la civilización occidental contra cierto *orientalismo*, esbozado en el indigenismo y el socialismo.

Y por ello el conservadurismo siguió enfocando al indígena como una entidad social acomodada a sus intereses políticos e ideológicos. Desde la recuperación en el siglo pasado de la importancia y defensa ideológica de la conquista como proceso civilizador expresada por el historiador oficial del emperador Carlos V, el religioso Francisco López de Gómara, al afirmar que el descubrimiento de estas tierras había sido el acontecimiento más importante desde la creación. También partimos del supuesto que este conservadurismo puede pensarse en la larga duración. Es así que en tiempos recientes encontramos expresiones de la Fundación Konrad Adenauer, de la democracia cristiana internacional que afirma la existencia de una suerte de comunión entre las cosmovisiones indígenas y las concepciones conservadoras democristianas. Desde luego que esta larga duración debe contemplar las circunstancias cambiantes de la realidad, pero surge un interés por ver ciertos sustratos espirituales que acuden para integrar al indígena, al calor de cierta tensión no resuelta entre la modernidad de signo individualista y el apego a la tradición signada por el comunitarismo. En todo caso, la forja de sujetos autonómicos o no es lo que da para esta y futuras reflexiones. La diversidad de planteamientos

6 Alfredo Rajo Serventich, "Indigenismo(s) y exclusiones" en *Pensares y Quehaceres*. Revista de políticas de la filosofía, núm. 5, julio-diciembre de 2017, p. 140.

constituye un sustrato que puede convocar a historiadores, científicos sociales, sujetos de las comunidades indígenas a analizar que “la historia intercultural y sus aproximaciones, desde los terrenos de la elaboración teórica, epistémica y metodológica nos llevan a pensar en la necesidad de ir caminando en la acción de establecer un diálogo entre historiadores, humanistas y sujetos interesados en los diálogos entre culturas, en general”.⁷ Desde nuestra geografía, la necesidad de una historia intercultural surge con los imperativos de construir una disciplina de grupos que tradicionalmente han sido invisibilizados por el esquema de historia universal, a instancias de Hegel y toda la construcción del pensamiento de la modernidad.

Por ello, se pretende dar continuidad a la metodología ya trabajada de manera parcial, de análisis de imágenes, imaginarios y estereotipos, para dotar de mi reflexión teórica a los futuros comunicadores, comunicólogos y estudiantes en general, así como a las comunidades que están en la mira del colonialismo cultural. Un antecedente está constituido por la obra y la vida intelectual del pensador mexicano José Vasconcelos. Precisamente este autor era abanderado por la avanzada neocolonial contra el indigenismo mexicano y latinoamericano de la primera mitad del siglo xx.

Según Lope Mateo: “Vasconcelos había llegado a consolidar una síntesis definitiva del continente americano, destinado a regir el mundo, siempre que, en posesión de los últimos secretos de la técnica, no olvide el fermento religioso y moral”.⁸ Destaca el sentimiento español del pensador oaxaqueño, a la vez que amalgama la hispanidad, con el adjetivo de “delirio de su naturaleza mexicana”.⁹ Mateo define el interés español desde su perspectiva por lo mexicano:

7 Gerardo Pompeu Ribeiro Neto y Alfredo Guillermo Rajo Serventich, “Una reflexión preliminar sobre la construcción de una historia intercultural y la interculturalidad en la historia”, en revista *Temas em Educação*, João Pessoa, Brasil, vol. 28, núm. 2, pp.172-183, may-ago, 2019, p. 173.

8 Lope Mateo, “Vasconcelos y la hispanidad”, *La Vanguardia española*, Barcelona, 8 de julio de 1959, año LXXV, núm. 28.953, página 5 [en línea].

9 *Ibidem*.

De Méjico nos interesa todo, dada su primogenitura en la gran herencia de la hispanidad. En la órbita histórica de la Nueva España, hay, cómo no, puntos neurálgicos, como la conquista, desde el ángulo indigenista, y la emancipación, desde el ángulo metropolitano: dos piedras de toque del verdadero historiador, puesto en vilo ante dos conceptos de la cultura, ante dos actitudes del corazón.¹⁰

Emerge entonces la valoración de Vasconcelos por parte del publicista como antindigenista, marcado por prácticas regeneracionistas, en su afán de reconstruir una grandeza mítica, que abunda en el tema de las raíces.

Vasconcelos brinda un marco idóneo para el mestizaje que valora ciertas concepciones raciales, pero en honor de una jerarquización de esos referentes, quedando el hispano sobre el indígena. Hay cierta construcción de la imagen del Vasconcelos pedagogo, sobre todo por su papel en la construcción de una política educativa de Estado desde su trinchera de la SEP. Sin embargo, es un personaje controversial. Entre muchos antis, Mauricio Pilatowsky lo ubica en el terreno del antindigenismo, a pesar de ciertos consensos sobre su carácter de maestro de América por su influencia continental y por sus viajes que le permitieron una visión *in situ*, no siempre exenta de contradicciones.¹¹

En la anterior línea de argumentación, de acuerdo a la interpretación de Manuel Marzal hay tres períodos del indigenismo en América Latina: colonial, republicano y moderno. La primera destaca por el estatus de integrante de la república de indios del nativo americano en el marco de la

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Se puede revisar Mauricio Pilatowsky, “El acercamiento de José Vasconcelos al nazismo y su dirección de la revista *El Timón*”, en *Estudios* 110, vol. XII, otoño 2014. A la vez hay un interesante artículo sobre Vasconcelos en Sudamérica: Gerardo Caetano Hargain, “José Vasconcelos y su paso por el Uruguay de los años veinte”, en *Secuencia*. Revista de historia y ciencias sociales, núm. 80, mayo-agosto, 2011, pp. 109-130, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México. Este artículo que refleja a Vasconcelos en el marco del enfrentamiento liberal conservador en Uruguay y la presencia física del filósofo mexicano en este país del sur, brinda también elementos para la comprensión continental del maestro oaxaqueño.

“libertad protegida”; la republicana desataca la asimilación; y la última, integrando a los pueblos originarios dentro de los proyectos nacionales con el respeto a sus peculiaridades culturales y axiológicas.¹²

En el caso de la investigación que da sustento al presente capítulo, de esta periodización se extraen las raíces coloniales no por un afán historicista, para un servidor válido, sino por una mirada contemporánea, en la tónica de Benedetto Croce, quien afirma que toda historia es contemporánea por su impacto en el presente y de los seres humanos que la habitan.

A partir de lo anterior, la mirada se dirige al neocolonialismo, que puede marcar, o abiertamente determina, el pensamiento y las acciones de los conservadores mexicanos y latinoamericanos hacia el indígena, desde una perspectiva ontológica y hacia los movimientos indígenas desde una perspectiva histórica, filosófica y sociológica afín. En consecuencia, el indio, surge en el discurso de este indigenismo conservador nuevamente como un ser digno de ser protegido. Las loas a la colonialidad vislumbran una actitud ensoñadora de un pasado que quieren mostrar como gloriosa ante la situación penosa de ese presente.

Esta postura tiende sus redes hacia los tiempos recientes. En honor de la contextualización, el olvido del indígena por parte del grupo gobernante mexicano conservador parece ser la correspondiente línea de esa corriente de pensamiento elaboradora de políticas públicas que ignoran al indígena, como refiere Natividad Gutiérrez Chong.¹³ La autora analiza la ausencia del indígena como sujeto en el discurso del presidente Felipe Calderón (2006-2012); protección y olvido, parecen dos caras de la misma moneda a la hora de invisibilizar al indígena como sujeto social e histórico. Puede tener varias expresiones, desde la amalgama conveniente con la cultura del conquistador, como celebraba Vasconcelos a la hora de alabar la ideo-

12 Ladislao Landa Vásquez, (sf), *Pensamientos indígenas en nuestra América*, pp. 13-14 [en línea].

13 Natividad Gutiérrez Chong, *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano*, México, IIS-UNAM/Bonilla Artigas Editores, 2015

logía y la imagen del mestizaje mediante su raza cósmica. O brindar una imagen bárbara que ha sido reivindicada por importantes portavoces del pensamiento y periodismo conservador como es el caso del nicaragüense Julio Ycaza Tigerino, quien desde su país natal reivindicaba al indígena mexicano y latinoamericano como salvaguarda de la civilización occidental mediante su barbarie instrumental, siguiendo las posturas de Spengler y Rodó. Como corolario de esta reflexión, puede ser de gran utilidad los recientes acontecimientos al respecto del “episodio del perdón” del presidente López Obrador y la respuesta descarnada de expresiones de los conservadurismos hispano y mexicano, en las cuales se quería y quiere resaltar una dignidad imperial pretérita sustentada en concepciones providencialistas y por ende espirituales de la historia.

Es de recordar que ha sido moneda recurrente construir enemigos dilectos de un proyecto de la modernidad de tono excluyente, encarnados en militares nacionalistas y sobre todo los movimientos antisistémicos de los pueblos originarios, junto con el aterrador populismo, desde las ópticas de las derechas españolas y latinoamericanas.

Al decir de Walter Mignolo, semiólogo argentino, residente en Estados Unidos, hay una nueva fase del colonialismo, esbozada en la colonización del pensamiento. Esta no siempre es abierta. Hasta puede ser sutil y aún subliminal. Y esta es materia sobre todo de reflexión, para los comunicadores.¹⁴ Varios ejes teóricos se entrecruzan a la hora de plantear la presente. Una de ellas es la Ricardo Pérez Montfort, en el terreno de la historia cultural y el análisis de los estereotipos. Este autor, registra reflexiones sobre líneas de investigación que podríamos llamar convergentes. Otra es la de la recepción de las ideas del falangismo español en el México cardenista de los años treinta y cuarenta. Pérez Montfort, detalla el accionar conservador y hasta reaccionario de la colonia española, con varios secto-

14 En esta obra Walter Mignolo realiza un suerte de arqueología del pensar que lo lleva a afirmar que hay una geopolítica del conocimiento en donde subyace la idea de América Latina, ver Walter Mignolo, *La idea de América Latina*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 8.

res intransigentes.¹⁵ En la obra del autor mexicano, se percibe una actitud contradictoria de la diplomacia mexicana, los enfrentamientos entre la Falange española y sectores de la CTM, comandados por Vicente Lombardo Toledano. Asimismo, posturas enfrentadas, al borde de la violencia, entre el Casino Español de la Ciudad de México y grupos vinculados con la solidaridad hacia la Segunda República Española. El trasfondo de estas circunstancias, es la confrontación del mundo bipolar y como parte integrante de la misma, la lucha de los conservadores contra el indigenismo y su vuelta a lo mexicano.

Otra obra tiene como centro el análisis de los estereotipos y de la cultura popular mexicana. En ella, el del mexicano en la era del régimen posrevolucionario encuentra asidero en los nuevos medios artísticos a la vez que medios de comunicación. En ellos resalta, la representación del indígena en la cinematografía, la música y el teatro.¹⁶

Ocupa un lugar prominente la forja de una cultura de masas en la que emergen las festividades y la conciliación nacional, encontrando a veces el encuentro entre el indio y el español, con ribetes de humorismo. Como expresión de esta nueva manera de mirar, destacan el muralismo y los nuevos géneros musicales, con asomos de música culta, cuyas expresiones características provienen de Silvestre Revueltas y Chávez, con el encumbramiento de paisajes mexicanos como Janitzio, y la Sinfonía número 2 india.

Los elementos centrales del análisis de Pérez Montfort son el accionar de los medios de comunicación masiva, el nacionalismo revolucionario que irradia hacia la cultura y el efecto simplificador y pedagógico de los estereotipos en la búsqueda de la identidad nacional. Esta vez en clave mestiza, resaltando tres vertientes: indígena, africana y española. Beatriz Urías Horcasitas, explica cómo se estructura un pensamiento conservador que asocia lo mexicano a esa vertiente. El

15 Ricardo Pérez Montfort, *Hispanismo y Falange, los sueños imperiales de la derecha española*, México, FCE, 1992.

16 Ricardo Pérez Montfort, *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México, CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata, 2007.

fondo de la cuestión son los orígenes de la nación y la actitud de cierto segmento formador de opinión, conservador que abona en la dirección contrarrevolucionaria.¹⁷

Como sustrato de este enfoque teórico que se asocia con la historia intelectual, ocupa un lugar preeminente el periplo para asegurar un lugar para los huesos de Hernán Cortés emprendido por Alfonso Alamán Borneque, descendiente de Lucas Alamán, conocido referente conservador del siglo XIX. Paralelo a eso surge el periódico *La Nación al servicio de México*, con un discurso que expresa lo hispano del Partido Acción Nacional, surgido en 1939.

David Marcyllhaci explica cómo se va forjando la conciencia imperial. Surge como estrategia neoimperial, anclada en lo neocolonial, que deviene en la retórica del imperio espiritual. Es ese tenor, surge la idea de una raza cultural que tiene su apoyo en la cultura. Esto lleva considerables conglomerados conservadores y también liberales, a soñar una comunidad imaginaria de naciones, con un espacio europeo y aún asiático. Prosperan, en ese sentido, pautas organizativas, como la organización iberoamericana en los cincuenta, con un ideal universal y católico, de la mano de la organización Pax Romana.¹⁸

Miguel Rojas Mix analiza los imaginarios y las imágenes resultantes de la conquista que recrean el mundo medieval en América con representaciones acordes de los indígenas. A modo de reflexión, se va dando una colonización de lo imaginario. En concordancia, Walter Mignolo alerta sobre el riesgo ideológico de pretender cerrar el ciclo de la modernidad en América Latina que significaría completar el correspondiente

17 Véase Beatriz Urías Horcasitas, “Un mundo en ruinas: los intelectuales hispanófilos ante la Revolución mexicana (1920-1945)”, *Iberoamericana*, Ibero-Amerikanisches Institut (Berlín) en cooperación con el GIGA Institute of Latin American Studies (Hamburgo) y la editorial Iberoamericana/Vervuert (Madrid/Frankfurt am Main), XIII, 50, 147-160, 2013; Beatriz Urías Horcasitas, “Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 72, núm. 4, octubre-diciembre, 2010, pp. 599-628, UNAM, México.

18 David Marcyllhaci, “Las figuras de la ‘raza’: de la España mayor a la comunidad iberoamericana, perspectivas (post) imperiales en el imaginario español”, en *Historia y Política*, núm. 35, Madrid, enero-junio 2016, pp. 145-174 [en línea].

de la colonialidad.¹⁹ Los indígenas, a partir del neozapatismo, junto con pensadores como Aimé Césaire, y Franz Fanon, ambos caribeños irradiarían una nueva forma de pensar. De ellos se desprende una extrapolación que arriba a una propuesta de historia intercultural mediada por una intelectualidad de acción y combativa.

Algunas consideraciones metodológicas

En concordancia, es menester explicar la guerra de imágenes que va envolviendo las ideologías. Descifrar imágenes, representaciones e imaginarios es entonces el reto. Observar esteotipos y tener presente la dialéctica. Las contradicciones que pueden guiar las percepciones, para reciclar la dominación o forjar la emancipación y las autonomías.

Cabe destacar que esta observación se puede relevar en la larga duración. En un inicio, con las representaciones de nuestra población aborígen, por medio de los cuadernos de pintores, sobre todo flamencos y alemanes del siglo de la invasión europea a nuestro continente. De ahí podemos obtener información para futuros aportes sobre las mentalidades medievales que dieron origen a estas miradas.

Otro aspecto a relevar es el de la abundancia, que diera lugar a la representación plena de un continente pletórico en riquezas naturales y recursos humanos inagotables. Las leyendas de la Florida, El Dorado, los caminares por las selvas que denotaron admiración y miedo como es el caso del Amazonas o la mirada asombrada del soldado cronista Bernal Díaz del Castillo al respecto del mercado de Tlatelolco, son muestras de esta mirada europea a lo desconocido. Otro eje que cruza estas reflexiones es la interpretación de la bondad natural de los indígenas que darían lugar a las defensas apasionadas de las poblaciones originarias, como se refleja en las obras de fray Bartolomé de las Casas, fray Toribio de Benavente o Joseph

19 Miguel Rojas-Mix, *América imaginaria* [en línea].

de Acosta. Los imaginarios se despliegan y alimentan las interpretaciones y defensas del buen salvaje. También, la observación en relación a la defensa de la conquista europea, atraviesa este trabajo. Muy a colación con esas perspectivas desplegadas en el siglo XVI, emerge una interpretación conservadora del indio y del indigenismo del siglo XX, con el adherente de las luchas sistémicas que lo marcaron: la principal expresada en el enfrentamiento entre capitalismo y socialismo.

Lo anterior lo podemos explicar a través de diferentes perspectivas. Una de ellas, la fama del régimen emanado de la revolución mexicana por su perfil socializante. El miedo de las élites conservadoras mexicanas al socialismo los ubicaba en una posición defensiva con respecto a las políticas públicas emprendidas con respecto al indígenas. Cierta tendencia a asimilar socialismo e indigenismo los llevaba a intentar encumbrar un espíritu de cruzada contra estos metarrelatos.

Por otra parte, se puede observar en publicaciones de la década de los años treinta a autores que ahondan el debate en torno al latinoamericanismo como pensamiento y acción. Víctor Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui, conducen estos debates por el sendero de las grandes transformaciones, en especial el segundo que reflexiona sobre las interacciones entre los pueblos indígenas y el socialismo. Esto, puede considerarse un reto para ese hispanismo conservador que se ha venido abordando.

Sobre pueblos indígenas y sincretismo cultural. Propuestas de abordajes

Por lo demás, la forma como los pueblos originarios se apropiaron y reinterpretaron estas concepciones da lugar a una suerte de sincretismo cultural que permitió hacer más llevadera las diversas situaciones traumáticas, como es el caso de la conquista. A la vez, es menester ponderar diferentes enfoques históricos e historiográficos, a efectos de establecer aportaciones al acercamiento conceptual de la historia intelectual,

mediante el análisis de estereotipos, imágenes, imaginarios y percepciones del indígena y de lo indígena. Vinculando lo anterior con aportes de la microhistoria, en su vertiente italiana, permite dar coherencia a ese tipo de recreaciones.

En ese tenor, se vuelve ingente discernir sobre la contemporaneidad de la historia intelectual, como un conjunto de elementos que brinden a las comunidades indígenas posibilidades de autoanálisis de su identidad. En el camino de rastrear los metarrelatos, en especial, el conservador y ponderar su impacto sobre las prácticas políticas en general e indígenas, en particular.

De la mano de lo anterior, es sugerente determinar el impacto de los mencionados estereotipos, imágenes, representaciones e imaginarios en concepciones y prácticas coloniales y neocoloniales, así como emancipadoras. Por lo demás se considera que la investigación y la docencia son dos dimensiones dialécticas a la vez que complementarias. En consecuencia, es en extremo complejo deslindar las reflexiones de la investigación con las necesidades surgidas de la docencia.

Es menester mirar sobre la interculturalidad en general y de la historia intercultural en particular, ya que se debe fortalecer los procesos individuales y colectivos de esas dimensiones. Ello no obsta que también pueden ser reflexiones para la vida, en su cotidianidad y trascendencia. Ello puede permitir arribar a un aprendizaje significativo.

En términos de identidad, se pueden valorar todos los elementos culturales que son eminentes y también discretos en su procesamiento e instrumentación. Por aspectos tan relevantes como el hecho de conservar tradiciones, se pueden determinar aspectos enajenantes y constructivos de las tradiciones culturales e ideológicas. La potencialidad de propiciar estas reflexiones con profesionistas de áreas afines en las comunidades, con el acento en un futuro programa de desarrollo cultural, es un reto que puede abonar a la integración de investigación y vinculación comunitaria, en la mirada situacional sobre el modelo educativo.

Aquí se ubica en el centro las potencialidades de vincular pensamiento y acción. En especial, se pondera las aportacio-

nes provenientes del método etnográfico y de investigación acción. En la tónica de la Tesis XI sobre Feuerbach, en que a la reflexión se le otorga un carácter más transformador que contemplativo, con humildad se planea coadyuvar a una cultura de cambio, en sintonía con las necesidades que de las comunidades emanen. Es necesario aclarar que puede ser un enfoque de la historia, de carácter presentista, ya que involucra a actores vivos y activos en los espacios públicos.

A manera de reflexión final

Sin ánimo de ser en exceso pragmáticos, una de las preocupaciones es sobre la utilidad de este trabajo. Muy a menudo, ante los imperativos de las universidades interculturales determinados por un afán compensatorio a circunstancias de exclusión y marginación históricas, se puede cuestionar un proyecto y una serie de aportaciones que de él emanen, como teorizantes o al menos en exceso referenciales.

Una vez más revive el viejo problema de generar una teoría adecuada, con respecto a una práctica afín. Y este trabajo, de manera real y modesta puede ser un elemento más de autoanálisis de la cultura y la memoria comunitaria, en el aspecto radical de acudir a la raíz de los problemas y las reflexiones.

Luego de más de una década de la operación de las universidades interculturales, se percibe un vacío en la reflexión sobre la historia y la etnohistoria, quizá con la convicción de que estas disciplinas no abonan a un paradigma, productivista, el cual atiende circunstancias de rezago. Y esto suele relegar lo histórico cultural, lo cual artificiosamente se desprende de lo anterior. De ahí, es trascendente mirar las posibilidades de desarrollo de estas investigaciones, ya que se percibe cierta abundancia de perfiles de docencia e investigación. Por lo demás, ante el convencimiento de que hay una necesidad que las tareas de vinculación comunitaria reportan, es sugerente la reflexión de cómo construir historia intercultural. Cómo se ha mencionado en este trabajo, la microhistoria, sus derivaciones

regionales, la historia cultural y la historia social pueden aportar importantes reflexiones, si se mantiene en el horizonte la apertura a generar también teoría a partir de la práctica.

A modo de reflexión sobre la historia intercultural se pueden incorporar, a modo de corolario, unas reflexiones:

Este tipo de historia busca incursionar en diferentes perspectivas sobre mismos sucesos, circunstancias o procesos. En medio de los diferentes encuentros, no siempre armoniosos, entre culturas, cosmovisiones, proyectos políticos, se considera adecuado interpretar a los actores a través de sus textos y discursos.

Y en el afán de historiar con una perspectiva contemporánea, como se ha descrito, entender estos procesos como inconclusos y vivos, por ende, comprender los hechos del presente como fruto de culturas que vienen de antiguo.

Se pretende interpretar esta historia intercultural, lejos de un esquema de historia exenta de conflictos. A lo largo del quehacer de las comunidades, en especial las indígenas, vemos cómo conviven, por ejemplo, modernidad y tradición. En un afán de explicar las antinomias del presente, es menester rastrear las raíces de tales contradicciones, la historia intercultural puede ser de ingente ayuda.

Por último, cómo operar estos futuros aportes, en pos de la apropiación estudiantil. Una alternativa puede brindarla el mundo de la comunicación. Inmersos en los procesos de reindianización, la crítica de los estereotipos, el procesamiento de las imágenes y la ulterior creación de imaginarios pueden abonar, en grado considerable, a la reflexión y la práctica que de ella emane.

Fuentes consultadas

Bibliografía

- Alamán Borneque, Alfonso, 1907-1965 <http://www.filosofia.org/ave/003/c058.htm>.
- Cañellas Mas, Antonio, “Las políticas del Instituto de Cultura Hispánica”, *H40*, núm. 33 (invierno, 2014), 77-91, Universidad de Navarra.
- Colom, Francisco, “El hispanismo reaccionario catolicismo y nacionalismo”, en Francisco Colom y Ángel Rivero (eds), *El altar y el trono: Ensayo sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Anthropos, 2006.
- Eguía, Carlos, “El indio en el régimen español”, *Temas españoles*, núm. 224, Publicaciones españolas, Madrid, 1956, 27+iv páginas, <http://www.filosofia.org/mon/tem/es0224.htm>.
- Elguero, José, *España en los destinos de México*, México, s/e, 1929.
- García Morente, Manuel, *Idea de la hispanidad*, 1938, <http://www.filosofia.org/his/h1938a1.htm>.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos, El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1999.
- Gomá y Tomás, Isidro, “Apología de la Hispanidad”, Discurso pronunciado en el Teatro “Colón”, de Buenos Aires, el día 12 de octubre de 1934, en la velada conmemorativa del “Día de la Raza”, *Acción Española*, Madrid, Acción Española, 1 de noviembre de 1934, tomo XI, núm. 64-65, pp. 193-230, [en] <http://www.filosofia.org/hem/193/acc/e64193.htm>.
- Gutiérrez Chong, Natividad, *El indigenismo del PAN y el festejo del bicentenario del Estado mexicano*, México, IIS-UNAM/Bonilla Artigas Editores, 2015.
- Icaza Tigerino, Julio, “Sentido y ubicación de México”, revista *Alferez*, Madrid, 31 de mayo de 1947, Año I, núm. 4, p. 7, en <http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez0407.htm>.
- Junco, Alfonso (1942), “El mejor indigenismo es el hispanismo... que busca en el indio al hombre, no a las plumas”, *La Nación, al servicio de México*, México, DF, 24 octubre 1942, año II, núm. 54, pp. 23-24.
- Landa Vásquez, Ladislao (sf), *Pensamientos indígenas en nuestra América*, <http://bibliotecavirtual.CLACSO.org.ar/ar/libros/becas/critica/C01LVazquez.pdf>.

- Lombardero Álvarez, Jorge, “Maeztu y la Hispanidad”, *El Basilisco*, 2ª época, núm. 25, pp. 51-60, <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas22504.htm>. 1999.
- Maetzu, Ramiro de, *Defensa de la hispanidad*, Madrid, Rialp, 1988.
- Marcilhacy, David, “La hispanidad bajo el franquismo: el americanismo al servicio de un proyecto nacionalista”, en Xosé M. Núñez Seixas y Stéphane Michonneau (eds), *El imaginario nacionalista español en el franquismo*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 73-102. 2014.
- Mateo, Lope, “Vasconcelos y la hispanidad”, *La Vanguardia española*, Barcelona, miércoles 8 de julio de 1959, año LXXV, núm. 28.953, página 5, <https://www.filosofia.org/hem/dep/lvg/9590708.htm>.
- Mencías, Jorge, “El problema del Indio”, *Alférez*, Madrid, 30 de septiembre de 1947, año I, núm. 8, pp. 6-7, <http://www.filosofia.org/hem/194/alf/ez0806.htm>.
- Pérez Montfort, Ricardo, *Hispanismo y Falange, los sueños imperiales de la derecha española*, México, FCE, 1992.
- , *Expresiones populares y estereotipos culturales en México. Siglos XIX y XX. Diez ensayos*, México, CIESAS, Publicaciones de la Casa Chata, 2007.
- Pompeu Ribeiro Neto, Gerardo y Alfredo Guillermo Rajo Serventich “Una reflexión preliminar sobre la construcción de una historia intercultural y la interculturalidad en la historia”, *Revista Temas em Educação*, João Pessoa, Brasil, vol. 28, núm. 2, pp. 172-183, may-ago 2019.
- Rajo Serventich, Alfredo, “Indigenismo(s) y exclusión” en *Pensares y Quehaceres*. Revista de políticas de la filosofía, núm. 5, pp. 135-148, julio-diciembre de 2017.
- Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, México, FCE, 1995.
- Rivera García, Antonio, “La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX” [en] Francisco Colom, Ángel Rivero (eds), *El altar y el trono: Ensayo sobre el catolicismo político iberoamericano*, Barcelona, Anthropos, 2006.
- Robichaux, David, “Identidades indefinidas: entre “indio” y “mestizo” en México y América Latina”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire*. Les Cahiers ALHIM, núm. 13, 2007, Publicado el 21 agosto 2008, consultado el 25 de agosto de 2018. URL: <http://journals.openedition.org/alhim/1753>.

- Revista *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, Ediciones de cultura hispánica, 1948.
- Sáenz-López Pérez, Sandra (2011), “Las primeras imágenes occidentales de los indígenas americanos: entre la tradición medieval y los inicios de la antropología moderna”, *Anales de Historia del Arte*, volumen extraordinario, pp. 463-481, http://dx.doi.org/10.5209/rev_ANHA.2011.37472.
- Sepúlveda, Isidro, *El sueño de la madre patria. Hispanoamericanismo y nacionalismo*, Madrid, Marcial Pons, 2005.
- Serna Rodríguez, Ana María, “Prensa y sociedad en las décadas revolucionarias (1910-1940)” en *Secuencia*, núm. 88, México ene./abr. 2014, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-03482014000100005.
- Tessada S, Vanessa, “Fronteras de la Comunidad Hispánica de Naciones”, ILCEA, *Revue de l'Institut des langues et cultures d'Europe, Amérique, Afrique, Asie et Australie*, 18, 2013, <http://ilcea.revues.org/2068>.
- Urias Horcasitas, Beatriz, “Un mundo en ruinas: los intelectuales hispanófilos ante la Revolución Mexicana (1920-1945)”, *Iberoamericana*, Ibero-Amerikanisches Institut (Berlín) en cooperación con el GIGA Institute of Latin American Studies (Hamburgo) y la editorial Iberoamericana/Vervuert (Madrid/Frankfurt am Main).XIII, 50, 147-160, 2013.
- “Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 72, núm. 4, oct-dic, 2010, pp. 599-628, UNAM, Distrito Federal.

Autonomía indígena. Actualización y apropiación de formas organizativas

María Isabel González Terreros

Resumen: ¿es posible hablar de autonomía indígena desde la actualización de formas coloniales y ancestrales? Sí es así ¿qué las hace autónomas? Abordaremos estas preguntas desde algunas formas organizativas coloniales y ancestrales que se han mantenido y que han hecho parte de los pueblos indígenas desde diferentes praxis socioculturales. Hablamos de los *cabildos*, los *resguardos*, las *mingas*, el *trueque*, el *derecho propio*, como espacios constitutivos y estructurales que las comunidades reivindican en la actualidad y algunos de los cuales fueron procesos impuestos durante el periodo colonial. En ese sentido, si pensamos que se trata de formas coloniales que desconocieron las culturas ancestrales, podríamos decir que, al ser impuestas dejaron poco espacio a la autonomía. Aquí queremos plantear esta discusión teniendo como ejemplo una organización indígena de Colombia.

Palabras clave: autonomía, cabildo, resguardo, plan de vida, derecho propio, minga

Los indios están condenados a morir, y han venido muriendo...

Y sin embargo, dentro de ese proceso del morir,
se inventan una manera de vivir.

Bolívar Echeverría

Quando se habla de las comunidades indígenas de América Latina, Colombia no suele ser el país de referencia, pocas veces aparece en los intereses y las reflexiones de los intelectuales que trabajan el tema indígena en la región, pese a que Colombia es un país en que se configuran múltiples y continuas

resistencias políticas y socioculturales en el continente. Los países que generan mayor producción académica y atención intelectual son Guatemala, Bolivia, Ecuador, México, Perú, entre otros, tal vez porque su índice de población ancestral es alta comparada con la población total.

Precisamente, queremos mostrar que en el país perviven comunidades indígenas que resisten a pesar de encontrarse en medio del conflicto armado y de no representar numéricamente un gran porcentaje poblacional con respecto a los países más estudiados. Según los datos oficiales, la población indígena en Colombia llegaba en 2005 a 3.4%,¹ y al hacer una comparación con el censo oficial de 2015, se puede observar que en tan sólo 10 años aumentó a 4.4% que sigue siendo un índice bajo. Esto muestra que existe un proceso de autoafirmación del ser indígena en el país producto de propuestas de reconstrucción identitaria ancestral que caminan a lo largo del territorio.

Pese a ello, no deja de ser alarmante la poca cantidad de población ancestral que queda en el territorio producto de la devastadora maquinaria colonial y posteriormente las políticas de integración y homogenización del Estado nación que proclamaban la unificación nacional a partir del mestizaje.² Es cierto que la homogenización se impuso en varios países de Nuestra América y Colombia no fue la excepción. Pero no es menos cierto que las comunidades desde la misma colonización han generado procesos de resistencia y cotidianamente reconfiguran sus formas de vida, lo que les permitió “inventarse una vida dentro de la muerte”.³

1 DANE, *Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica*, DANE, Colombia, 2007, [en línea]. El 3.4% representa 1.378.884 de población indígena está conformada a su vez por 83 pueblos y 64 lenguas, siendo, según la UNICEF (2006) el segundo país de América Latina con mayor cantidad de pueblos aborígenes; tres grupos poblaciones afrocolombianos y un pueblo rom (gitano) que fue reconocido como grupo étnico colombiano mediante la resolución núm. 022 del 2 de septiembre de 1999.

2 Para ampliar este tema se puede revisar a María Isabel González, “Educación en movimientos indígenas: historias, conflictos y propuestas”, Programa de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2015.

3 Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista, 1997.

Este hecho, muestra que las comunidades mantuvieron y reconfiguraron formas de relacionamiento sociocultural que les permitieron sobrevivir, y que hoy son reivindicadas como parte de su lucha por la autonomía. En la mayoría de las organizaciones indígenas en Colombia, la autonomía se ha convertido en la lucha constante e histórica por la reconfiguración cotidiana de múltiples formas y procesos de existencia y resistencia para reestablecer y mantener vivos los atributos culturales que los dotan de sentido, para preservar sus pensamientos, territorio y aquellos rasgos y elementos que son fundamentales en su identidad colectiva como pueblo.

En este caso particular, hablamos de los *cabildos*, de los *resguardos*, de las *mingas*, del *trueque*, del *derecho propio indígena* que han constituido a los pueblos indígenas desde diferentes praxis socioculturales. Hablamos de actualizar, pues no existen propuestas novedosas en el sentido que rompan con el proceso histórico de las comunidades para crear algo totalmente nuevo. La autonomía no trata de ello; sino en cómo las formas sociales en las que se han organizado las comunidades ancestrales, se han venido reconfigurando a partir de sus luchas, de tal modo que esta reapropiación les posibilita un mayor grado de autodeterminación, pese a que algunas de estas formas eran parte de modelos colonistas que hoy son actualizados para mantener su cultura y su territorio.

Estos son procesos reconfigurados históricamente, en el sentido que algunas de las formas en que las comunidades se organizan y se relacionan hoy, datan de siglos, lo que muestra su larga duración. Formas sociales como: los cabildos y resguardos, llegaron con la colonización, otras ya hacían parte de los pueblos ancestrales como el trueque y el derecho propio. Lo interesante, es que las comunidades en su lucha por la autonomía, actualizaron o reapropiaron estas formas para vivir en un momento en que estaban muriendo como pueblos. Las comunidades han ido moldeando y actualizando dichas formas, para dar sentido a las luchas en la contemporaneidad porque son realidades actuales que, a su modo y por vías alternativas al capitalismo y a la estructura de su modernidad,

maduraron durante los últimos 500 años construyendo formas de organización indígena. Lejos de ser modelos arcaicos o premodernos son actualizados y, como lo propone Bolívar Echeverría, hacen parte de la modernidad potencial que reivindica todo aquello que el capitalismo no actualizó y que se mantuvo pese a su negación.

En este capítulo proponemos profundizar en ciertas formas sociales del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Desde su origen en 1971 —hace ya medio siglo—, su lucha ha estado ligada a procesos autonómicos: la recuperación y distribución de sus tierras, la resistencia frente al conflicto armado, la educación, el derecho propio, entre otros, logrando establecer formas de organización autónomas que le han permitido mantenerse en el territorio, proteger la vida, construir proyectos sociales y articularse con otros sectores organizados; por lo cual el CRIC es reconocido como uno de los movimientos más fuertes y propositivos del país.

Planteamos que el movimiento indígena y especialmente el del sur occidente ha actualizado formas sociales que representan una vía distinta al conflicto político y militar que ha vivido el país por décadas y en medio del cual han tenido que “vivir, muriendo”, en algunos momentos tomando partido, en otros declarándose comunidades de paz, en otros mediadores, etc. La guerra que se vive en la zona suroccidental de Colombia afecta directamente a los indígenas porque varios de sus líderes y muchos de sus integrantes han sido asesinados⁴ en medio del fuego cruzado,⁵ pero también han sido objetos

4 El CRIC informó que durante 2018 fueron asesinados 22 indígenas en el departamento del Cauca y a ello se suma las más de 55 víctimas mortales de 2019. En: Marcos González Díaz, “Asesinatos de indígenas en Colombia: ‘Es un genocidio’, 6 claves para entender los crímenes en el Cauca” BBC, 14 de noviembre de 2019.

5 El 7 de octubre de 2011, las comunidades indígenas de la zona denunciaron que “desde el domingo 25 de septiembre comenzaron los combates entre las guerrilla de las FARC EP y el Ejército Nacional, en el territorio indígena de Cerrotijeras”. Ello ha llevado que la comunidad indígena Nasa, se desplace masivamente hacia los albergues humanitarios definidos por las autoridades indígenas del cabildo. Myriam Román Muñoz “Resistencia civil: Los indígenas como nuevos sujetos políticos” en David Bondía y Manuel Ramiro Muñoz, *Víctimas invisibles, conflicto armado y resistencia civil en Colombia*, España, Huygens Editorial, 2009.

directos de crímenes por parte de los actores del conflicto: narcotraficantes, paramilitares, guerrilla y ejército nacional.⁶

El conflicto armado es constante en el departamento del Cauca donde habitan las comunidades indígenas. Pese a ello, y también, a raíz de ello, han logrado establecer formas de resistencia y de organización autónoma que les han permitido mantenerse en el territorio, proteger colectivamente su vida, construir proyectos sociales y articularse con otros sectores organizados que propenden por la vida y el territorio.

El CRIC es la primera organización indígena de Colombia y es reconocido como uno de los movimientos más fuertes, resistentes y propositivos del país porque, a pesar de que se encuentran en una zona de conflicto armado, lo que ha generado el asesinato de cientos de comuneros, se han mantenido por más de medio siglo en la zona construyendo su proyecto socio-cultural y político. Desde su origen, las comunidades comenzaron a llevar a cabo procesos autónomos como la recuperación y distribución de sus tierras, la resistencia frente al conflicto armado, la educación propia, la organización de las comunidades, el derecho mayor, entre otros. Estas propuestas han sido agenciadas por las comunidades que cotidianamente crean y recrean proyectos alternativos autónomos como parte de sus proyectos de vida. El poner en práctica sus proyectos de resistencia y organización, son ejemplos del nivel de autonomía que ejercen las comunidades. Precisamente para el CRIC, esta debe responder a la posibilidad de ejercer las decisiones propias.

[La autonomía es] Entendida como la condición y el derecho de los pueblos de desarrollar su propia organización administrativa, académica y cultural. Implica capacidad para orientar,

6 En la hacienda El Nilo del Departamento del Cauca, “el 18 de diciembre de 1991, hombres armados irrumpieron en el predio y asesinaron a 20 indígenas. (...) En cuanto a los militares, en septiembre del mismo año [1996], la Unidad Nacional de Fiscalías para los Derechos Humanos expidió orden de captura contra el mayor de la policía Jorge Durán, comandante del distrito de policía del municipio de Santander de Quilichao y el capitán Alejandro Castañeda, jefe de la compañía antinarcóticos con sede en el mismo municipio. Los dos miembros de la institución fueron vinculados como los autores materiales del hecho”. *Ibid.*, pp. 75-190.

decidir, evaluar y controlar, en coherencia con sus finalidades, enfoques, pensamientos colectivos y exigencias actuales con plena independencia de otras instituciones y mediada por el establecimiento de sus respectivos mandatos, reglamentos y /o mecanismos de operatividad en los campos administrativo, académico, político-organizativo. Supone una permanente concertación entre las mismas comunidades, autoridades, con los gobiernos, con las entidades internas y externas que actúan en estos espacios.⁷

Esta autonomía, se basa en múltiples formas de resistencia y de organización que cotidianamente hacen parte del devenir de la comunidad. Hablamos de los *cabildos*, de los *resguardos*, de las *mingas*, del *trueque*, del *derecho propio* indígena que constituyen desde diferentes ángulos las praxis autonómicas del CRIC. No se trata de propuestas novedosas porque el *cabildo*, los *resguardos*, las *mingas* y el *derecho mayor* son experiencias que han sobrevivido o como sistemas, o formas de organización por varios siglos. Más bien son procesos de reconfiguración histórica que se han ido moldeando y actualizando para dar sentido a las luchas de las comunidades en la contemporaneidad.

Se trata de realidades actuales y formas sociales que sobrevivieron al periodo colonial o que maduraron por vías distintas al modelo capitalista, y que hoy se mantienen como formas vitales en la reconfiguración y la lucha indígena por la autonomía. En ese sentido, son formas que hacen parte de lo que Echeverría denomina *modernidad potencial* que reivindica todo aquello que la modernidad en su relación con el capitalismo no actualizó, pero que se mantuvo presente pese a su negación porque la modernidad capitalista que se impone y que es la realmente efectiva, dejó un resquicio abierto sobre el cual se cimienta y se construye formas alternativas. Así la modernidad potencial permite traer al presente esa historia profunda y las prácticas que han sido reconocidas, y conectar el presente con los compromisos pasados que las comunidades fueron acumulando, y que en determinado contexto emergen y se ha-

7 Graciela Bolaños, Tattay Libia y Pancho Avelina, *Acceso de los pueblos indígenas a la educación posecundaria y vocacional. Informe Colombia*, Bogotá. 2006, p. 83.

cen fuertes como procesos emancipatorios desprendiéndose de la modernidad capitalista y actualizando sus formas como un compromiso con la historia y prácticas profundas, lo cual demuestra la incapacidad de la modernidad por agotar la esencia de aquello que se construye por vías alternas.

Los *cabildos* y los *resguardos* son ejemplos de la actualización que hace la modernidad potencial y que plantean alternativas autónomas al capitalismo. Los *cabildos* y los *resguardos* fueron figuras de organización colonial traídas desde Europa para controlar a las poblaciones, pese a ello aún sobreviven e incluso son reivindicadas por las comunidades como formas de resistencia actuales. Diferente a la *minga* y al *derecho propio* que además de ser procesos de larga duración son profundamente ancestrales, en el sentido en que fueron formas de organización prehispánica, pero que igualmente son actualizadas y apropiadas. En esta reconfiguración, los procesos coloniales y prehispánicos sobreviven en la contemporaneidad gracias a que las comunidades indígenas los han madurado, constituyéndolos en resistencias y propuestas autonómicas de los movimientos.

Ello es interesante, porque no sólo han reconfigurado procesos históricos que en algunos casos les daban identidad cultural (*minga* y la justicia), sino que han actualizado y potenciado procesos que buscaban todo lo contrario: la obediencia, el control y la homogenización como es el caso de los *cabildos* y los *resguardos* que han sido retomados por los indígenas asignándole un valor radicalmente distinto a sus funciones originales.

Se trata de una memoria de larga duración a la cual las comunidades acuden, revisitando los repertorios históricos propios y foráneos que se evalúan de acuerdo con los intereses, sentires, necesidades y criterios de la organización. Pues, tanto, las formas de organización ancestrales como las impuestas por la colonia se reconfiguran para dar sentido a las formas organizativas autónomas. En ambos casos se reconocen los atributos relevantes que les permite a las comunidades seguir caminando y viviendo, al tiempo que se distancian de los atributos contrarios a la esencia de la organización por-

que no contribuyen a pensarse desde la autodeterminación como posibilidad de construir caminos dignos en los cuales se constituyan desde la autonomía, tanto de tomar sus decisiones diferenciadas, reflexionadas, como de materializarlas en sus territorios. Este proceso autonómico está caminando desde propuestas diversas, o mejor, desde diversos ángulos que apuntan a la libre determinación.

Apropiación de formas organizativas. Los *cabildos* y los *resguardos* indígenas

Los indígenas del Cauca se organizan con base en los *cabildos* que es una figura española usada en América Latina desde el periodo colonial. Pero esta figura ya se implementaba en la metrópoli desde el medioevo, se trataba de una forma de organización jurídica de las ciudades que velaba por su buen funcionamiento. Para ello, en las ciudades o pueblos se nombraba el concejo o cabildo que como lo afirma Fernando Mayorga (2002) era un organismo colegiado que debía reunirse regularmente para considerar los problemas de la ciudad. Las sesiones del cabildo se celebraban bajo la presidencia del gobernador o de uno de los alcaldes. Eran responsabilidad de los cabildos las funciones electorales; los registros de títulos; el gobierno de la ciudad y de su distrito; las funciones políticas (conocer los problemas de interés local); y las funciones financieras que tenían como objetivo la administración de los bienes del cabildo y el cobro de rentas.

Esta figura fue retomada para las Indias con la intención de administrar y reglamentar a las comunidades desde la autoridad colonial que regía en España, pero en las Indias fue, además, un mecanismo eficaz de empoderamiento de las élites criollas bajo las cuales administraban gobierno y justicia en los territorios. Así, mientras la monarquía intentaba mantener su poder desde sus representantes en las colonias y para ello se trataba de mantener una línea de poder directa desde la metrópoli hasta nuestros territorios, los criollos o españoles que

eran designados para gobernar los nuevos territorios administraban justicia desde sus intereses particulares.

Los miles de kilómetros de distancia que separaban a la metrópoli de las colonias contribuyeron a fracturar la línea de poder para controlar a las poblaciones y a sus gobernantes, y a que la monarquía reconociera que no podía controlar directamente las lejanas e inhóspitas colonias. De modo que quienes se encontraban en éstas, administraron a su antojo los cabildos pese a regirse por la potestad del rey. Los gobernantes se atribuyeron un amplio poder y actuaban como gobiernos de los cabildos e incluso determinaban la justicia llevando a una autarquía, en la cual las comunidades eran sometidas a las demandas de quienes mandaban. De forma que el cabildo, emerge en medio de la tensión entre la administración colonial y los criollos o españoles que en muchos casos tenían haciendas donde vivían poblaciones indígenas.

Los cabildos se mantuvieron pese al periodo republicano, incluso los nuevos propietarios que se habían apropiado de tierras indígenas eran quienes los administraban. En el Cauca por ejemplo, cuando emerge el CRIC, una de las situaciones que preocupaba a las comunidades era que las autoridades indígenas estaban debilitadas porque los cabildos se encontraban al servicio de partidos tradicionales y fuerzas religiosas. Pero más que una crítica a este, era a su administración, porque el movimiento indígena consideraba que los cabildos y los resguardos —que son las zonas habitadas por las comunidades indígenas—, eran las mejores formas para mantenerse y resistir como pueblos. Ello se hace evidente en el Programa de origen del CRIC en el cual se afirma que es necesario “fortalecer los cabildos indígenas” y “recuperar las tierras de los resguardos”.⁸ Estos eran, dos de los siete puntos del Programa que se mantienen hasta la actualidad. Desde entonces la organización ha venido asumiendo la dirección de los cabildos para que sean administrados por ellos y no por los hacendados quienes ejercían la autoridad en zonas indígenas desde hacía muchas décadas.

8 CRIC, *Caminando la palabra*, Popayán. 2011, p. 17.

Los cabildos son conquistados por el movimiento indígena y con ello cambian radicalmente de sentido y función, los rehacen, los refuncionalizan, los redefinen. En este proceso de configuración y actualización de una figura colonial a una alternativa potencial, el cabildo gana una nueva posición organizativa, política y cultural. El cabildo es utilizado en beneficio de la autonomía de la comunidad quien le asigna una función colectiva como medio de emancipación y arma en su construcción de la autonomía.

En la actualidad, aunque se llama igual que en la colonia, no se refiere exactamente a lo mismo. Como afirman ellos “El *cabildo* es la unidad básica de gobierno indígena en el Cauca, tiene reconocimiento de la comunidad como Autoridad Tradicional y la legislación le dio categoría de Entidad Especial del Estado colombiano para administrar los territorios Indígenas”.⁹ De forma que se trata de una figura colegiada de autoridad y gobierno de los resguardos. Cada año las comunidades se reúnen para elegir a sus representantes del cabildo: un gobernador, un suplente, un secretario y vocales, quienes no se pueden oponer a ejercer el cargo porque es una responsabilidad moral, política y colectiva, no representan a ningún ente externo, como los cabildos coloniales que representaban la autoridad de la corona, en este caso los cabildos representan a sus comunidades.

Aquí vemos un modo de apropiación cultural de una forma social que se actualiza en el tiempo, pero que, como lo afirmaba Batalla se trata de “elementos culturales ajenos, en el sentido de que su producción y/o reproducción no está bajo el control cultural del grupo, pero este los usa y decide sobre ellos”.¹⁰ Este modo de apropiación cultural, se puede convertir en autónoma, en la medida que la comunidad posee el poder de decisión sobre estos elementos que originalmente no fueron suyos, y ahora son capaces de usarlos, producirlos y reproducirlos.¹¹

⁹ CRIC, *Estructura política del CRIC* [en línea].

¹⁰ Guillermo Bonfil Batalla, “Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 27, núm. 103, 1981.

¹¹ *Ibid.*, p. 185.

El *resguardo* también fue una figura política y territorial que se produjo en el periodo colonial con la intención de “proteger” a las comunidades originarias de Nuestra América. Desde la colonia, se establecieron algunos territorios donde habitaban comunidades para que allí vivieran en tierras comunales bajo la administración de un gobernador que podría ser indígena. En la mayoría de los casos, las tierras no eran productivas y habían sido expropiadas a los indígenas del resguardo. El gobernador se obligaba a administrar y gobernar a las poblaciones, y al mismo tiempo a pagar obligaciones y tributo a la metrópoli.

Esta figura que nace en la colonia es apropiada por el movimiento indígena, que desde el siglo xx, se ha propuesto recuperar los resguardos en que habitaron sus ancestros porque muchos de estos fueron arrebatados por los terratenientes que vinculaban a los indígenas como terrajeros.¹² En algunos casos los resguardos fueron usurpados violentamente sacando a los indígenas de sus territorios y en otros, los hacendados los engañaban para que les firmaran sus títulos de propiedad convirtiéndolos en terrajeros. Quedaban sin tierras y eran contratados por los dueños de hacienda para que las cultivaran durante varios días a la semana a cambio de una parcela en donde vivían y la cual les servía para el sustento familiar. La oposición a la terrajería, fue una de las razones más fuertes por las cuales los indígenas se organizaron a lo largo del siglo xx y que llevaron la emergencia del CRIC.

Precisamente una de las consignas de inicios de los años setenta era: ¡Expropiación de las haciendas que han sido de los resguardos para que se entreguen tituladas y de forma gratuita a las familias indígenas! El CRIC ha luchado desde su origen por la restitución de sus territorios. Para ello han realizado varias acciones: acuden a las vías legales, ante instancias del Estado para demandar la posesión de tierras comprobando que existen títulos de propiedad como lo hizo el líder indígena

12 Quintín Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Bogotá, ONIC, 1987.

Quintín Lame¹³ y lo sigue haciendo el movimiento; Además con dineros comunales compran territorios que consideran ancestrales; y por último realizan acciones directas como la “toma de haciendas” estableciéndose por días e incluso por años hasta tener la posesión del territorio. En estos cincuenta años se han logrado recuperar varios resguardos que estaban en manos de terratenientes, y esta lucha se ha llevado la vida de un sinnúmero de comuneros.

Ahora bien, cuál es la relación entre cabildo y resguardo. Se podría afirmar que en la actualidad el resguardo es el territorio y la tierra delimitada donde se asientan las comunidades indígenas y el cabildo es la organización política que los rige. En general, cada resguardo tiene su cabildo que es dirigido por un gobernador elegido anualmente. La reunión de los cabildos que hacen parte de una zona específica del departamento del Cauca conforman una Asociación de Cabildos Zonales: Tierradentro, centro, norte, nororiente, sur, oriente, occidente, pacífico, bota caucana.¹⁴ El gobernador de cada cabildo participa de la reunión interresguardo para discutir los problemas de sus territorios. Esta constituye la asociación de cabildos zonales que acuden al CRIC, el cual nombra un ejecutivo en un congreso que se realiza aproximadamente cada cuatro años.¹⁵ A pesar de existir un organismo general que cobija a los 115 cabildos, las organizaciones zonales, tienen autonomía, en tanto en el noveno congreso (1993) se aprobó la descentralización del CRIC.

El universo territorial está integrado por los pueblos indígenas presentes en el departamento del Cauca, los cuales tienen

13 Para profundizar en este tema se puede consultar el artículo de María Isabel González Terreros, “Quintín Lame y Dolores Cacuango. Emblemas de la lucha indígena por la tierra en Colombia y Ecuador” en Silvia Soriano (comp) *Espacios en movimiento. Luchas desde la exclusión en América Latina*, CIALC-UNAM, 2013.

14 Cada zona está representada por una o varias organizaciones, Cabildos mayores o Asociaciones como la zona norte que está representada por la ACIN (Asociación de Cabildos Indígenas del Norte).

15 Myriam Amparo Espinosa, *Surgimiento y andar territorial del movimiento Quintín Lame*, Quito, Abya Yala, 1996, p. 20.

autonomías locales pero se reúnen en el orden regional para definir políticas en defensa y garantía de sus derechos históricos, constitucionales, algunos de los cuales están identificados en las declaraciones universales sobre derechos humanos. La reunión de estos pueblos se denomina Congresos Regionales indígenas (...) de igual forma se reúnen para dar operatividad a las decisiones y mandatos de los mencionados Congresos en actividades que se conocen como Juntas Directivas Regionales de Cabildos.¹⁶

El CRIC es una organización autónoma de derecho propio reconocida por el Estado colombiano que rige dentro del territorio ancestral del Departamento del Cauca. Pero a su vez, los cabildos que constituyen al CRIC son gobiernos autónomos de las comunidades que plantean un proyecto de vida para fortalecer las cosmovisiones de los pueblos, defender y controlar el territorio, y consolidar la organización colectiva desde la participación de todos.

Es decir, se trata de ejercer la autonomía desde unos criterios que han sido planteados por las comunidades no por el Estado o por instituciones ajenas a los intereses y sentires de los pueblos indígenas. Desde esta propuesta tanto el CRIC en general como los cabildos en particular, ejercen la autonomía desde el derecho propio al cual nos referiremos más adelante.

Los cabildos están constituidos por personas elegidas en asamblea, al ser designados gobernadores y cabildantes no pierden el vínculo con la comunidad, por el contrario, se pretender que ellos estén en constante diálogo con todos los integrantes para consultar y decidir frente a las situaciones que se presentan continuamente. La asamblea, es la instancia por excelencia, es el espacio en el que las comunidades se reúnen cotidianamente para tratar asuntos que los atañen en el día a día, pero también para conocer y discutir asuntos mayores sobre territorio, educación, salud y justicia, entre otros. Así, la asamblea como práctica de reflexión y discusión, no sólo

16 CRIC, *Sistema educativo propio. Primer documento de trabajo*, 2001, p. 126.

se reúne para designar al gobernador y a los cabildantes, sino para proponer proyectos, discutir medidas y hacer seguimiento a las decisiones que han sido tomadas.

En tal sentido, los cabildos cumplen la función de configurar el proyecto de vida de cada comunidad, abordan y tramitan los problemas más inmediatos como pleitos entre comuneros, hasta litigios por derecho a la tierra. Imparten el derecho propio, están orientando las escuelas de educación indígena, participan a nivel local y regional en los proyectos del CRIC, escuchan, dialogan y consultan a la comunidad, establecen relaciones de apoyo con los mayores que son poseedores de la experiencia y la sabiduría, apoyan la construcción de infraestructura, propuestas de gestión comunitaria como las mingas, viabilizan las decisiones tomadas, entre otros asuntos.

Ahora bien, los cabildos se financian tanto de recursos propios conseguidos de sus estrategias económicas, como de instituciones internacionales que les apoyan y de los recursos asignados por el Estado. Con base en el reconocimiento constitucional, el Estado está obligado a asignar recursos a las comunidades indígenas de acuerdo con la cantidad de población para que ellas puedan proteger su diversidad étnica y cultural como lo afirma la Constitución nacional. De tal forma que el CRIC que es reconocido por el Estado como una institución de derecho propio que representa a las comunidades indígenas del Cauca, recibe los dineros y deciden en qué invertirlos de acuerdo con las demandas propias en su derecho a la autonomía.

Esta forma de organización y delegación del poder permite comprender que gobernar no es asunto de “superdotados” sino de todos los que hacen parte del colectivo. El hecho de que los gobiernos sean rotativos permite entender que un comunero que labora la tierra puede ser gobernador, al igual que un indígena profesional. Desde esta perspectiva, se entiende que quien es el gobernador debe ser una persona humilde y trabajadora, que “no haya desarmonizado la familia, que no tenga problemas con la comunidad y haya demostrado

una conducta ejemplar”.¹⁷ Este aspecto es interesante, porque en las asambleas la comunidad propone a los candidatos que considera cumplen con altos perfiles humanistas para ser gobernantes, y en algunos casos, si una persona se autopropone puede ser descartada por no demostrar su humildad. De manera que no siempre son los mismos que gobiernan, pues quien no demuestre compromiso, honestidad y trabajo es deslegitimado ya que el gobernar es una práctica cotidiana, rotativa, posible y realizable. Así que el ser gobernador del cabildo es una experiencia que viven los comuneros independientemente de su rol en la comunidad, esto permite que no se deifique a ciertas personas como únicas y poderosas por ser capaces de ejercer liderazgo frente a los otros.

En esta práctica rotativa de dirigencia de los cabildos, el gobierno se convierte en un asunto cotidiano llevando a la autoafirmación dentro de proyectos que ellos construyen. En muchos casos la práctica de liderazgo contribuye a subir la autoestima de los indígenas porque el comunero comprende que su trabajo es importante y vital para los suyos y su territorio, además cuando deja de ejercer el cargo puede discutir desde el saber mismo que le dio la experiencia lo que obliga que cada gobernante sea más cuidadoso y tenga la posibilidad de escuchar otros puntos de vista.

En todo caso, aquí vemos unas formas autonómicas de organización y distribución del liderazgo que pasa por la apropiación de elementos políticos y sociales que fueron impuestos por la metrópoli teniendo su origen en el periodo colonial. Pero como bien lo afirma Batalla,¹⁸ en situaciones de dominación colonial, cuando existen relaciones asimétricas de dominación/subordinación, puede existir la posibilidad de apropiar elementos culturales y hacerlos suyos, este es el caso del cabildo y el resguardo que ejercen como elementos de subordinación colonial, y hoy son apropiados, reconfigurados y actualizados por las comunidades para la pervivencia de su cultura.

17 Estos son los criterios necesarios para ser gobernador en los cabildos de Silvia-Cauca.

18 Guillermo Bonfil Batalla, *op. cit.*

Actualización de formas organizativas. Minga, trueque y ley de origen

En medio de los procesos de colonización y desconocimiento ancestral que vivieron las comunidades indígenas a lo largo de cinco siglos, hubo prácticas socioculturales y políticas que estaban ocultas y no desaparecieron. Estas prácticas, en el proceso de la lucha por el reconocimiento y la autonomía, emergieron con la fuerza suficiente para ser practicadas hoy, desde una actualización al mundo contemporáneo. Se trata de prácticas y formas de relacionamiento que han estado presentes en las culturas ancestrales y que se actualizan para fortalecer la identidad colectiva.

En ese sentido, las comunidades indígenas también recurren a repertorios socioculturales y formas de organización propias de la época prehispánica que al igual que el cabildo y el resguardo han sido redefinidos en la perspectiva de la modernidad potencial. La diferencia fundamental, radica en que estas formas de organización y prácticas ancestrales son propias, no apropiadas, es decir fueron configuradas por las mismas comunidades ancestrales ya sea antes de la colonización o después. En este caso particular hablamos de la minga, el derecho propio y el trueque que son anteriores a la colonización y que parecían extintas, pero que hoy hacen parte de la vida cotidiana como ejemplos de resistencia que han sobrevivido a los siglos de colonización, se han actualizado y madurado hasta convertirse en procesos modernos que pugnan frente a la modernidad capitalista que impone una manera única de estar en el mundo. Un caso particular lo constituye la minga que es el retorno al sentido comunitario. El concepto *minga* tiene orígenes prehispánicos en la palabra *minka* que proviene del quechua. En este idioma, la *minka* hace referencia a una tradicional y antigua forma de trabajo colectivo y voluntario que realizaban las comunidades en sus territorios, para beneficio común o para el apoyo de alguno de sus miembros. Quienes lo realizan no reciben ningún pago. Pero si alguien lo solicita queda con la obligación social y moral de retribuir el trabajo

recibido con labores en beneficio de quien le colaboró. Pese a que en algunos casos es para el beneficio de alguien en particular, en el Cauca, casi siempre es un trabajo comunal: arreglar una carretera, cultivar una parcela del resguardo, hacer una comida para todos, participar de una acción colectiva, juntarse para una marcha o reunirse para diseñar una propuesta que se implementará, entre otras. Allí, se propone el día, el lugar de la minga, pero también los preparativos para que llegue a buen término su desarrollo. Por ejemplo, cuando es familiar, quienes invitan empiezan a planear faltando varios días, incluye el guarapo de caña y alistan la comida que puede ser sancocho (sopa andina), el cerdo o la oveja para ofrecer a los mingueros.

No sólo es un trabajo colectivo en beneficio común o comunitario, porque a la vez que contribuye a realizar una obra, se le asigna importancia y sentido profundo a lo comunal por encima del individualismo como rasgo fundamental de la modernidad capitalista. La minga representa todo lo contrario al individualismo, a la competencia y a las prácticas y valores mercantiles. En esencia es una práctica social comunitaria que refuerza el espíritu colectivo al actualizar su vigencia sobre el individuo, de la solidaridad sobre el egoísmo, de la reciprocidad sobre la competencia. Es un acto que implica la fraternidad, la simpatía hacia el otro y el trabajo colectivo a futuro.

Existe en los Andes desde periodos anteriores a la llegada de los españoles por lo cual es considerada como un sistema de trabajo prehispánico. Pero en la actualidad, aunque el concepto minga retoma la esencia, se ha venido ampliando, no sólo para el trabajo colectivo, sino para referirse también a formas de organización y movilización sociopolíticas como las marchas que cumplen con el postulado: realizar un trabajo colectivo para beneficio común. La remuneración entonces es lograr el objetivo y, sobre todo, cobijarse con otros en medio del espíritu comunitario, sentirse parte del colectivo y de sus apuestas.

El mingar o la minga como práctica cultural y colectiva ha generado espacios de encuentros generacionales, posibilita que los adultos participen para lograr el propósito; pero también los mayores que comparten su identidad y saberes; y los

niños y jóvenes quienes van aprendiendo el sentido y desarrollo a la vez que fortalecen su identidad, sus roles y pertenencia. Es un espacio que afianza las relaciones comunes porque todos se van involucrando en los procesos comunitarios a partir de la acción y el diálogo en el que construyen proyectos que les benefician. Precisamente, desde hace algunos años, se viene asumiendo la *minga de resistencia social y comunitaria* para referirse a las acciones de movilización y reivindicación que los indígenas en Colombia realizan a lo largo del país. Por ejemplo, en marcha desde su lugar de origen hasta la vía principal que comunica a la región con el centro del país, o se marcha hasta la capital. La marcha asume esa denominación porque en la “minga de resistencia todos se unen frente a un objetivo y llegan de todas partes de la geografía caucana, con ropa, alimentos, herramientas”.¹⁹ Sin embargo, no es en sí misma una marcha “por el contrario, la marcha es un momento de la minga que pasó por allí, venía de antes y continúa en medio de la agresión, para enfrentarla desde los desafíos de las crisis y la resistencia”.²⁰ Al llegar a las ciudades centrales como Bogotá, muestra su gran potencial colectivo porque vive en escenarios diferentes a los que tradicionalmente existe, y amplía su colectivo, porque ya no son solamente los indígenas quienes participan, sino que grupos y sujetos sociales entran a solidarizarse, fraternizar y aprender. Porque como ellos mismo dicen: “La minga es una fiesta, una oportunidad para compartir, intercambiar, consolidar lazos comunitarios, tejer sociedad”.²¹

La potencialidad reside en la actualización y maduración misma de la minga como un accionar de resistencia política rebelde y de oposición frente a los valores capitalistas. Se le da un lugar fundamental al espíritu comunitario que es potenciador de valores como la solidaridad, la reciprocidad, la armonía, la unidad, la autonomía, entre otros, que a la vez son valores, criterios que hacen parte de los planes de vida del CRIC.

19 Luz Edith Cometa, “Mujeres cuentan de su minga de resistencia indígena” en revista *Semana*, Colombia, 2008.

20 Manuel Rozental, “¿Qué palabra camina la minga?”, en revista *Deslinde*, núm. 45, 2009 [en línea].

21 Rozental, *op. cit.*

Otro caso particular de prácticas ancestrales que se mantienen, es el trueque que es un antiguo sistema de reciprocidad de las comunidades ancestrales del continente que “tomaron” el territorio a su favor para intercambiar productos. Este sistema de intercambio, pese a la arremetida mercantil en los territorios, se ha mantenido, aunque con dificultades. Hace unas décadas era un sistema vivo y dinámico en el que participaban poblaciones indígenas que producían alimentos de acuerdo con el piso térmico en el que vivían. Algunas poblaciones que se ubicaban en clima frío, donde se produce cebolla, queso, leche y tubérculos como la papa, llevaban sus productos para intercambiar con las comunidades que vivían en climas medios en donde se cultivaba café, plátano, frutas, entre otros. Libio Palechor, líder yanacona, recuerda,

El trueque en los pueblos yanaconas era muy bonito, porque los sábados era el día de mercado en la sierra que es clima caliente. Los viernes bajaba la gente de Guachicono y Río Blanco con todos los productos de clima frío, bajaban al mercado, a la sierra. Entonces lo viernes que bajaban los compañeros indígenas [...] no llegaban al pueblo, ellos se quedaban en las veredas cercanas [...] llegaban con la cebolla, las papas, el queso o la leche, los frijoles y se las dejaban a los compañeros, a nosotros, porque yo viví también la experiencia, y cuando subían, nosotros les guardábamos, los plátanos, las yucas, las naranjas, lo que había. Ese era un trueque dinámico, vivo, era todos los viernes, sábados, domingo.²²

Las comunidades aprovechaban que se ubicaban a lo largo de la cordillera que se caracteriza por una gran diversidad de ecosistemas y por ende de productos alimenticios. Sus cultivos y productos, como el queso y la leche, eran intercambiados por otros y así se proveían de alimentos para la semana. Este sistema fue perdiendo la magnitud que tenía debido a la llegada de productos que no se conseguían y que comenzaron a llegar, además la construcción de carreteras, que a su vez traían un

22 Entrevista a Libio Palechor. Indígena yanacona perteneciente al CRIC, realizada por Alcira Aguilera y María Isabel González, Popayán, Colombia, 28 de mayo de 2012.

mercado a gran escala, que proveía mayor cantidad y variedad de productos, generó que este proceso se mantuviera, pero en espacios más locales y casi que vecinales.

El trueque, en la actualidad sigue estando presente, pero se hace de manera particular con los vecinos y es concebido como un intercambio ancestral que se utiliza en algunas comunidades indígenas, y que hoy en día es muy poco practicado. Pero, desde el CRIC en su proceso de actualización y maduración de las practicas ancestrales, se reivindica como una forma de resistencia económica que pretende ser una alternativa de distribución de la producción. Ello se debe a que, en los territorios indígenas se está tratando de recuperar y se han venido impulsando procesos y acciones puntuales que resignifican esta economía aprovechando la diversidad de pisos térmicos que posee el departamento del Cauca y la variedad de alimentos que producen las comunidades. Es un proceso en recuperación. “Lo que hecho en estos tiempos, son ejercicios de buscar un día e ir [a intercambiar productos en las comunidades]. Nos vamos a reunir, y los de frío traen para acá y nosotros también, y se intercambia. Eso es funcional, ayuda mucho, es una cosa bonita”.²³

El proyecto de trueque y en general la soberanía alimentaria se está revitalizando y la intención es lograr vincularlo con los planes de vida para alcanzar su consolidación y por ende fortalecer la autonomía. De hecho, ya algunas comunidades plantean en su proyecto de vida el trueque como forma de resistencia a la economía capitalista, al igual que algunos proyectos de educación propia hablan del trueque pedagógico. Por ejemplo, los yanaconas plantean una experiencia de soberanía alimentaria basada en el *thul*, “la subsistencia ha dependido de la chagra donde conviven las plantas alimenticias, con las plantas medicinales, las de control biológico y las ornamentales, complementado con los animales domésticos, la caza y la pesca, lo cual nos coloca en función de recuperación de algunas prácticas tradicionales y la adopción de tecnologías que ayuden a mejorar la producción sin detrimento de los ciclos

23 *Ibid.*

biológicos y del ecosistema en su conjunto”.²⁴ Este es uno de los ejemplos, del cultivo de múltiples productos en un mismo espacio, porque el monocultivo se había impuesto y desplazando al *thul*, la “huerta” en donde algunas comunidades cultivan variedad de productos para su subsistencia.

El trueque además de estar animado por el intercambio que permite una soberanía alimentaria, está atravesado por un espíritu comunal de reciprocidad y lo motiva la idea de “salirse” de la lógica mercantil apostándole a proyectos más autosuficientes. Este retorno al intercambio directo de productos, es el intento y el deseo de “alejarse” de la ganancia, de acumulación y de lucro en el que han estado subsumidas las comunidades, y que ha contribuido al desconocimiento de formas de vida colectivas. En esta lucha y en esta apuesta política y económica de actualizar y de recuperar este sistema de intercambio, se configura la posibilidad de articular el espíritu comunal con la soberanía alimentaria y la autonomía de los pueblos.

Hasta aquí hemos retomado dos prácticas: la minga que se reconfiguró y es parte de toda la organización indígena, y el trueque que esta en proceso de actualización. El último ejemplo que queremos traer es el de la ley de origen que se puede entender como la actualización de la justicia indígena.

En Colombia las comunidades indígenas tienen derecho a sus usos y costumbres, incluida la impartición de justicia en sus territorios. De tal manera que, si un comunero comete un delito, el cabildo decide qué hacer con él de acuerdo con la cosmovisión que está orientada por el saber propio. Es cierto, que la Constitución política avaló el derecho propio en 1991, pero no lo ejercen desde ese año, sino que lo han venido haciendo desde tiempos inmemoriales en que invocan a las creencias espirituales y a los usos y costumbres como principios normativos centrales.

El derecho propio o el derecho mayor, como lo denominan, no sólo se basan en la aplicación de justicia, sino que es la práctica viva de la cosmovisión, de la organización propia y de

24 CRIC, 2007, *op. cit.*, p. 30.

la vigencia del territorio ancestral. Desde hace algún tiempo se vienen implementando algunos criterios de derecho mayor a través de los cabildos, el más amplio a nuestro modo de ver, es la armonización de la comunidad porque quien comete una falta está desarmonizado y requiere de un “remedio” que le ayude. La idea es que no vuelva a caer en los caminos equivocados donde se encontraba y se logre armonizar. Éste también responde a los planes de vida de las comunidades de acuerdo con su cosmovisión, imparten justicia. Por ello, no se generalizan a todas las comunidades que hacen parte del CRIC. En algunos lugares, la infidelidad y el chisme son faltas porque logran desarmonizar tanto a las familias como a la comunidad, mientras que en la mayoría no lo son. También existen agravios como el asesinato, el hurto, la violación y la corrupción. Pero no siempre son sancionadas con el mismo remedio, ni con la misma intensidad, frente a una misma falta una comunidad puede considerar la medicina tradicional o el fuele. Es decir, no existe una relación directa entre la falta y el remedio, ello depende de la investigación que haga el cabildo.

La idea de la sanción es moral, y en muchos casos, pública, porque la persona está desarmonizando a la familia y la comunidad. Pese a ello, existe una problemática frente al derecho propio porque en el ejercicio mismo, las comunidades se han encontrado frente a múltiples dificultades que les sirven de experiencia para mejorar su sistema de justicia ancestral. En algunos casos los cabildos consideran conveniente castigar la falta con base en la justicia ordinaria (privarlo de la libertad por una cantidad de años en cárceles tradicionales). Esta situación se ha convertido en un problema porque se juzga con parámetros que no son propios, se envía a un sistema perverso que daña, al tiempo que la comunidad va perdiendo derecho propio y desconociendo la cosmovisión. Con base en las dificultades que se les han presentado, hay quienes realizan la propuesta de “creación de una granja de armonización” que no sea un espacio para encerrar como castigo de una falta e impedirle su desarrollo físico y espiritual, sino, aprovechar todas sus capacidades para el beneficio de la familia y la comuni-

dad porque puede producir alimentos que ayudarán a sostener a los suyos.²⁵

Desde hace algunos años, el CRIC ha venido investigando acerca del derecho propio para lograr establecer qué es lo propio y qué es ajeno en las prácticas de castigo o remedio ancestral. La idea es revisar que de todo ello ayuda a la armonía de las comunidades. Así se indaga con los mayores y con la comunidad en general, si los remedios que se practican son propios y son formas de armonizar el territorio, o si son remedios ajenos que se han mantenido desde la colonia y no contribuyen a la armonía, porque “es necesario entender y conocer nuestro origen, si tenemos en cuenta esto sería necesario comprender la forma como hoy estamos aplicando la justicia propia sobre la cual aún tenemos vacíos que ponen en duda nuestra capacidad para ejercer la justicia y con ello nuestra autonomía”.²⁶

Frente a las problemáticas en torno al derecho propio y a la necesidad de investigar sobre el asunto, la organización planteó la necesidad de crear un programa profesional que forme a los indígenas en derecho propio en la Universidad Autónoma Intercultural Indígena. La idea es actualizar el marco general de “ley de origen” consultando especialmente a los mayores, a los médicos tradicionales y en general a la comunidad con la intención que este conocimiento contribuya a diseñar el programa y que quienes se formen en él fortalezcan el derecho propio.

En la actualidad, la minga, el derecho propio y el trueque son propuestas vivas que dan sentido a la organización, y sobre todo contribuyen a su tenacidad.

Configuración de formas organizativas

En el proceso autonómico también se encuentran algunas formas de organización que las comunidades han venido re-

²⁵ *Ibid*, CRIC, 2007.

²⁶ *Ibid*, CRIC, p. 61.

creando y que ponen en práctica para realizar sus propósitos sociales o políticos. Aquí se trata del desarrollo de la plena autonomía, en la cual las organizaciones junto con sus comunidades deciden recrear procesos propios para fortalecer sus proyectos.

En líneas anteriores hemos mencionado el plan de vida de las comunidades que más que una mención a su vida, es un proyecto colectivo propio que cuenta con una historia reciente. Según Román este fue inspirado por “el sacerdote católico nasa Álvaro Ulcue Chocue, asesinado por terratenientes en complicidad con la Policía, el 10 de noviembre de 1984 en el municipio de Santander de Quilichao, Cauca”.²⁷ Por ello más que un proceso de larga y mediana duración como es el caso de los cabildos y los resguardos, este cuenta con una historia corta, pese a lo cual se ha convertido en fundamental en la propuesta comunitaria del CRIC. Desde los años ochenta, los pueblos indígenas del Cauca vienen proponiéndolo en contra del plan de desarrollo que el Estado colombiano proclama. Este responde a la necesidad de las comunidades de proponer un proyecto social, cultural, político y económico que esté acorde con los postulados del CRIC, pero que a la vez, identifique a las comunidades zonales que lo realizan.

Los planes de vida para nosotros son el camino fundamental de resistencia milenaria que nos permite pervivir como pueblos indígenas. Establecen directrices políticas sobre el que hacer económico, social, político y cultural. El plan de vida es un proceso en permanente construcción y reflexión colectiva. No es acabado, lo cual permite que sea evaluado, ajustado y retroalimentado constantemente.²⁸

Por eso responden a la diversidad cultural de las mismas comunidades indígenas, a su cosmovisión como principio de identidad y al territorio como parte fundamental para la vida. De tal forma que no existe un solo plan de vida, porque a la

²⁷ Román, 2009, *op. cit.*, p. 10.

²⁸ *Op cit.* CRIC, 2011, p. 47.

vez que se han conformado varias zonas, el Cauca está constituido por múltiples comunidades indígenas (nasa, yanacona, inga, guambiana) quienes hacen parte de las asociaciones zonales o de los cabildos que plantean sus planes de vida desde la diversidad y la unificación. He aquí otra de las características de los planes de vida, porque a pesar de que no hay un sólo plan de vida, si existe una unificación de criterios frente a ellos,

Reciprocidad: Dar y recibir de forma mutua entre todos; *Comunitariedad*: Sentirse parte orgánica de la comunidad; *Solidaridad*: Con cada hermano, familia y comunidad; *Armonía y Equilibrio*: Con la madre naturaleza; *Equidad*: No tomar más de lo debido; *Unidad*: En la diversidad; *Tierra*: En la cual podamos desarrollar nuestras culturas en armonía con la naturaleza; *Cultura*: Para ejercer nuestros usos y costumbres de acuerdo a la cosmovisión de cada pueblo; *Autonomía*: Porque no es posible hacer un Plan de Vida de manera autónoma con un pensamiento ajeno.²⁹

Los cabildos deben liderar acciones para concretar los planes de vida que están orientados por la unidad a través de unos criterios comunales que les permite articular las luchas, fortalecer solidaridades, permitir la autonomía de las comunidades, armonizar a sus familias y a la organización, lo mismo que respetar la madre tierra y luchar por ella. Es decir, están orientados al fortalecimiento de lo propio y de la diferencia cultural, pero al mismo tiempo, por la autonomía de los pueblos indígenas y de todo aquello que los compone. Un ejemplo interesante, es la referencia que hace un líder indígena a los planes de vida cuando está hablando del modelo yanakona de educación propia, a lo largo de una entrevista menciona reiteradamente los planes de vida como horizonte, como presente y como parte de su memoria:

El proceso [educativo] debe responder a los lineamientos del *plan de vida*, a las expectativas, necesidades, problemas y aspiraciones planteadas en el *plan de vida* o si no, no sería contextualizada... La construcción de nodos temáticos que respondan

29 CRIC, *Plan de vida regional de los pueblos*, Colombia, CRIC, 2007, p. 24.

a las necesidades del *plan de vida* del pueblo... Lo primero que hicimos en la caracterización fue hacer un reconocimiento del *plan de vida*, este tiene más o menos 20 años de ser trabajado... La definición de los núcleos problemáticos con relación al *plan de vida*... La educación y la investigación son ejes transversales para el *plan de vida*.³⁰

Los planes de vida son el pasado, el presente y el futuro para delinear los proyectos de los pueblos, son el contexto, son la necesidad, son el objetivo, etc. Han sido fundamentales para la configuración y el fortalecimiento de la organización indígena, porque al tiempo que posibilitan la autonomía de los múltiples pueblos, han logrado la unificación y articulación de las comunidades y sus proyectos. Para Jesús Chávez “los comuneros no se pueden olvidar que ellos hacen parte del proceso organizativo. Todos los comuneros deben tener claro que los proyectos de vida deben llevar a la unidad”.³¹

En la actualidad, los planes de vida, al decir del consejero mayor Chávez Yondapiz contribuyen a la convivencia armónica entre las comunidades, las familias y entre estas con el territorio y con los demás sectores sociales. Pero además de ello, deben garantizar la vida de las comunidades indígenas y de aquellos con quienes se comparte el territorio. Por ello, contribuyen a la defensa y ampliación del territorio junto con todos los elementos que este contiene (agua, animales, comunidad, etc.). Esta y su ampliación es la garantía para que los pueblos indios y otros pueblos, puedan vivir, porque todos necesitan de la tierra y el agua.

Los mayores han dicho que el proyecto de vida se ha ido construyendo a partir de lo que vive y lo que siente para satisfacer hacía la vida misma, o sea para llenar unos vacíos o necesidades

30 Intervención de Giovany Chávez en la reunión entre el grupo de Educación Popular de ASOINCA y el grupo de educación propia del pueblo yanakuna. Popayán (Colombia), 24 de marzo de 2017.

31 Jesús Javier Chávez Yondapiz fue designado consejero mayor para los años 2011-2012. Sus afirmaciones con respecto a los planes de vida fueron realizadas en una entrevista que le realizaron el 21 de mayo de 2012 en la emisora del CRIC “Wexa Kiwi”.

que se tienen y los otros aspectos que se tienen que ir fortaleciendo, y dentro de eso la más sentida y la más vista ha sido tener primero el territorio, porque un indígena sin territorio no hay nada. Mientras está, hay vida, hay cultura, porque estamos sembrando la vida en la parte espiritual y en la parte material.³²

Garantizan la posibilidad de mantener la identidad cultural que permite diferenciar a los pueblos indígenas de otro, e incluso diferenciarse entre los mismos indígenas. Esa diversidad, a decir de Chávez, “es la que nos permite construir en medio de la unidad en el territorio y a nivel nacional”. Deben garantizar el ejercicio y la consolidación de ser pueblo y territorios autónomos que es un sueño de los mayores y de las comunidades en la actualidad.

A modo de conclusión

Las comunidades indígenas del sur occidente de Colombia, son un ejemplo de cómo se pueden generar respuestas y propuestas de vida frente al modelo occidental que se ha impuesto a lo largo del mundo. Nos muestran derroteros de vida actualizando y reinventando prácticas sociales, culturales, políticas y económicas, que se suponían perdidas, diezmadas o simplemente aniquiladas. Por eso, no se puede hablar de pérdida de prácticas culturales, sino, como propone Bonfil Batalla, de apropiación o reconfiguración al decir de Bartolomé, porque ellas se van modelando con el tiempo de acuerdo con la historia misma.

Lo interesante aquí, es que estas prácticas socioculturales como la minga, el trueque, los planes de vida o la reconfiguración de los cabildos y los resguardos, se mantienen en la memoria de los pueblos para reconstruir mundos posibles en medio de la muerte, éstas han contribuido a mantener vivo el espíritu ancestral, a establecer vínculos con el pasado aportando a la auto-denominación y autonomía de los pueblos. Esto

³² CRIC, 2011, *op. cit.*, p. 47.

es importante, porque hasta hace algunas décadas se preveía la destrucción no sólo de las culturas ancestrales, sino de su población, y en la actualidad está ocurriendo lo contrario. En los últimos censos, por lo menos en la región andina, se muestra un crecimiento lento, pero constate de la población indígena.

Estas prácticas, son autónomas en la medida que las comunidades deciden sobre ellas, algunas apropiándolas y dotándolas de sentido para que respondan simbólica y materialmente a su contextos, situaciones y necesidades; otras permanecen actualizándolas, ampliándolas a otros sectores sociales más allá de los resguardos, permitiendo mostrar la fuerza de su modernidad potencial, otras están emergiendo de la memoria que se ha tratado de borrar, pero que continua viva como la huella indeleble del paso por los territorios.

Precisamente, mostramos que el movimiento indígena del Cauca ha venido apropiando, actualizando y configurando formas de organización social que les permiten fortalecer la autonomía que están construyendo como proyecto político, lo cual los convierte en referencia y alternativa a las formas de vida que no sólo impone el mercado sino la guerra.

Para ello, dimos cuenta del proyecto que han venido construyendo, en aras de reconocer esas “otras” formas de organización porque para las comunidades no se trata sólo de reivindicaciones sobre lo político, lo económico, lo cultural y lo social, sino de sostener su propia vida, aquella que está atravesada por un proyecto comunitario que se quiere compartir con los otros. Sus luchas plantean y propenden por el mundo justo, que han estado construyendo desde hace décadas.

Fuentes consultadas

Bibliografía

- Bartolomé Miguel. *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo xx, México, 2008.
- Bolaños, Graciela; Libia Tattay y Avelina Pancho. *Acceso de los pueblos indígenas a la educación posecundaria y vocacional. Informe Colombia*, BID, 2006.
- Bondía García, David y Manuel Ramiro Muñoz, *Victimas invisibles, conflicto armado y resistencia civil en Colombia*, España, Huygens Ed., 2009.
- Bonfil Batalla, Guillermo. “Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural”, *Revista Mexicana de Ciencias políticas y sociales*, vol. 27, núm. 103, 1981.
- Burguete, Cal y Mayor Araceli. “La autonomía indígena: la poliseimia de un concepto. A modo de prólogo”, en Pavel López Flores y Luciana García Guerreiro, *Movimientos indígenas y autonomía en América Latina. Escenarios de disputa y horizontes de posibilidad*, Argentina, CLACSO, 2018.
- Chávez Giovany (intervención) Reunión entre el grupo de Educación Popular de ASOINCA y el grupo de educación propia del pueblo yanakuna. Popayán, Colombia, 24 de marzo de 2017.
- Chávez Yondapiz Jesús Javier. Entrevista realizada el 21 de mayo de 2012 en la emisora del CRIC “Wexa Kiwi”, 2012.
- Cometa, Luz Edith “Mujeres cuentan de su minga de resistencia indígena”, en revista *Semana*, Colombia, octubre. 2008.
- CRIC, *Sistema educativo propio*, primer documento de trabajo. CRIC, 2011.
- *Caminando la palabra*, CRIC, Popayán, 2011.
- *Plan de vida regional de los pueblos*, CRIC, Colombia, 2007.
- *Estructura política del CRIC*, [consultado en febrero de 2020] <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/consejeria/estructura-politica-del-cric/>.
- DANE, *Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica*, Colombia, DANE, 2007, [consultado el 4 de septiembre de 2010] en http://www.dane.gov.co/daneweb_V09/.
- Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, El Equilibrista, 1997.
- *Siete aproximaciones a Walter Benjamín*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2010.

- Espinosa, Myriam Amparo, *Surgimiento y andar territorial del movimiento Quintín Lame*, Quito, Abya Yala, 1996.
- González Díaz, Marcos. “Asesinatos de indígenas en Colombia: ‘Es un genocidio’, 6 claves para entender los crímenes en el Cauca”, BBC, 14 de noviembre de 2019.
- González Terreros, María Isabel. “Quintín Lame y Dolores Cacuan-go. Emblemas de la lucha indígena por la tierra en Colombia y Ecuador” en Soriano, Silvia (comp) *Espacios en movimiento. Luchas desde la exclusión en América Latina*, CIALC-UNAM, 2013.
- “Educación en movimientos indígenas: historias, conflictos y propuestas”, UNAM, México, 2015.
- Lame, Quintín, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Bogotá, ONIC, 1987.
- Mayorga Fernando “El cabildo: institución vertebradora de la vida municipal”, en revista *Credencial Historia*, núm. 147, marzo de 2002.
- Palechor Libio. Indígena yanacona perteneciente al CRIC. Entrevista realizada por Alcira Aguilera y María Isabel González, Popayán, Colombia. 28 de mayo de 2012.
- Román Muñoz, Myriam “Resistencia civil: Los indígenas como nuevos sujetos políticos”, en David Bondía y Manuel Ramiro Muñoz, *Victimas invisibles, conflicto armado y resistencia civil en Colombia*. España, Huygens Editorial. 2009.
- Rozental, Manuel. “¿Qué palabra camina la minga?”, en *Revista Deslinde*, núm. 45. En: www.deslinde.org.co. 2009.

Para cerrar

El modo cristiano de vida —vivir en el mundo sin ser del mundo— podía negar la relevancia de las distinciones terrenas entre seres humanos a fin de afirmar la igualdad última de destino.

Hannah Arendt,
Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental

El impacto de las políticas indigenistas emanadas desde los Estados cruza por los capítulos del libro. Es uno de los ejes que nos convoca en este proyecto colectivo y se muestra en un trabajo sistemático y serio sobre el particular que ofrece nuevas miradas sobre un tema que se podría considerar de sobra tocado. Sin embargo, la forma de abordarlo desde este espacio, demuestra que disciplinas diversas siempre tienen algo que decir y añadir a partir de discusiones conjuntas que nos abren el horizonte. Por ello no se encuentra reñido analizar desde la literatura o la antropología, la economía o la historia, la ciencia política y la sociología ese devenir de los pueblos indígenas sobre lo cual reflexionamos, lidiamos, discrepamos y sacamos conclusiones. Asimismo incorporamos nuevas categorías para viejos problemas y novedosas propuestas a añejos tópicos.

El sentido de pertenencia, el pasado y el presente en movilizaciones sociales que transitan de reclamos a propuestas. Los imaginarios contruidos e impuestos, las exclusiones desde los libros de texto oficiales hasta ciertos acuerdos de paz. Los planteamientos electorales y las posibilidades de participación que pasan por múltiples formas de representación. Lo propio y lo ajeno, la nación y la comunidad, la tradición y la modernidad, las acciones colectivas frente a un extractivismo en ascenso con respuestas concretas y propositivas. La fragmentación impulsada desde diversos frentes y el tejido comunitario como expresión manifiesta, latente, persistente.

Las múltiples identidades, la pluralidad de pensamiento para tocar los temas. Nuevos y viejos valores, lo propio y lo común, las manifestaciones de la modernidad, en fin, una *zona de*

contacto que valoramos como propia de una universidad que nos permite amplias posibilidades de expresión y disidencia, con respeto y sentido crítico. La política pública indigenista es una herramienta para una comprensión de los procesos actuales ya que no escapa a esa exclusión social del espacio retratada en la falta de infraestructura y un supuesto aislamiento que tampoco elude los marcos normativos. Lo político, lo agrario, lo educativo, las miradas representativas ajenas y propias, tópicos que se entrecruzan para desmitificar algunas ideas extendidas que nos conducen a descubrir dinámicas poco apreciadas con diversificación de actores y escenarios novedosos articulados con racionalidades diversas y materializadas en largas resistencias

Varios son los aportes que se reflexionan en estos textos, que insistimos, quedan abiertos a nuevos entrecruzamientos y debates. Y aunque las posturas son muestra de la diversidad que caracteriza nuestra vida universitaria, no sobra retejer esos hilos que nos convocan y que cuestionan, entre otras posturas, la mitificación del indio, sin importar si esta procede del indigenismo o de cualquier otro espacio. También es fundamental reiterar que el deterioro ambiental debe ser parte del vocabulario de todos los pobladores del planeta. La lucha por los derechos humanos en contextos tan violentos muestra matices que mucho dependen de la geopolítica y del entrecruce de intereses propios y ajenos. Una pedagogía crítica como detracción a los estereotipos. Abrir brechas a la dominación que se expresa en prácticas tan antiguas como refuncionalizadas. Se dice en uno de los capítulos, en voz de una indígena “ya no hay miedo” y para comprenderlo, hemos recorrido un amplio trecho de historias, episodios y lugares.

No queda sino cerrar estas páginas con la invitación para continuar diálogos creativos y propositivos, con un agradecimiento a quienes mes con mes leímos algún texto y lo comentamos, presentamos nuestras ideas y las defendimos o las fuimos modificando frente a argumentos sólidos e innovadores. Esta experiencia del encuentro con debate, enriquece, sin dudar, este libro que es reflejo de un trabajo conjunto.

Sobre autoras y autores

Silvia Soriano Hernández

Mexicana, doctora en estudios latinoamericanos por la UNAM, pertenece al SNI en el nivel 2. Publicaciones más recientes: libros como autora, *El sentido de la disidencia. Indígenas y democracia en Ecuador*; como editora *Guatemala en la memoria. Espacios en movimiento. Luchas desde la exclusión en América Latina*. Artículos: “La huella de los ausentes. Desaparición forzada en Guatemala”, “Espacios de emancipación, propuestas indígenas desde Ecuador”, “Entre la creatividad y el mandato político: indígenas y democracia” y “El derecho a la palabra. Oralidad y testimonio en América Latina”. Capítulos de libro, “Diversidad étnica en una sociedad de castas”, “El correlato en la narración: mujeres y luchas sociales” “Abrir un espacio para el debate: diversidad, exclusión y género” y “La lucha por la tierra de mujeres indígenas en Ecuador y Guatemala, dos caminos y un espacio de representación”. Investigadora visitante en la Faculty of Education and International Studies, Oslo University College. Distinguida con la “Cátedra de estudios mexicanos” otorgada por la Université de Toulouse en el año 2013. Reconocimiento Sor Juana Inés de la Cruz 2017 otorgado por la UNAM. Ponente, conferencista y participante en congresos nacionales e internacionales. Investigadora del CIALC así como profesora del posgrado en estudios latinoamericanos de la UNAM. Líneas de investigación: movimientos sociales, cuestión indígena, perspectiva de género y memoria y testimonio en las luchas sociales en Latinoamérica. Correo electrónico: ssoriano@UNAM.mx

Isabel de la Rosa Quiñones

Maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM y Licenciada en Sociología por la UAM-A. Actualmente se desempeña como funcionaria del Servicio Profesional Electoral Nacional del INE, en el cargo de Vocal de Organización Electoral adscrita a la Junta Local Ejecutiva en el estado de San Luis

Potosí. Los temas de investigación en los que se especializa son: Teoría de los movimientos sociales; Actores y movimientos sociales en América Latina; Actores sociales y cultura política, y Movimientos Indígenas en América Latina. A la fecha ha publicado los artículos “De la simulación a la tolerancia relativa”; “Movilizaciones indígenas, identidades y alianzas: el caso ecuatoriano”; “Movimientos indígenas y derechos humanos en América Latina”; “¿Qué es el zapatismo? La construcción de un imaginario rebelde (1994-2001)”; “Discursos, organización y liderazgos: rasgos comunes en la diversidad. Notas sobre los movimientos indígenas en Latinoamérica”, divulgados en revistas de la Universidad del Valle de Atemajac, la UNAM, la UAM y la Editorial Anthropos. En el 2009 su tesis de maestría fue reconocida con el primer lugar del III Concurso de Tesis sobre América Latina y el Caribe organizado por el CIALC-UNAM, por lo cual fue publicada bajo el título *Movimientos indígenas contemporáneos en Ecuador y México*, coeditada por Ediciones Eón y la UNAM. Correo electrónico: correodeisabel@hotmail.com

Viviana Díaz Arroyo

Doctora en Ciencias Antropológicas por la UAM-Iztapalapa, maestra en Antropología Social por el IIA-UNAM y licenciada en Estudios Latinoamericanos por la FFyL-UNAM. Temas de interés: antropología política, territorio y territorialidades, violencias, autonomía, autogestión y economía solidaria en América Latina. Correo electrónico: vivianadiazarroyo@gmail.com

Fernando García

Antropólogo, estudios de Maestría en la Universidad Iberoamericana. Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Nacional General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social, Buenos Aires. Profesor investigador del Programa Antropología de FLACSO, Sede Ecuador. Profesor investigador del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Campos de interés: antropología política, diversidad cultural y étnica, interculturalidad, identidad

y movimientos sociales y antropología jurídica. Ha realizado investigaciones en México y Ecuador y ejercido la docencia en universidades de Perú, Bolivia, México y España. Sus publicaciones más recientes son: “Los comerciantes indígenas de productos básicos de la ciudad de Guayaquil: ¿una nueva burguesía indígena?”, en Horbath, Jorge Enrique y María Amalia Gracia (coords), *Indígenas en las ciudades de las Américas. Condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica*, Buenos Aires, CLACSO y Miño y Dávila Editores, pp. 423-442, 2019; “La construcción de políticas interculturales en los gobiernos provinciales: el caso de Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Morona Santiago”, en Ramón, Galo (coord), *Territorio, identidad e interculturalidad*. Quito: Editorial Abya-Yala/ CONGOPE/Incidencia Pública, pp. 125-138, 2019; “Ethnicity, Gender, and Oil in the Ecuadorian Amazon”, en revista *Latin American Perspectives*, vol. 46, núm. 2, pp. 182-198.

Anelí Villa Avendaño

Historiadora y doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Coordinadora del grupo de investigación Memorias y corporeidad rumbo a procesos emancipatorios, adscrito a la UACM. Investigadora feminista y consultora independiente. Integrante de la Red de investigadoras e investigadores adjuntos al Departamento Ecuménico de Investigaciones de Costa Rica (DEI). Actualmente forma parte del proyecto PAPIIT IG400419, “Del indigenismo al indianismo: Estados nacionales y políticas interculturales en América Latina”. Ha sido docente e impartido talleres en diversas universidades y organizaciones sociales, fue coordinadora de la licenciatura Cultura, Lengua y Memoria en la UNISUR, en el estado de Guerrero. Entre sus publicaciones destaca el artículo “El testimonio en la reconstrucción histórica de la guerra contrainsurgente de Guatemala desde la perspectiva de la esperanza” en Silvia Soriano Hernández (coord) *Guatemala en la memoria*, CIALC-UNAM. Así como distintos artículos publicados en revistas mexicanas y centroamericanas. Sus principales líneas de investigación son Memoria histórica; Conflicto y posconflicto en Guatemala.

la; procesos de transición en América Latina; Lucha y resistencia de los pueblos originarios; Victimización; Teología de la liberación e Historia contemporánea de las mujeres. Correo electrónico: lavidaesunviajeenparacaidas@hotmail.com

Daniel Díaz Juárez

Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública por la UNAM. Maestro en Estudios Latinoamericanos (UNAM). Participante en el proyecto PAPIIT Del indigenismo al indianismo. Estados nacionales y políticas interculturales en América Latina. Realizó una estancia de investigación en Ecuador.

Begoña Pulido Herráez

Doctora en letras latinoamericanas por la UNAM, docente en los posgrados en estudios latinoamericanos y en letras, investigadora en el CIALC-UNAM. Miembro del SNI. Autora de los libros, *Carlos Fuentes, imaginación y memoria*, *Poéticas de la novela histórica contemporánea: El general en su laberinto*, *La campaña* y *El mundo alucinante*, y *El Boletín Titikaka y la vanguardia andina*. Sus líneas de investigación giran en torno a las relaciones entre historia y literatura (en particular novela histórica de los siglos XIX y XX), memoria y literatura, indigenismo literario. Algunas de sus últimas publicaciones: “Alfonso Reyes y la literatura mexicana en la *Revue de l’Amérique Latine* (1922-1932)”, *Literatura Mexicana*, vol. 31, núm. 1, enero-junio 2020, pp. 67-98; “Indigenismos e indigenismo literario en el *Boletín Titikaka* (1926-1930)”, *Revista de Historia de América*, núm. 158, enero-junio 2020, pp. 223-249; “Entre el *Inquisidor de México* y *El Diablo en México*: lecturas de la ciudad”, en *Ligera de equipaje: itinerarios de la novela corta en México*, editores Gustavo Jiménez Aguirre y Verónica Hernández Landa Valencia, IIF-UNAM, 2019, pp. 195-208.

Miguel Lisbona Guillén

Investigador Titular “C” del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR), de la UNAM. Licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Barcelona (especialidades en Historia Moderna y Antropo-

logía Cultural). Maestro y doctor en Ciencias Antropológicas por la UAM-I. Miembro del SNI desde el año 1998 (actualmente nivel 3). Recibió el Premio fray Bernardino de Sahagún del INAH a la mejor investigación (México, 2006) por el libro en coautoría *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, utopías y realidades* (2005). Ha publicado más de 90 artículos y capítulos de libro, y es autor, coautor y coordinador de 13 libros. El más reciente de autoría propia: *Disciplinar cuerpos, normalizar ciudadanos. Ensayos sobre la deportivización de Chiapas tras la Revolución mexicana* (2020); y coordinado con Patricia de los Santos Chandomí el titulado *Clamar en el verde desierto. Mujeres en la historia contemporánea del sureste de México* (2017). Correo electrónico: mlisbona@UNAM.mx

Gabriel Ascencio Franco

Investigador titular adscrito al CIMSUR-UNAM, Reconocido con el premio fray Bernardino de Sahagún 1990 a la mejor investigación en antropología social con el trabajo “Los mercaderes de la carne. Economía y relaciones personales en el mercado capitalista”; miembro del SNI en el nivel I y profesor y tutor de la maestría en Antropología de la UNAM en la sede del CIMSUR. Licenciado en Sociología (1985) por la Universidad de Guadalajara, maestro en Antropología Social (1990) por El Colegio de Michoacán y doctor en Antropología (2007) por la UNAM. Autor de *Los mercaderes de la carne. Economía y relaciones personales en el mercado capitalista*, publicado por El Colegio de Michoacán y el Instituto Chiapaneco de Cultura en 1992; *Testimonio ranchero. La visión de un notable*, publicado por el CONECULTA de Chiapas el año 2006; *Regularización de la propiedad en la comunidad lacandona: cuento de nunca acabar*, editado por la UNICACH el año 2008; *Los rancheros de Chiapas durante el siglo XX. El mito de la oligarquía latifundista*, *Las revistas de ciencias sociales en Chiapas: 1985-2010*, *Diversidad cultural y patriotismo en los libros escolares de Centroamérica* y *Catálogo de artículos socioantropológicos sobre Chiapas y Centroamérica*, publicados por la UNAM en 2009, 2012 y 2016 respectivamente. Coautor de *Lacandonia al filo del agua*, editado por el FCE en 1996 y de *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nue-*

vos, publicado por Plaza y Valdés y la UNICACH en el año 1999 y reeditado por el FCE en 2002. Coordinador de los libros *La antropología en Centroamérica. Reflexiones y perspectivas*, coeditado por la UNICACH, la UNICH y la UNAM en el año 2010 y, de *Teoría y práctica de la educación intercultural en Chiapas*, publicado por la UNAM en el año 2013.

Alfredo Rajo Serventich

Maestro y doctor en Estudios Latinoamericanos y licenciado en Historia por la UNAM. Realizó una estancia posdoctoral en 2007 en la ENAH. Autor de *Emilio Castelar en México. Su influencia en la opinión pública mexicana a través de El Monitor Republicano*, (2007), UACM; *Democracia bárbara; apuntes para una ideología de exclusiones*, UIIM, Michoacán, 2011. Autor de diversos artículos de investigación. Líneas de investigación actuales: Epistemología, teoría y método de la historia intercultural, Educación popular, intercultural y vinculación comunitaria. Anteriores: Ideología y prensa escrita en América Latina en los siglos XIX y XX; Movimientos sociales, siglos XIX y XX; Movimientos sociales y educación intercultural. He sido profesor en la UNAM, ENAH, ITESM, COLPOS, UIC. Profesor colaborador del Máster en Antropología de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca. Actualmente profesor investigador de tiempo completo, categoría “C” en la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán (UIIM), donde desarrolla los siguientes proyectos de investigación: Los movimientos indígenas y populares ante la prensa escrita, La cuestión indígena y los partidos políticos en Michoacán. Coordinador de la carrera en Gestión Comunitaria y Gobiernos Locales en la UIIM (2008-2010). Coordinador de Programas Académicos, Investigación y Vinculación de la UIIM (2010-2012). Coordinador del área de Comunicación Intercultural (2015 a la fecha). Profesor invitado del Doctorado en Historia de la Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo. Profesor invitado del doctorado en Educación Superior del Colegio de Posgrado de la Ciudad de México (COLPOS). Conferencista invitado en la Universidad de Salamanca (USAL), España, desde 2015. Jurado de tesis doctorales en la USAL, desde 2015. Coordinador operativo del Convenio UIIM-USAL, a partir de 2017.

Coordinador general del Comité organizador del Primer Simposio Internacional sobre Interculturalidad, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, promovido por la UHM y la USAL, en el 2017

María Isabel González Terreros

Es docente e investigadora de la UPN de Colombia a la cual ha estado vinculada por más de 15 años. Es doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, magister en Enseñanza de la Historia y licenciada en Ciencias Sociales por la UPN. Sus intereses académicos y sociales giran en torno a la educación y los movimientos sociales, educación intercultural y la historia. Desde esta perspectiva ha realizado varias investigaciones que se condensan en algunos libros tanto en coautoría como en autoría, entre ellas se encuentran: *Historia reciente e historia desde abajo. Tendencias actuales de la educación en ciencias sociales*, 2019 (coautora); *Educación en movimientos indígenas: historias, conflictos y propuestas*, 2015 (autora); *Reinventando la comunidad y la política: formación de subjetividades, sentidos de comunidad y alternativas políticas en procesos organizativos locales*, 2015 (coautora); “Investigar subjetividades y formación de sujetos en y con organizaciones y movimientos sociales”, en *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos*, 2014 (coautora). Fue una de las ganadoras de la mejor tesis de doctorado en estudios latinoamericanos de la UNAM, y del concurso de investigación en “Políticas públicas, y ciudadanía” del Programa de Becas CLACSO-Asdi de promoción de la investigación social para investigadores de América Latina y el Caribe 2009-2010; además de la mención meritoria de su tesis de doctorado. Entre sus investigaciones más recientes se encuentran “Construyendo memoria colectiva de la UPN. Tres propuestas de formación en educación comunitaria, apoyada por el Centro de Investigaciones de la UPN”; lideró los proyectos: “Experiencias pedagógicas para tramitar el conflicto en contextos de guerra. Propuestas desde los sindicatos magisteriales” y coordinadora “Formación de subjetividades, sentidos de comunidad y alternativas políticas en procesos organizativos locales” UPN-CIUP. Correo electrónico: migonzalez@pedagogica.edu.co

Siglas y acrónimos

AC	Acción Católica
ACG	Asociación Cívica Guerrerense
ACNR	Asociación Cívica Nacional Revolucionaria
ACNUR	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados
AHE	Archivo Histórico del Estado
AHSEP	Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública
APMI	Asamblea del Pueblo Maya
Ardigua	Asociación de Refugiados Dispersos de Guatemala
ASC	Asamblea de la Sociedad Civil
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
Canaco-Servytur	Cámara Nacional de Comercio, Servicios y Turismo
CCI	Centro Coordinador Indigenista
CCPP	Comisiones Permanentes
CDHM	Centro de Derechos Humanos de la Montaña
CEDAW	Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer
CERJ	Consejo de Comunidades Étnicas de Runujel Junam
COCIHP	Coordinadora de Organizaciones Campesinas e Indígenas de la Huasteca Potosina
Conaie	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
Conasupo	Compañía Nacional de Subsistencias Populares
Conavigua	Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala
Condeg	Consejo Nacional de Desplazados
Conic	Coordinadora Nacional Indígena y Campesina
Coparmex	Confederación Patronal de la República Mexicana
Copmagua	Coordinación de Organizaciones del Pueblo Maya en Guatemala Saqb'ichil
CRIC	Consejo Regional Indígena del Cauca
CTAL	Confederación de Trabajadores de América Latina
CTM	Confederación de Trabajadores de México
CUC	Comité de Unidad Campesina
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
EGP	Ejército Guerrillero de los Pobres

ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
FAR	Fuerzas Armadas Revolucionarias
FEI	Federación Ecuatoriana de Indios
FMI	Fondo Monetario Internacional
FCG	Fondo Fernando Castañón Gamboa
GGM	Grupo Guatemalteco de Mujeres
IEAG	Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía
IIE	Instituto Indigenista Ecuatoriano
INE	Instituto Nacional Electoral
INI	Instituto Nacional Indigenista
LOPPE	Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales
MRP-Ixim	Movimiento Revolucionario Popular
OIT	Organización Internacional del Trabajo
OMS	Organizaciones de Movimientos Sociales
ONG	Organismos No Gubernamentales
ORPA	Organización del Pueblo en Armas
PAIR	Programa de Aprovechamiento Integral de los Recursos
PC	Partido Comunista
PCE	Partido Comunista del Ecuador
PDLP	Partido de los Pobres
Pemex	Petróleos Mexicanos
PES	Partido Encuentro Social
Procampo	Programa de Apoyos Directos al Campo
Prodepine	Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador
Progresa	Programa de Educación Salud y Alimentación
Pronasol	Programa Nacional de Solidaridad
PT	Partido del Trabajo
Sedena	Secretaría de la Defensa Nacional
SEP	Secretaría de Educación Pública
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca

Índice temático

- Actividad física: 213, 215-217, 229, 232-233, 237.
Actores políticos: 116, 121.
Actores sociales: 9, 79, 92, 104, 121, 129, 336.
Aguirre Beltrán, Gonzalo: 82, 89, 103-104, 109, 117-119, 130, 287.
Alianza Mexicana Contra el Fracking: 44, 57, 67.
Amauta: 191-194, 196, 205-206, 211-212.
Asamblea: 36, 58, 64, 84-85, 87, 112, 116, 122-124, 130, 150, 152, 315, 317, 342.
Autonomía: 4, 9, 53, 71, 97, 100, 114, 142, 148, 151, 155, 157, 165, 187, 295, 303, 305, 307-308, 310, 312, 314-316, 318, 320, 322-323, 325-331.
Boletín Titikaka: 191, 204, 338.
Buen vivir: 124-126.
Cabildo: 15, 58, 137, 303, 305-306, 308-312, 314-318, 323-324, 326-327, 329, 332.
Caciquismo: 3, 69, 77-78, 104.
Capitalismo: 78, 91, 126, 161, 163-164, 166, 169-173, 175, 177, 180-182, 184-185, 187, 288, 296, 305-306, 308-309.
Caso, Antonio: 113.
Chiapas: 31, 33, 78, 104, 116, 137, 147, 160, 213-216, 219, 223-236, 239-241, 338-340.
Clase social: 161, 257.
Comunidades indígenas: 9, 39, 45, 50, 52-54, 56, 119, 143, 228, 272, 286, 289, 297, 303-304, 306-307, 309, 311, 314, 316, 318, 322-323, 326-329.
Comunismo: 90, 94, 98, 144.
Derecho mayor: 307-308, 323-324.
Dialogismo: 4, 191, 206.
Dominación política: 164, 177, 180-181, 184.
Educación física: 213, 216-217, 223, 225-226, 235, 237, 239.
El Salvador: 249, 267-268.
Elecciones: 16, 44-45, 58, 60-62, 64-65, 67.
Extractivismo: 43, 54, 58, 64, 102, 333.
Fracking: 43-45, 54-58, 60-61, 63-65, 67-68.
Gamaliel Churata (Arturo Peralta): 4, 191-197, 199, 202, 204-207, 209-211.
Gamio, Manuel: 109, 113, 115, 228.

- Gamonal: 4, 73, 191-193, 196-206, 209-211.
- Guatemala: 3, 27, 34, 36, 41, 108, 122, 131, 133, 135-137, 139-140, 142-144, 146-152, 154-156, 159, 160, 249, 253, 268-274, 279-281, 304, 335, 337, 342.
- Guerrero: 3, 69-70, 72, 77, 79-80, 82, 86, 90, 97-99, 101, 103, 104, 337.
- Guerrilla: 25, 90, 139, 142, 144-145, 152, 160, 306-307.
- Hacienda: 24, 30, 196-198, 202-203, 307, 311, 313-314.
- Historia: 4, 13, 18, 22, 32-34, 41, 45, 50, 118, 123, 134-136, 138, 161-162, 164, 180, 196, 211, 213-217, 219, 222, 231, 237, 239-243, 247, 249-250, 253, 256, 258, 261-262, 264-265, 267, 272-273, 278, 283-286, 288-292, 294-299, 301-302, 304, 308-309, 326, 329, 332-334, 343, 338-342.
- Honduras: 249, 253, 262, 264, 268.
- Huastecos: 46, 50, 66.
- Identidad: 10, 13-14, 28, 37, 49, 79, 95, 133, 152-154, 162-163, 171, 174-176, 179, 182, 207, 221, 239, 247, 249-253, 264, 266, 267, 269-273, 275-276, 278, 283, 285, 287, 293, 297, 301, 305, 309, 318-320, 326, 329, 333, 336-337.
- Imaginario: 3, 8, 10, 13, 283, 289, 294-297, 299, 333.
- Indigenismo: 4, 7, 14, 19, 21, 32, 35-36, 38, 40-42, 82, 89, 107, 114-116, 118, 121, 130, 191-192, 194, 196, 199, 204, 210-212, 223, 237, 240, 247, 251, 283, 284, 286-291, 293, 296, 300, 301, 334, 337-338.
- Indigenismo culturalista: 114-116.
- Indigenismo marxista: 110-112.
- Interculturalidad: 4, 9-10, 245, 251, 269-270, 274, 278, 283, 285, 289, 297, 301, 336-337, 341.
- Intermediación política: 3, 69-70, 72-76, 79, 90, 96, 99-103.
- Jaramillo Alvarado, Pio: 112-114, 118, 131.
- Justicia indígena: 125, 127, 323.
- Luchas indígenas: 9, 140, 160-165, 167-168, 172-176, 178, 182-183, 253.
- Mariátegui, José Carlos: 35, 41, 110, 131, 184-186, 192-194, 205-206, 212, 296.
- Marxismo: 9, 110, 144, 161, 168-170, 176-177, 181, 185.
- Mestizaje: 4, 39, 109, 117, 117, 189, 207, 220-222, 241, 250, 254, 257, 261, 268, 290, 292, 304.
- Minga: 303, 305, 308-309, 316, 318-320, 323, 325, 329, 331-332.
- Misión Andina: 117-118.
- Movimientos etnopolíticos: 3, 9, 161, 165, 167, 187.
- Multiculturalismo neoliberal: 122, 128-129.
- Nacionalidades indígenas: 3, 37, 107, 110-111, 120-121, 172, 342.

- Nahuas: 50, 52-53, 67, 69, 80-81.
- Neoliberal: 53-54, 66, 96, 122, 126, 128-129, 168, 173-174.
- Nicaragua: 249, 253, 257, 259, 261, 268.
- Normalización: 218, 237.
- Nuevos movimientos sociales: 161, 165, 170, 178, 186.
- Oenegización: 3, 69, 154.
- Pames: 46, 50.
- Panamá: 249-250, 253-255, 268, 279-281.
- Pensamiento: 4, 36-38, 108-112, 114-115, 131, 141-143, 159-160, 266, 270, 283-284, 287, 289, 291-293, 296-297, 300, 305, 308, 313, 327, 332-333, 346.
- Perú: 27-29, 31, 35-36, 108, 110, 115-117, 184, 192-195, 210-211, 304, 337.
- Plan de vida: 303, 326-328, 331.
- Posmarxismo: 169.
- Proceso histórico: 18, 171, 182, 185, 305.
- Pueblos indígenas: 19, 27-28, 41-42, 51, 53, 62, 67, 100, 107-109, 114, 121, 123-124, 129-130, 138-140, 146, 153, 157, 160, 162-164, 174, 179-181, 184-186, 253, 272, 286, 296, 303, 305, 308, 314-315, 326-327, 329, 331, 333, 343.
- Puno: 196, 202.
- Racismo: 4, 8, 10, 27, 32, 37-38, 108, 137, 145, 218-219, 222, 241-242, 245, 247, 253, 255, 265, 273.
- Raza: 109, 214, 217, 219-221, 225, 233, 240-243, 254-255, 260-262, 265, 273-274, 277, 292, 294, 300.
- Realismo: 34, 191, 193-194, 200, 203, 210.
- Reforma energética: 56, 67.
- Regeneración: 199, 213, 215, 217-218, 220, 223, 228-229, 232, 241-242.
- Relaciones sociales políticas: 161, 163, 165, 171, 181.
- Relativismo cultural: 108.
- Resguardo: 303, 305, 308-314, 317-319, 326, 329-330.
- Revolución mexicana: 52, 71, 109, 213-216, 220-221, 227-228, 230, 234, 238, 239, 241, 294, 296, 302, 339.
- Sáenz, Moisés: 113, 131, 302.
- Téenek: 46, 50.
- Tempestad en los Andes: 196, 202, 212.
- Tojirras: 4, 191-192, 202, 204-206, 209-211.
- Trabajo de campo: 108-109, 115, 118, 131.
- Trueque: 303, 305, 308, 318, 321-323, 325, 329.
- Vanguardia: 153, 191-192, 194, 196, 205, 210-211, 218, 232-233, 234-237, 289, 301, 338.

*Imágenes, representaciones y movilizaciones indígenas
en Latinoamérica* editado por el CIALC-UNAM
y Quadrivium editores, se terminó de
imprimir en octubre de 2021 en
la Ciudad de México. El tira-
je consta de 500 ejemplares,
Interiores: papel bond de
75 g. Portada: sulfatada
de 12 pts. Se usó en
la composición el
tipo Garamond
12 y 9 pts.,
Impreso
en off-
set.

9 1766079 897062



9 1766073 1052269



Quadrivium
EDITORES



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

CIALC

Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe