

Silvia Soriano Hernández
(coordinadora)

ESPACIOS EN MOVIMIENTO

Luchas desde la exclusión en América Latina

POLÍTICA, ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

ESPACIOS EN MOVIMIENTO
LUCHAS DESDE LA EXCLUSIÓN
EN AMÉRICA LATINA

COLECCIÓN
POLÍTICA, ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

18

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

ESPACIOS EN MOVIMIENTO
LUCHAS DESDE LA EXCLUSIÓN
EN AMÉRICA LATINA

Silvia Soriano Hernández
(coordinadora)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2013

Espacios en movimiento luchas desde la exclusión en América Latina / Silvia Soriano (coordinadora). -- Primera edición.
216 páginas. -- (Colección política, economía y sociedad en América Latina y el Caribe ; 18)
"Coloquio La invención de fronteras: propuestas desde la diversidad en el mes de noviembre del año 2011" -- Introducción.
ISBN 978-607-02-4561-9
1. Marginación social -- América Latina -- Congresos. 2. Minorías -- América Latina -- Congresos. 3. Resistencia civil -- América Latina -- Congresos. I. Soriano Hernández, Silvia, 1957- , editor de la compilación. II. Serie.
HN110.5.M264 2013

Diseño de portada: D.G. Irma Martínez Hidalgo.
En la portada: *Espacios de color*, acuarela, Vania Ramírez Soriano.

Primera edición: septiembre de 2013
Fecha de edición: 1 de septiembre de 2013

D. R. © 2013 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C. P. 04510
México, D.F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8° piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Correo electrónico: cialc@unam.mx
<http://cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3582-4 (Colección)
ISBN: 978-607-02-4561-9 (Obra)

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

Impreso y hecho en México

*Para Josefina Hernández y Agustín Soriano
Porque no necesito justificarlo*

ÍNDICE

CLAVES ACTUALES DESDE LA DIVERSIDAD	13
ABRIR ESPACIOS PARA EL DEBATE: DIVERSIDAD, EXCLUSIÓN Y GÉNERO	
<i>Silvia Soriano Hernández</i>	21
Por la senda de la diversidad.	21
La organización política como espacio de reconocimiento.	27
La desigualdad de género como espacio poco reconocido.	31
El feminismo como una propuesta más de liberación . .	41
CARTOGRAFÍAS DE LA RESISTENCIA EN LA EXPERIENCIA DE LOS NÁAYERITE EN MÉXICO Y LOS OTAVALO EN ECUADOR	
<i>Ma. Iracema Gavilán Galicia</i>	45
Resistencia cultural	48
La espacialidad como proceso social y cultural	52
Una definición de cultura para la espacialidad latinoamericana	57
Cartografías de la resistencia en las experiencias comunitarias: náayerite y kichwa-otavalo.	64

LENGUAJES DE UNA NUEVA REVOLUCIÓN. LENGUAS INDÍGENAS DE CHIAPAS Y SUS CONCEPCIONES DE LA POLÍTICA	
<i>Alfonso Hernández Gómez</i>	83
Introducción.	83
<i>Madre Tierra</i> : la vida, la sociedad y la cultura	87
Conceptos de filosofía política indígena.	97
Conclusiones	105
QUINTÍN LAME Y DOLORES CACUANGO. EMBLEMAS DE LA LUCHA INDÍGENA POR LA TIERRA EN COLOMBIA Y ECUADOR	
<i>María Isabel González Terreros</i>	109
El sistema de hacienda	110
La lucha de Quintín Lame	117
La Lucha de Dolores Cacuango.	125
Las vidas en paralelo. A manera de conclusiones.	133
EXPERIENCIAS DE DEFENSA DE LOS TERRITORIOS INDÍGENAS EN BOLIVIA Y PERÚ	
<i>Lucila Polo Herrera</i>	143
Introducción.	143
Tierra y territorio	143
El ayllu en Bolivia: la persistencia de lo comunitario	150
El movimiento por la reconstitución del ayllu	156
Las venas abiertas del Perú: la explotación minera y petrolera durante la década de los noventa.	160
El resurgimiento de lo comunitario: Los movimientos indígenas en Perú	169
PROCESOS DE REDEFINICIÓN TERRITORIAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS. CONFLICTO ENTRE EL PUEBLO MAPUCHE Y LA INDUSTRIA FORESTAL EN CHILE	
<i>Patricia Viera Bravo</i>	175
Territorio y pueblos originarios.	176
El territorio mapuche a lo largo de la historia	185

El Estado de Chile y las empresas forestales en territorio mapuche	194
La criminalización de las demandas mapuche	204
Sobre los autores	215
Índice temático	217

CLAVES ACTUALES DESDE LA DIVERSIDAD

Silvia Soriano Hernández

Una multitud de condicionantes determinaron el nacimiento de esta publicación. El punto de partida que debe ser señalado es que surge como producto de un colectivo interesado en temas afines, sensible a la convocatoria de integrarse en un seminario permanente de discusión y análisis. A partir del año 2010, nos reunimos cada mes con una serie de inquietudes y de ejes simétricos con la intención de repensar muchas de las ideas que habíamos construido en nuestro desarrollo individual, logrando que el conjunto de las inquietudes se fusionara en un proyecto común. El cruce de los caminos fue inevitable, así como también el acercamiento intelectual que experimentamos, y a partir de allí estructuramos temas, lecturas, propuestas, debates y discusiones que si bien hicieron de este espacio común un ámbito propio de la academia, también se rebasó sus fronteras, pues al integrar la militancia individual de los participantes y los aportes políticos de ciertas organizaciones populares a nuestro grupo, éste se fue enriqueciendo con la teoría, la praxis y los debates acalorados en el marco de una región en constante movimiento, plena de acontecimientos donde la diversidad brota en cada escena.

Propuestas de intelectuales latinoamericanos y europeos enriquecieron nuestras perspectivas. Tanto a partir de sus lecturas como de intercambios directos, así sucedió, por ejemplo, con Luis Tapia (boliviano) y Pablo Dávalos (ecuatoriano), de quienes leímos textos polémicos y con quienes conversamos personalmente sobre la región andina, ampliando nuestros horizontes sobre los derechos colectivos, la democracia, la ciudadanía, las luchas indígenas y las propuestas desde sus propias organizaciones políticas. Sin pretender agotar aquí los temas considerados, resaltaremos algunas de las inquietudes de nuestro seminario:

- Los diversos frentes contra el colonialismo, el liberalismo y el capitalismo en su fase pos-neoliberal.
- La riqueza de mirar ideas interculturales a partir de una base histórica y política de desigualdad y, por tanto, de exclusión.
- Revisamos la crítica al derecho natural y retomamos como núcleo de reflexión la ubicuidad del miedo y el derecho a la resistencia y a la rebelión.
- El derecho a tener derechos atravesó todas nuestras inquietudes para penetrar en el pensamiento sostenido por muchas comunidades indígenas por una educación propia, sin perder de vista la añeja demanda por la tierra y el territorio, atravesada por el símbolo de la autonomía.
- La ética política y lo que significa ser latinoamericano desde una filosofía de las víctimas.
- La democracia electoral enfrentada a la toma de decisiones por consenso, tan alejada de nuestras realidades y tan digna de valorar, así como el reconocimiento del otro.

Surgió entonces con las lecturas la crítica a la colonización del pensamiento. Contemplamos la pluralidad de culturas y

su ligazón con el poder; recapitulamos sobre la cultura como parte integrante del proceso de reproducción social, el intercambio entre lo humano y lo natural, lo material y lo espiritual. Entre muchos temas más.

Para finalizar el segundo año decidimos presentar nuestros avances individuales que, sobra decirlo, tenían la marca de las discusiones que impulsamos mes con mes. Fue así que convocamos a un coloquio que llevó por nombre: “La invención de fronteras: propuestas desde la diversidad”, que se desarrolló en la ciudad universitaria de nuestra máxima casa de estudios durante dos días, en el mes de noviembre del año 2011. La idea de las fronteras, aunque sea el referente inmediato, no se relaciona con las delimitaciones geográficas sino con los límites culturales que la sociedad ha ido creando a partir de ciertas diferencias innegables, que se han convertido en obstáculo para una convivencia sin conflicto de la diversidad. A partir de ese coloquio realizamos la selección de los mejores trabajos para darle forma a este libro. Presentar públicamente una primera versión de lo que ahora se encuentra en papel, exponer y debatir, nos condujo a enriquecer sustancialmente dicha primera versión, sometida al escrutinio colectivo. Y es después de múltiples reuniones, comentarios, acuerdos y desacuerdos, que le damos forma al presente volumen, que lleva por título: *Espacios en movimiento. Luchas desde la exclusión en América Latina*.

Partimos de considerar a la exclusión como una característica de las sociedades actuales. Unas más, otras menos, pero a un gran número de personas se le margina en las naciones latinoamericanas. Basta una mirada crítica para percibir las desigualdades imperantes en el mundo moderno: las clasistas (de sobra conocidas), las étnicas y las de género son las más evidentes. Estas diferencias han creado fronteras entre los grupos difíciles de cruzar, y posibilitan que se formen tipos de guetos desde los cuales se mira con desconfianza al diferente. El derecho a la diferencia implica que los miembros de las minorías sean reconocidos como pertenecientes al colectivo, con una partici-

pación plena en la vida política, económica y cultural de sus propios países. La idea sería que con sus propuestas enriquezcan un proyecto de nación diverso y plural.

Consideramos también que el desafío que enfrenta América Latina en cuanto a la pobreza y la desigualdad social va muy de la mano de la violencia en sus diversas manifestaciones. La sistemática negación de culturas diferentes en la búsqueda de una unidad construida sobre bases ficticias, ha llevado a despreciar a quienes no satisfacen ciertos cánones estereotipados de ideal humano: éste es otro de los grandes retos: el reconocimiento de la diversidad cultural. Para adentrarnos en ésta es menester pensar en las características étnicas y sus manifestaciones culturales, lo cual nos condujo a reflexionar en la posibilidad de que se conozcan y respeten ciertas prácticas, valores, instituciones, saberes y conductas propias de los diversos grupos sociales. Elegimos una de las fronteras excluyentes para mirarla sincrónicamente a partir de las propias inquietudes de cada cual. Los grupos indígenas de la región latinoamericana se nos presentaron como la oportunidad y la posibilidad de integrar ciertos ejes comunes: las movilizaciones sociales, el género, las cartografías de resistencia, la lucha social, los lenguajes creativos, los conflictos por el territorio, las subjetividades, los valores ancestrales, la definición y redefinición en las trayectorias históricas, sociales, políticas, etcétera.

Contemplamos así algunas de las experiencias de grupos indígenas para hacer escuchar su voz, para demandar un reconocimiento a su cultura y a las prácticas que les definen. Las comunidades, a partir de sus organizaciones y sus luchas, han abierto espacios que permiten vislumbrar un escenario nuevo donde sus demandas sean escuchadas. Pero al interior de estas organizaciones la división entre hombres y mujeres es también un aspecto diferenciador que no sin dificultad se afronta. Mirar a las comunidades como un todo homogéneo ha conducido a errores conceptuales: al perder de vista la cuestión de género como una pluralidad más, sin concederle la importancia que

merece, el resultado es un planteamiento parcial del fenómeno a estudiar. Si pensamos en la multiplicidad de voces disidentes que brotan incluso al seno de las mismas organizaciones, se nos esboza a la diversidad, a la identidad y a las propuestas organizativas en el marco del reconocimiento. Es por ello que el primer texto “Abrir un espacio para el debate: diversidad, exclusión y género” nos remite a la cuestión del género como una zona ideológica poco reconocida en las organizaciones políticas mixtas y a la importancia de repensar esta complejidad.

En las “Cartografías de la resistencia en la experiencia de los náayerite en México y los otavalo en Ecuador” se esbozan las imbricaciones de la cultura, el poder y las resistencias que acontecen en la vida cotidiana de dos pueblos ancestrales: los náayerite, del occidente mexicano y los kichwa-otavalo de los andes septentrionales del Ecuador. La materialización geográfica de estas relaciones en los espacios inmediatos sean domésticos, locales y/o regionales son muestra de la vinculación profunda de los comuneros con las fuentes de agua, los cerros, las plantas y otras entidades cuyos ciclos de vida y de renovación cósmica definen los rumbos, momentos y lugares de la resistencia. A partir de las aportaciones de Henri Lefebvre y de Michel Foucault, Iracema Gavilán analiza la espacialidad del poder y de la resistencia cultural. Desde esta mirada particular de la geografía cultural, el proceso de producción del espacio se aborda dinámico, vivo y en tensión. En su interior se conjugan simultáneamente el poder y la resistencia cultural cuyas prácticas, relaciones, instituciones e ideologías se imponen y son contestadas a la vez que las comunidades, en tanto formas sociales y en tanto construcciones espaciales, se reinventan.

El tercer capítulo, escrito por Alfonso Hernández, analiza conceptos de filosofía política presentes en los pueblos indígenas, para comprender sus procesos de liberación. El autor explora las concepciones políticas de los pueblos indígenas de Chiapas, concentrándose en las lenguas tzotzil y tojolabal. A través del estudio de los idiomas de estos pueblos originarios

delinea las concepciones propias de la política que forman parte de sus pensamientos, analizando la cosmovisión indígena y sus propias formas de ver el mundo en relación a los conceptos presentes en sus ideas y sus prácticas políticas. Este texto es un aporte sobre los usos del lenguaje que se relacionan con las concepciones de la sociedad, la cultura y la política en los pueblos indígenas. Es también una interpretación de los idiomas desde una perspectiva filosófica para comprender nuevas ideas que guíen la política y la cultura desde una forma distinta de percibir la realidad, presente en el lenguaje.

Por su parte Isabel González, en el capítulo cuarto titulado “Quintín Lame y Dolores Cacuangó. Emblemas de la lucha indígena por la tierra en Colombia y Ecuador” presenta la historia de dos indígenas que fueron contemporáneos no sólo en el tiempo de vida sino también en sus luchas como indígenas con causas comunes: por la tierra, la educación, el trato justo, en dos palabras, sus derechos: Dolores Cacuangó (1881-1971) líder kichwa de la sierra ecuatoriana y Manuel Quintín Lame (1883-1967) indígena nasa del sur occidente de Colombia. Los dos son personajes de gran importancia para la lucha de los pueblos indígenas en sus respectivos países, ya que sus trayectorias han sido retomadas como símbolo de los movimientos actuales y durante su vida se dedicaron decididamente a combatir el sistema de hacienda impuesto siglos atrás durante la colonia. La idea central del texto es que los dos líderes, que vivieron en contextos diferentes, contribuyeron a fracturar el sistema de hacienda que ejerció como frontera étnica porque separaba a la “civilización” de lo ancestral, a la posesión de la desposesión, a la “razón” de la “ignorancia”. Para ello, la autora aborda de manera comparativa las vidas de Dolores y de Quintín, analizando qué fue lo convergente en éstas y, a la vez, lo diferente frente a las de los otros indígenas, para comprender qué les permitió comenzar a fisurar el sistema de hacienda y, por ende, la frontera étnica.

La defensa de los territorios ha sido el motor central de la lucha de los pueblos indígenas, como podremos apreciar en los dos últimos capítulos. El territorio es un espacio para la sobrevivencia colectiva pero también donde se desarrollan relaciones de parentesco, sociales y políticas, así como formas de organización, y el lugar en el que los pueblos han construido su identidad, su cosmovisión, su historia y su cultura, según detalla Lucila Polo en el capítulo quinto. Para la autora, los movimientos por su defensa y recuperación tienen continuidad con las históricas luchas agrarias pero han trascendido ese marco para ubicar la demanda en un proyecto político más amplio. En las últimas décadas, lo territorial ha sido resignificado por los propios movimientos indígenas, pues éstos ven en la recuperación de sus territorios originarios, o de los que ocupan y utilizan, una disputa por el poder e incluso la oportunidad de construcción de sociedades y civilizaciones alternativas al capitalismo en su fase actual. Desde esta perspectiva, Polo analiza los casos de los movimientos en Bolivia por la reconstitución del ayllu y el movimiento indígena de la selva amazónica peruana.

En el capítulo sexto “Procesos de redefinición territorial de los pueblos originarios. Conflicto entre el pueblo mapuche y la industria forestal en Chile” Patricia Viera analiza, a partir del caso particular del pueblo mapuche, la lucha ininterrumpida que han librado cientos de pueblos originarios por recuperar la posesión y el control de sus territorios ancestrales, en el marco del nuevo ciclo reivindicativo en América Latina. A partir de la contextualización histórica del denominado “conflicto mapuche”, la autora explica los principales factores que lo conforman, como el crecimiento exponencial del sector forestal, proyectado por el Estado de Chile. Los numerosos costos ambientales, económicos y sociales de la expansión de los predios de monocultivos en reemplazo del bosque nativo, han sido padecidos por comunidades mapuche que habitan en reducciones aledañas. Por medio de la experiencia local, hace un

recorrido a través de las últimas décadas de movilizaciones de las comunidades afectadas: de las expectativas en la recuperación de la democracia, a la decepción; de la desesperación por la precariedad, a la radicalización del movimiento mapuche; de las tomas de terreno, a la criminalización y al encarcelamiento.

Por lo expuesto en la presente introducción y por lo que se presenta a continuación, podemos afirmar que este libro se constituye en un aporte a los debates actuales sobre la diversidad, la exclusión y la pertenencia, al profundizar en variadas experiencias latinoamericanas desde diversas disciplinas.

ABRIR ESPACIOS PARA EL DEBATE: DIVERSIDAD, EXCLUSIÓN Y GÉNERO

Silvia Soriano Hernández

Y lo que había adelante y lo que había también alrededor: la parentela crítica: asimismo hacia atrás: desde la infancia: la educación severa y pues ni modo, ¡cuántas supersticiones hechas ley!

DANIEL SADA, *El aprovechado*

POR LA SENDA DE LA DIVERSIDAD

La diversidad en nuestras sociedades es comparable a un mosaico de formas y colores múltiples e imprecisos. Hacer una clasificación que logre encuadrar a cada una de las facetas identitarias que caracterizan a los seres humanos, no sólo pensando en lo cualitativo sino también en lo cuantitativo, resulta difícil. Desde la biológica hasta la cultural, la complejidad es tal que los cruces de las disciplinas son necesarios para llegar a algunas aproximaciones que nos permitan comprender este proceso multidimensional.

Aunada a la diversidad, la desigualdad es otra de las características de nuestros tiempos. Este es un aspecto central para comprender que la diversidad, históricamente, no se vive sin

conflicto. No es extraño que signos como el color de piel, la preferencia sexual, la edad o el sexo, por mencionar los más evidentes, se configuren como excluyentes si no responden al patrón preponderante, establecido como el deber ser. El racismo y el sexismo son dos tópicos que, aunque se cuestionen en muchas sociedades, siguen manifestándose y dejando una huella profunda y duradera en el sentir de la población en su conjunto, y forman parte del paisaje de exclusión que caracteriza a grandes segmentos de la población.

Entre las desigualdades que privan en nuestras sociedades, la de clase ha sido analizada desde hace muchas décadas por corrientes filosóficas, políticas e ideológicas. A partir de éstas, han florecido debates y se han ido encontrando propuestas para combatirla. Incluso, durante mucho tiempo se afirmó que la clase obrera era la llamada a terminar con la explotación que representa una sociedad clasista. Los años, los procesos, las experiencias y las luchas han visto brotar nuevas propuestas teóricas, metodológicas y epistemológicas que han generado versiones encontradas, que sin desechar a la anterior, han abierto cauces creativos para abreviar en el conocimiento. El proceso por el cual se llega a interpelar que las diferencias no deben significar menosprecio, ha sido largo y variado. En todo caso, aunque se llegue a cuestionar o a condenar la pobreza, los mecanismos instrumentados y los lugares desde donde se toman las decisiones económicas manifiestan no sólo que su combate no es una prioridad, sino que es un aspecto al que se le puede conferir poca importancia dado que forma parte de una estrategia política del sometimiento.¹

¹ Resulta pertinente retomar una cita del reciente trabajo de Pablo Dávalos, *La democracia disciplinaria y el proyecto posneoliberal para América Latina*, Quito, CODEU, 2011 donde reflexiona, entre muchas otras cuestiones, sobre la pobreza: “De la misma manera, el discurso de la lucha en contra de la pobreza del Banco Mundial y que, de hecho, es su mascarón de proa, releva de esta dinámica de construcción de los discursos de poder. Nadie

La exclusión étnica también cuenta con una larga tradición. El racismo se consolidó como doctrina imperante en los países colonizados, las poblaciones locales no sólo vivieron la invasión de sus territorios, sino que fueron reducidas a las diferentes, las incompletas, las que no logaron asemejarse al conquistador. Desde el color de la piel, pasando por el idioma o la religión, las diferencias de los conquistados fueron reducidas por los conquistadores a lo inferior, lo que debía olvidarse, perderse, dejarse de lado. Los diversos movimientos independentistas de África y América Latina, una vez que hubieron triunfado, no pusieron el énfasis necesario para desterrar el lastre de la desigualdad racial. Los colonizadores ingleses en

está en contra de luchar en contra de la pobreza, y el hecho de que el Banco Mundial la utilice como su blasón otorga a esta institución una legitimidad digna de la mejor causa. Gracias a que el Banco Mundial dice estar en lucha contra la pobreza adquiere patente de corso para involucrarse en las políticas públicas de casi todos los países del mundo y, por esa vía, abrir el espacio político necesario para la privatización del Estado, la disciplinización de las sociedades y la desterritorialización de ese mismo Estado. La lucha contra la pobreza es un discurso utilizado de manera recurrente y que hace que los mismos funcionarios y tecnócratas del Banco Mundial se crean portadores de un *ethos* casi como los templarios de la Edad Media.”

“Pero lo que no se dice es que la pobreza es inherente al mismo desarrollo del capitalismo y que los proyectos que financia el Banco Mundial no solo que provocan más pobreza sino que apelan a la violencia para sostenerla y en aquellos lugares en los que interviene las sociedades quedan fracturadas de manera irremisible y los conflictos sociales se agudizan y exacerban. La lucha en contra de la pobreza es uno de los discursos de poder más efectivos en la gran transformación neoliberal del mundo y ha convertido al Banco Mundial en la institución política más importante en este proceso. Si una sociedad quiere realmente luchar en contra de la pobreza una de las primeras decisiones que tendría que adoptar es la expulsión del Banco Mundial de su territorio, porque mientras exista un solo funcionario o un solo tecnócrata del Banco Mundial y del complejo institucional de la reforma estructural, lo más seguro es que la pobreza se extenderá y se profundizará”, pp. 17 y 18.

Sudáfrica dieron el ejemplo de políticas aberrantes sobre la diferenciación de las personas por el color de su piel y, a pesar de las luchas internas y de las condenas internacionales, el apartheid no llegaría a su fin sino hasta la década de los noventa del siglo pasado. Adelantamos aquí que la declaración formal de la igualdad, siendo evidentemente un avance, por lo regular no va acompañada de la puesta en práctica de acciones que conduzcan a su ejercicio real.²

La desigualdad de género y, con ella, la discriminación por el sexo con el que se nace (y se hace, a decir de Simone de Beauvoir) no ha corrido con las mismas condenas que la étnica. En varios países las leyes refuerzan esta segregación, mientras que en los que se legisla a partir de premisas que tratan de evitarla, los hechos contrastan con los discursos. Entre el reconocimiento formal y el real todavía se abre una brecha. Esto ha

² Así sea al pie, no está de más citar como referencia a la literatura y, aunque sobren ejemplos de ello, deseamos remitirnos a una de las novelas de Rubem Fonseca *El salvaje de la ópera*. En su extraordinaria narración sobre la liberación de ciertos esclavos en Brasil, señala que el personaje Julião va vestido de blanco para redimirse y purificarse de la “infamia de su negrura”, pero que tanto él como el resto de los esclavos libertos ni fueron incorporados a la sociedad como ciudadanos, ni recibieron indemnización alguna, cito: “La clase dominante no quiere indemnizar, quiere ser indemnizada; e indemnizar a los negros sería admitir que los explotó de alguna manera. No perciben los esclavistas que esas medidas “generosas” serían, objetivamente, una manera de beneficiar, a largo plazo, a la sociedad como un todo. Los bien intencionados –algunos de los cuales hasta pronuncian bellos discursos sobre la libertad- creen que un decreto de abolición sencillo es suficiente; en realidad es suficiente para aliviarles la conciencia. Creer que la responsabilidad por los esclavos manumitidos termina con la emancipación es una trágica estupidez.” Añade, que algunos meses después de que fue comprada su liberación, el mismo Julião aparece pidiendo limosna fuera de las iglesias. El otrora esclavo se convierte en mendigo. Existen varias ediciones de la obra, puede consultarse la de Cal y Arena, 2007, pp. 220 y ss.

conducido a que, desde disciplinas variadas, se generen propuestas para terminar o al menos aminorar tal diferencia.

Una perspectiva teórica sobre esta inequidad es el feminismo, visto como una corriente política que cuestiona la desigualdad entre los sexos. Una de las herramientas conceptuales más importantes del feminismo es el género. La perspectiva de género parte de explicitar que existen diferencias entre hombres y mujeres no sólo biológicas sino también sociales. En tanto que las primeras son producto de la naturaleza, las segundas son construcciones engendradas a lo largo de los siglos que conservan una marca de desigualdad que define como inferiores a las mujeres en relación con los hombres. La perspectiva de género también señala que como relación social, hombres y mujeres deben responder a ciertos roles que les son asignados, a cada uno, por el simple hecho de nacer con determinado sexo. Esto varía de sociedad en sociedad pero lo que no es diferente es la subordinación femenina ante la masculina. Ya mucho se ha escrito sobre los orígenes de esta desigualdad y este no es el espacio para retomarlo, baste con señalar que cuando hablamos de género estamos haciendo referencia a una relación de poder. Siguiendo a Joan Scott, al valernos del concepto género ponemos énfasis en el complejo sistema de relaciones determinadas directamente por la sexualidad, visto como una forma primigenia de manifestaciones de poder.³

Si bien todas las sociedades en uno u otro grado conservan una acentuada oposición de género, en algunas esta característica es más evidente. Los grupos indígenas de la América Latina son un ejemplo de esto, sin ser los únicos, evidentemente. Ahora, si nos remitimos a las experiencias de las comunidades, si añadimos las movilizaciones sociales, podemos afirmar que particularmente en las dos últimas décadas, la que cierra y la

³ Véase de Joan Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas [comp.], *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM, 1996, pp. 265-302.

que abre el milenio, las organizaciones políticas de indígenas mantuvieron un curso creativo y fuertemente combativo, pero sus propuestas de inclusión no han logrado incorporar plenamente el discurso de género en sus programas de acción, a pesar de la evidente diferencia que se establece entre hombres y mujeres desde el momento mismo de su nacimiento.⁴ ¿Por qué el género no se considera importante como razón de desigualdad?

Si bien el movimiento indígena en el conjunto de la región latinoamericana se ha consolidado como una alternativa para cuestionar la exclusión, todavía adolece de cierta parcialidad programática en la medida en que el tema del género perma-

⁴ Si bien sobran ejemplos sobre esta marca de nacimiento, vamos a citar sólo una referencia tomada del testimonio de Rigoberta Menchú sobre la diferente celebración que se da en su comunidad si nace un varón o una niña. Podremos apreciar que a pesar de que trata de minimizar el trato diferenciado entre varones y hembras, esta relación desigual queda manifiesta, incluso en el tiempo que el bebé pasa con la madre, dependiendo de su sexo. Cuando es una niña la que nace, se le hacen los orificios en las orejas y se le pone un hilo rojo que simboliza el calor, la vida, el sol; "Pero cuando es niño el que nace, tiene una celebración especial, no porque sea hombre, sino por lo duro que es su trabajo, por toda la responsabilidad que el hombre tiene que tener como hombre. Ahora, para nosotros no es tanto que el machismo no exista, pero no es un elemento dificultoso en la comunidad, ya que de hecho vamos a tomar en cuenta las costumbres. Entonces, al hombre se le da un día más de la pureza que tiene que estar con su madre. Al varoncito se le mata una oveja o se le da pollos porque es la comida más común entre nosotros para celebrar la llegada de un niño. Al hombrecito se le tiene que dar más, la comida se aumenta por todo su trabajo, que será difícil, por toda su responsabilidad. Y al mismo tiempo es como el jefe de la casa, pero no es en el mal sentido de la palabra sino es algo que tiene que responder con montones de cosas. No es tampoco despreciar a la mujercita. También tiene duros trabajos, pero hay otros detallitos que también se le dan a la mujercita como madre, pues." Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1992, p. 35.

nece ausente. Poblaciones largamente oprimidas, diezmadas y despreciadas por sus diferentes naciones, han tomado la estafeta de proponer cambiar la sociedad y para ello han elaborado propuestas políticas, económicas y sociales que invitan a deliberar sobre la necesidad y la posibilidad de una transformación de nuestras sociedades inequitativas. Es en este marco que nos interesa reflexionar cómo estas organizaciones amplias, progresistas, que cuestionan la exclusión, no han logrado mirar también a esas otras que son parte de los otros-nosotros pero en femenino. A tratar de responder estas interrogantes se encaminan las siguientes reflexiones.

LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA COMO ESPACIO DE RECONOCIMIENTO

Durante la segunda mitad del siglo xx, en la región latinoamericana y caribeña, las armas fueron un camino muy transitado como medio para conseguir una sociedad más justa. Incontable número de jóvenes de ambos sexos se incorporaron a grupos guerrilleros con el objetivo de combatir al enemigo de clase y tomar el poder para construir una nueva forma de ejercerlo. Los desenlaces fueron diferentes de país en país, pero en los muy pocos casos en que las guerrillas lograron el triunfo militar, los cambios no se correspondieron con los sueños por los que apostaron tantos. No es este el espacio para profundizar, baste lo señalado para adentrarnos en el tema que nos convoca. Cuando los escenarios de guerra fueron quedando atrás, se empezó a escuchar fuertemente que las mujeres vivieron discriminaciones en sus propias organizaciones guerrilleras. Todos los militantes estaban convencidos de que el primer paso para terminar con la explotación era acabar con las diferencias clasistas; esta única referencia obviaba al resto de las múltiples diversidades que caracterizan a nuestras sociedades inequitativas y que también son motivo de conflicto, dejadas de lado por

estas organizaciones para después, para cuando se tomara el poder. Esta perspectiva que, a la luz de los años transcurridos, podríamos considerar como válida para su momento, postergó tanto los derechos de las mujeres que resulta pertinente cuestionarse el por qué. Por qué al enfocar la mirada hacia la exclusión de clase se minimiza a la de género, de la misma manera que durante mucho tiempo sucedió con la étnica.

El contexto de las guerras revolucionarias tenía como meta la toma del poder, y en él no se le dio importancia a las innegables diferencias étnicas y de género que reproducían los mismos patrones de exclusión de la sociedad que se estaba cuestionando.⁵ Al unirse en el concepto de revolucionarios y,

⁵ Viene al caso mencionar que no sólo las mujeres latinoamericanas han postergado sus demandas. Se trata de una situación que al parecer se ha ido repitiendo en diferentes coyunturas históricas, siendo un claro reflejo de la subordinación de la causa de las mujeres frente a cualquier otro acontecimiento, como ejemplifica el caso de la primera guerra mundial. Las pioneras del feminismo exigían el derecho al voto cuando el conflicto bélico entró a sus países. Así, cuando las mujeres europeas luchaban por el derecho pleno a la ciudadanía, votar y ser votadas, dejaron de lado su demanda; esto significa que generalmente se parte de la idea de que las reivindicaciones que atañen a las mujeres pueden esperar a mejores momentos, cuando no exista la prioridad de luchar contra el invasor o por la revolución. Durante esta primera guerra de grandes dimensiones, el ideal que se reafirmó, entre otros, fue el masculino (el héroe, el que lucha por la patria, el que sufre en cada combate) frente a la ruptura del ideal femenino de aquellos años, lo que llevó a la postergación de las luchas feministas frente a las necesidades impuestas por la guerra. Lo prioritario era la unión de hombres y mujeres como ciudadanos iguales en la desgracia de una guerra, hechos uno solo, convertidos en un ejército (de hombres) que no puede pensar en derechos o reivindicaciones desiguales; dicho de otra forma, aquellas mujeres que en Europa luchaban por conseguir el voto decidieron (ellas mismas) posponer este derecho de todo ciudadano frente a las necesidades que imponía la guerra, porque hablar en ese momento del derecho al sufragio era considerado divisionista, apartaba las fuerzas que debían estar unidas de las verdaderas prioridades de una nación en guerra. El país las necesitaba, sus derechos

valga decirlo, proletarios, la única identidad que se difundía y de alguna forma se permitía, era ésta. Las mujeres, los indígenas y los afro-descendientes se incorporaron a los ejércitos revolucionarios, en el mejor de los casos, en un papel subordinado. Su participación era importante y se valoraba como tal, pero la dirección se encontraba en manos de hombres, de aquellos que de alguna manera representan el estereotipo que mencionamos líneas atrás: no indígenas, no negros, heterosexuales, de una clase social media, media alta, urbanos, por citar las “cualidades” más evidentes. Si bien no es por la senda de las organizaciones político militares que ahora se cuestiona a la misma sociedad excluyente, no podemos afirmar que esta opción haya desaparecido por completo.

Cuando las guerras quedaron atrás, muchas de las mujeres que guardaron sus sentimientos de exclusión al seno de las estructuras revolucionarias, decidieron formar sus propias organizaciones, sólo de mujeres, para decir lo que ocultaron en el fragor de la lucha, comenzando una nueva disputa en el contexto del escenario posbélico. Organizaciones como éstas surgen en los tres países centroamericanos que vivieron la experiencia guerrillera, cuestionando no sólo el momento de la lucha de liberación, sino los acuerdos de paz que también se escribieron en masculino en el caso salvadoreño y en el guate-

podían y debían esperar a un tiempo de paz, o simplemente a un momento en que no hubiera algo mucho más importante que la igualdad entre los sexos: el fervor patriótico se impuso a cualquier cambio de fondo en los roles sexuales; posteriormente sería el fervor revolucionario el que prevalecería sobre la igualdad de los sexos. En otras palabras, posponer para mejores tiempos las reivindicaciones propias de las mujeres será una constante durante muchas guerras (también durante la paz). Para un análisis más amplio sobre las mujeres (europeas) en ambas guerras, se puede consultar Georges Duby y Michelle Perrot, “El siglo xx. Guerras, entreguerra y posguerra”, en *Historia de las mujeres*, Madrid, Taurus, t. 9.

malteco, y al triunfo nicaragüense que tampoco logró visibilizar lo femenino de sus combatientes y bases de apoyo.⁶

Como la exclusión económica, política y social sigue formando parte de la realidad latinoamericana al paso de las décadas, para hacer frente a múltiples desigualdades muchos de los grupos oprimidos han unido sus esfuerzos en la búsqueda de mejores condiciones de vida, y han encontrado en las estructuras organizativas espacios de representación para hacer frente a quienes detentan el poder de mantenerles al margen. Organizaciones con características étnicas legalmente constituidas en los marcos de un estado capitalista con proyecto neoliberal, al que hacen frente, suelen presentar un discurso atractivo, en el que, sin embargo, el género está ausente. Está claro, entonces, que organizarse es un mecanismo para alcanzar el reconocimiento que a diario se les niega a muchos. La cuestión siguiente es saber si para las mujeres es posible alcanzar ese reconocimiento en una organización mixta o debemos concluir que las reivindicaciones de género (pensando en la cotidiana exclusión, discriminación y menosprecio que se practica hacia las militantes femeninas) sólo pueden darse viniendo desde ellas, así le sucedió a las ex guerrilleras y bases de apoyo de las revoluciones. Porque una manera de considerar que las mujeres son tomadas en cuenta es proponer, por ejemplo, una mesa para ellas en foros amplios, o una sección femenina en organizaciones mixtas, tal parece ser la forma más común y fácil de salir del embrollo. Pero, lamentablemente, no es un signo para considerar que las militantes y los militantes tienen una construcción social marcada por su época, su momento concreto, como síntesis de determinantes que por lo regular escapan al conjunto. El reconocimiento formal de que hay mujeres en las

⁶ En un trabajo anterior analicé este escenario, puede consultarse: “La organización de las mujeres a partir de la guerra: El Salvador y Nicaragua”, en *Cuadernos Americanos*, núm. 120, vol. 2, México, abril-junio de 2007, pp. 189-204.

estructuras organizativas no suele corresponderse con aplicaciones reales que apoyen la presencia femenina en las luchas sociales. Por esto, entendemos que, si bien las reivindicaciones en lo global son compartidas, en lo particular hay diferencias que no debieran obviarse.

LA DESIGUALDAD DE GÉNERO COMO ESPACIO POCO RECONOCIDO

Comencemos con ciertos hechos. El 17 de octubre del año de 2011, al celebrarse el decimosexto aniversario de la policía comunitaria y de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) en el estado de Guerrero, en México, sin estar contemplada la participación de mujeres como oradoras, varias de ellas tomaron la palabra a pesar de cierta oposición de sus compañeros y dijeron: “La defensa de nuestro territorio empieza con la defensa de nuestros cuerpos como mujeres, e incluye nuestras relaciones familiares y comunitarias...”⁷ en el contexto de una zona fuertemente militarizada, en la que tanto hombres como mujeres son sacudidos conjuntamente por agresiones varias, pero viven la violencia de forma diferente, esta frase resulta del todo aleccionadora. Es cierto que la defensa del territorio es un discurso aceptado por el conjunto pero la idea que estas mujeres incorporan es francamente elocuente: *comienza con la defensa de nuestros cuerpos como mujeres...* pero no solamente frente a los miembros del ejército, los paramilitares y los caciques modernos, quienes son los principales responsables de la violencia y la agresión a las comunidades, y a ellas de forma particular, sino que incluye ver también al, por llamarlo de alguna manera, enemigo interno. Si bien hay que precisar la categoría “enemigo” en estos contextos, es válido caracterizarle así en la medida en que

⁷ Citado en *La Jornada*, martes 18 de octubre, 2011, p. 21.

niega los postulados que incorporaran quienes sienten que no están contemplados en el sentir general. En otras palabras, la defensa del territorio es compartida por el conjunto de los integrantes de la CRAC, ni duda cabe, pero la inclusión de las mujeres si bien no se niega, antes se fomenta, no implica en automático que asimismo sean vistas las peculiaridades de estas militantes en forma diferenciada. Por esta razón es que ellas ven la lucha incompleta, en tanto no incorpore aquellos elementos que dentro de la misma organización ayudarían a que se les visibilizara como sujetos sociales construidos de forma inequitativa frente a los hombres de su misma organización, con quienes comparten esperanzas y frustraciones, pero no miran sus procesos como diferenciados.⁸

Sobran frases como la citada para dar cuenta de que las mujeres están sin estar, para comprobar que la desigualdad de género todavía forma parte de una asignatura pendiente a la que no se le concede la importancia que reviste ¿por qué es tan difícil incorporar esta diferenciación que conlleva a la exclusión? Porque la CRAC, que es una organización combativa, fuertemente golpeada por el estado y por quienes detentan el poder político y económico en la región, y con una perspectiva de lucha y resistencia como otras organizaciones de América Lati-

⁸ De las violaciones sexuales a las mujeres indígenas por parte del ejército mexicano sobran ejemplos, sólo vamos a remitirnos a un caso que fue llevado a la Corte Interamericana de Derechos Humanos ante la falta de justicia en el país, es el de Inés Fernández Ortega. Ella fue violentada en su casa y después de denunciar los hechos sólo recibió amenazas, el asesinato de su hermano y hostigamiento constante para que desistiera. Pero no lo hizo. En una entrevista dijo: “¿Por qué me atacaron a mí? Porque yo andaba organizando a mi gente. Pensaban que así yo ya no iba a denunciar, que no iba a decir nada. Al contrario, como yo era organizadora de la mujer de mi pueblo, tenía que denunciar. Y como no me quedé callada, mataron a mi hermano Lorenzo. No nos quieren libres... Lloré adentro de mí, por coraje, por las otras mujeres que nunca denunciaron...” Citada en *La Jornada*, jueves 8 de marzo, 2012, p. 13.

na digna de emularse, no es capaz de asumir, como otra de sus banderas de lucha, la desigualdad de género. En este apartado nos interesa reflexionar en por qué es tan difícil contemplar al género en las organizaciones llamadas progresistas, ya sea de corte sindical, de indígenas u otras, como algo presente pero poco visible. En esta reflexión nos estamos centrando en las de indígenas por el papel preponderante que están ocupando a lo largo del continente. Para darle más fuerza, vamos a citar a Blanca Chancoso, militante de Ecuarunari (Ecuador Runacunapak Rikcharimui) filial de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) una organización de las más combativas del continente. A la pregunta sobre la participación política de los indígenas, ella reflexiona sobre la importancia de su organización, del proceso que ha seguido para conseguir y fortalecer una identidad de los indios, para afianzar un lugar en la sociedad política de Ecuador, así como sobre la situación particular de las mujeres. En este punto señala cierto avance pero también manifiesta críticas y dice que es cierto que ellas siempre han estado, pero más como acompañantes y sin reivindicación propia: “Desde las mujeres, no hemos estado, más bien acompañando y apoyando la lucha como pueblos, siempre así, pero no hemos hecho una cosa específica, digamos así que nosotras las mujeres...”⁹

Consideramos, para empezar, con una visión crítica, que una de las razones por las que no se contempla como importante mirar la desigualdad genérica es porque, como en toda relación de poder, para quien lo detenta no es fácil asumir que se puedan perder los privilegios que entraña esa relación in-

⁹ Entrevista a Blanca Chancoso realizada por Fernando García. Proyecto comparativo entre el movimiento indígena y el movimiento de mujeres en el Ecuador, Quito, FLACSO, fecha 25 de julio de 2003, no publicado. Fondo Documental/Narrativas de Mujeres Indígenas/FLACSO/Ecuador. En http://www.flacso.org.ec/html/fondo_muj_ind.html (fecha de consulta 27 de diciembre, 2010).

equitativa. Continuemos la reflexión acercándonos un poco a la historia. Para empezar, muchos de los planteamientos feministas que nacieron en una sociedad particular, no reflejaban, en un principio, el sentir de las poblaciones latinoamericanas y, particularmente, de los grupos indígenas. Reivindicar por ejemplo el derecho a una ciudadanía plena, es una demanda que implica que las mujeres han alcanzado cierto grado de madurez política que les incita a participar en procesos de los cuales han sido excluidas; sin embargo, cuando esta demanda empezó a estructurarse no tuvo un amplio marco de aceptación, no sólo por parte de los hombres, quienes ya eran ciudadanos, sino en las mismas mujeres que, lejos de serlo, no sentían un conflicto al respecto. Fueron una minoría aquellas a las que la exclusión política les parecía cuestionable, condenable y que debía terminar: mujeres blancas, de naciones consideradas más desarrolladas en términos económicos, de cierta clase social, fueron las pioneras en exigir el derecho a votar y a ser votadas: una participación política plena.

Después de grandes luchas, burlas e incomprensiones, la ciudadanía les fue otorgada a las mujeres, a unas antes que a otras pero se impuso, aunque muchas no la ejercieran entonces y sigan sin ejercerla ahora. Se expidió entonces un conjunto de leyes y regulaciones para garantizar los derechos políticos de la mujer. Es evidente que las legislaciones son importantes para ayudar a combatir las desigualdades, pero no menos significativo es crear las condiciones para que puedan ejercerse los derechos.¹⁰ Actualmente, este derecho político ya forma parte del vocabulario de los regímenes latinoamericanos.

¹⁰ En el caso concreto de la desigualdad de género y lo que significa en torno a los derechos políticos de las mujeres, vamos a citar sólo algunas de las resoluciones que se han tomado a nivel internacional para mitigar la falta de equidad. En torno al ejercicio de los derechos políticos, en tanto derechos humanos, surgió la Convención Americana sobre Derechos Humanos, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia

El movimiento que va de la aceptación hasta el ejercicio político es un paso considerable. Sin embargo, que se legisle no significa que se aplique lo legislado. Representa, como ya mencionamos, un avance el que legalmente no haya impedimento para la práctica de ciertos derechos pero ¿y las costumbres?, ¿cómo vencer las reticencias de quienes no están acostumbradas a acudir a las urnas?, ¿cómo hacer ver la importancia de este derecho en mujeres rurales, que a veces ni hablan ni comprenden la lengua oficial de la nación en la que habitan, que también suelen ser analfabetas y, además, viven en un entorno de violencia doméstica que las margina de cualquier participación política? Entonces, una cosa es que existan derechos y otra es que se conozca el disfrute de tales, en otras palabras, el derecho a tener derechos y el significado de que se tengan.¹¹

cia contra la Mujer (Convención de “Belém do Pará”) y la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW). También se ha hecho hincapié en ello en los Objetivos del Desarrollo del Milenio, la Conferencia Internacional de la Mujer (“Conferencia de Beijing”), la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo (“Conferencia de El Cairo”), y el Consenso de Quito, adoptado en la Décima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe. Además de que se reconoce que si en general para las mujeres no es fácil acceder a puestos de poder, para el caso de las indígenas y afro descendientes la situación es todavía peor.

¹¹ Y si hacemos la valoración entre elegir y ser elegida, la brecha es todavía mayor. En el informe sobre la participación política de las mujeres en América, se aprecian avances significativos en la presencia de mujeres. “Sin embargo, se observa con preocupación que continúa siendo escasa la representación de las mujeres en los ámbitos locales de gobierno”. En este sentido, el mismo estudio indica que en países como México y Perú, sólo hay un 3% de mujeres alcaldesas respectivamente, y en Guatemala un 2%. En una investigación de la UN INSTRAW que recabó información en 16 países de América Latina (un total de 15 828 municipios), “se comprueba que las mujeres alcaldesas sólo representan 5,3% de dicho total, siendo en números absolutos 842 mujeres las que encabezan el gobierno municipal”. La baja representación

Otro ejemplo para ilustrar lo anterior. En su interesante investigación sobre la propiedad de la tierra y el empoderamiento de las mujeres en América Latina, Carmen Deere y Magdalena León¹² afirman que una cosa es que no exista ningún impedimento legal para que las mujeres sean propietarias de la tierra y otra es que en los hechos lo sean. Añaden que para que se dé un control efectivo sobre la tierra debiera incorporarse el derecho a decidir cómo utilizarla y cómo apropiarse de los beneficios que genere. De esta manera, concluyen que si bien existen mujeres propietarias de la tierra en América Latina, de ahí no se puede deducir que tengan un control efectivo sobre ésta. Género y propiedad de la tierra es un binomio que las autoras exploran con éxito para transitar de la igualdad formal a la real de las mujeres en un ámbito rural. Consideramos que uno de los aspectos relevantes de su investigación es lo que ellas llaman “el cambio del imaginario político de justicia”, que retoman de Fraser, lo citamos por su importancia:

No obstante, en los últimos años el movimiento de mujeres en Latinoamérica, le ha otorgado menos prioridad a la defensa de los derechos de propiedad en comparación con otros temas, como los derechos reproductivos o la eliminación de la violencia doméstica contra la mujer. Esto se debe en parte a que el trabajo teórico de las feministas en América Latina y a nivel internacio-

política de las mujeres en los municipios en los países americanos refleja la exclusión de las mujeres como líderes y representantes directas de la población, así como interlocutoras válidas en temas políticos en sus comunidades. En este ámbito, las mujeres se encuentran ante la paradoja de estar muy cerca del poder, pero muy lejos de ejercerlo. Véase *El camino hacia una democracia sustantiva: la participación política de las mujeres en las Américas*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Organización de los Estados Americanos, 2011, pp. 33-34.

¹² Véase Carmen Diana Deere y Magdalena León, *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*, 2ª ed., México, FLACSO/PUEG-UNAM, 2002.

nal se ha centrado en lo que Nancy Fraser (1997:2) denomina temas de reconocimiento, en vez de redistribución. La atención se ha concentrado primordialmente en la identidad de las mujeres como género y en la lucha por el reconocimiento de las diferencias entre hombres y mujeres, con el entendimiento de que la categoría “mujeres” está marcada por diferencias fundamentales de clase, raza, etnicidad, nacionalidad, preferencias sexuales, etc. El surgimiento, en términos de Fraser, de políticas de identidad más acentuadas en la era postcolonialista-neoliberal tanto en el norte como en el sur ha cambiado el “imaginario político de la justicia”, alejándolo de los temas de clase, economía política y redistribución y acercándolo al dominio cultural. Nuestra intención en este libro es volver a traer a la palestra “lo material” y mostrar su interconexión con los temas de reconocimiento.¹³

Es entonces esta interrelación entre el reconocimiento y la redistribución lo que me parece central para penetrar en el ámbito de los derechos desde una perspectiva integral. El solo reconocimiento, como podría ser el fin del apartheid que mencionamos líneas atrás, sin el acompañamiento de la redistribución, es letra, si no muerta, si agonizante. Lo mismo reza, por ejemplo, cuando se realiza un reparto de tierra tras una demanda largamente planteada, si no va acompañado de las condiciones materiales para que se pueda producir y trabajar en dicho espacio: los caminos, la infraestructura, los créditos, la comercialización, etcétera. Así como las organizaciones guerrilleras del siglo pasado no contemplaron las cuestiones identitarias (salvo las clasistas), ahora muchas estructuras políticas que marcan el énfasis en éstas dejan de lado las condiciones materiales que posibilitarían el ejercicio pleno de los derechos.

El derecho a votar y a ser votada no parece ser cuestionado en la actualidad del siglo XXI, sin embargo, la realidad otrora era precisamente la contraria: sólo los hombres podían gozar

¹³ *Ibid.*, p. 12.

de tal privilegio. De tal manera, no es posible establecer un consenso sobre cuáles puedan ser los temas que no generen polémica al ser expuestos abiertamente. Igualmente, existen actos que en ciertas naciones están garantizados por la ley y que en otras están penalizados, porque no se da un consentimiento que haga de éstos un derecho. Tal es el caso del aborto. En determinados países y/o ciudades el aborto está considerado como una decisión que atañe únicamente a la mujer embarazada y que sólo ella, previamente informada, es quien puede decidir si desea o no continuar con su embarazo, mientras que en muchas sociedades no sólo no se piensa al aborto como un derecho sino que se tipifica como un delito cuyo castigo varía. No está de más mencionar que en éste, como en muchos otros temas candentes, las ideas religiosas se convierten en tabú para tomar la decisión a seguir. Por último, añadir que tal derecho (como la ciudadanía plena) pertenece a ciertas sociedades y por tanto a determinadas mujeres, y convocar a un consenso en lugares que no cuentan con las mismas condiciones que en los que ya es un derecho puede conducir a un rechazo absoluto o la incomprensión, en el mejor de los casos.

Se podría suponer que existen peticiones feministas que no debieran circunscribirse a cierto tipo de mujeres, como el derecho a una vida libre de violencia, sin embargo, ni siquiera peticiones como ésta resultan válidas en todas partes.¹⁴ ¿Por qué? Porque vivimos en sociedades donde las construcciones sociales han dado forma a ciertas valoraciones que se viven como naturales y que, por eso mismo, resulta difícil impugnar. De

¹⁴ Citemos otro informe de la Organización de Naciones Unidas, *El progreso de las mujeres en el mundo: en busca de la justicia 2011-2012*, ONU, Mujeres, 2011, en el cual se afirma que de un total de 41 países, una cuarta parte o más opina que es justificable que un hombre golpee a su esposa. El porcentaje más alto se encuentra en África subsahariana, con Zambia a la cabeza. En los países de América Latina citados, México ocupa el primer lugar y Argentina el último. *Cfr. Ibid.*, p. 32.

allí la importancia que tiene ubicar el contexto social, político y económico donde nacen y florecen ciertas reivindicaciones y cómo pueden o no ser trasladadas a realidades disímiles.¹⁵ Los discursos sexistas y racistas tienen carta de aceptación en un sinfín de escenario. Derrocarlos desde un imaginario cimentado a partir de la justificación de las diferencias como descalificaciones, conlleva a una postura firme que por lo regular no se estructura desde donde se toman y ejecutan las decisiones políticas. La ceguera de quienes detentan el poder para poner un freno a la discriminación, por lo menos en América Latina, sigue siendo una constante. No importa el signo político del gobernante en turno, los derechos se van dando a cuenta gotas y se eliminan súbitamente si no existe quién haga frente a las contrarreformas.

Volviendo a las costumbres y a la importancia de valorar que las mujeres no somos las mismas sólo por el sexo con el que nacemos, podemos citar un ejemplo menos dramático. Se desprende de la práctica en ciertas comunidades indígenas de lo que desde fuera llamamos la compra (o la venta) de la novia. Es interesante reflexionar en que a partir de la irrupción del zapatismo en México (referencia obligada en las luchas actuales como puede verse en el trabajo de Alfonso Hernández en el capítulo 3 de este libro) muchos mitos se construyeron sobre los indígenas chiapanecos y sobre las mujeres en particular. La falta de sensibilidad para comprender que cada realidad es distinta a las otras, llevó a repetir a múltiples voces que en Chiapas a las mujeres indígenas se les vendía por una botella de aguardiente o una vaca (en el mejor de los casos), sin su consenti-

¹⁵ En el texto de Isabel González incluido en el capítulo 4 de este volumen, donde se analiza a la hacienda en Colombia y Ecuador, se hace referencia precisamente a la naturalización de las relaciones de explotación en tal estructura económica. Señala que los indios y/o campesinos que habitaban allí consideraban que esa forma de vida, de trabajo y malos tratos era así y no podía cambiar. En otras palabras, la naturalización de los procesos sociales.

miento. Esto es parcialmente cierto, en muchas comunidades existe el acuerdo de los novios para su unión; pero el hecho de que los padres del novio sellen el compromiso de los jóvenes llevando a los padres de la novia ciertas cosas materiales (como, efectivamente, pudiera ser una botella de aguardiente), no significa ni para ellos ni para ellas que lo que se efectúa sea una compra/venta de la mujer. Así respondió una mujer indígena de Guatemala, que fungía como concejala, a la pregunta explícita sobre la venta de mujeres: “Cuando yo vaya a casarme tiene que ir la familia del que será mi esposo a llevar regalos a la mía, pero eso no significa que me estén comprando...”. Y ya que hablamos del zapatismo, no está de más recuperar la polémica que se dio en los primeros días de aquel enero de 1994, a raíz de que las zapatistas no exigieran el derecho al aborto. Por ello repetimos que sólo las condiciones de cada sociedad nos darán la pauta a seguir para comprender las necesidades de cada cual.¹⁶

Suele suceder que mujeres que conocen ciertos derechos, como el de no ser golpeadas y/o violentadas por nadie, incluyendo su pareja, y se topan con otras para quienes tal violencia

¹⁶ Un ejemplo más dramático. La práctica de la ablación femenina es vista desde diversas ópticas: desde fuera y desde dentro de las sociedades en las que se practica. Por lo regular, no se encuentran respuestas positivas a quienes miramos desde lejos esta acción y nos manifestamos contra una práctica a todas luces condenable que pensamos debiera desaparecer. Sin embargo, en entrevistas a mujeres que padecen esta costumbre y ante la insistencia de su eliminación (particularmente desde organismos de Naciones Unidas se apoyan estas iniciativas) no es raro escuchar que a pesar de entender su condena, las mujeres adultas consideran que deben hacerla a sus hijas porque de lo contrario, de acuerdo a la experiencia, aquellas que no son llevadas a mutilar, no podrán encontrar pareja pues ningún hombre desea casarse con una mujer así. Esto nos conduce a dos reflexiones: la más importante, que los cambios para las mujeres, si no incluyen a los hombres, suelen ser limitados y, también, que primero debe conocerse a fondo el cómo y porqué de ciertas prácticas para de esta manera saber cómo pueden transformarse.

es “natural” y por lo tanto no les parece que deba cambiar, consideren que deben instruir a las que los ignoran. Esto no está mal, el error surge en cómo se toca el tema del desconocimiento de los derechos o de la naturalización de los procesos sociales. Volvemos a la importancia que tiene ubicarse en el contexto social, político y económico desde donde se originan y se levantan las demandas. Toda esta argumentación nos conduce a saber dilucidar en la diferencia que existe entre aquellas reivindicaciones que son producto de la conciencia que brota a partir de la experiencia y aquellas que de alguna manera aparecen como temas impuestos desde realidades distantes. Lo cual no significa que no puedan ser válidas, sino que implica la necesidad de un proceso de maduración de las ideas y las propuestas para que éstas cuenten con carta de aceptación. La falta de sensibilidad de algunas feministas para percibir las diferencias que caracterizan a las mujeres o, en otras palabras, la incapacidad de comprender a la otra que se parece a mí y que por tanto debería pensar, sentir y expresarse como yo lo hago, ha llevado a que la desigualdad de género como parte integral de las llamadas luchas de liberación no sea considerada con la importancia que reviste. Sin embargo, aquí pensamos que el feminismo debe ser considerado como una vertiente progresista que incide en las propuestas de liberación que se levantan desde los pueblos excluidos.

EL FEMINISMO COMO UNA PROPUESTA MÁS DE LIBERACIÓN

Existen conceptos (cada vez más) que resulta complicado definir, entre otras razones porque, al formar parte de la práctica política de las sociedades, se han venido transformando y adaptando de acuerdo al momento, el lugar y la coyuntura específica de que se trate. El feminismo es uno de ellos, por eso es más correcto el uso del plural: los feminismos. Muchas son

las miradas que se pueden encontrar sobre esta propuesta, hemos de subrayar dos de las cuales podremos desprender múltiples causales epistemológicas: la perspectiva crítica de sus orígenes y la permanente construcción de un concepto que nació cuestionando a una sociedad diferenciada que margina, en el entendido de que la diferencia sexual es un motivo *más* de exclusión. Esta diferencia sexual se traduce en un dominio de los hombres sobre las mujeres en todas las sociedades, pero cambia de contexto en contexto y se debe partir de contemplar los contrastes que también existen entre las propias mujeres para no dar por sentado que en todas se vive por igual la marginalidad femenina, como hemos venido argumentando.

De aquí incorporamos lo que entenderemos por feminismo en este texto: un discurso político y una corriente que, como dijera Márgara Millán, comenzó por cuestionar la desigualdad imperante entre hombres y mujeres pero traspasó sus objetivos iniciales para incorporar en su vocabulario toda la desigualdad que priva en nuestras sociedades. Millán lo plantea como un corpus teórico crítico hacia la modernidad capitalista, realizado por un sujeto en femenino en tanto que mayoría marginada. Gracias a este empuje feminista es que se comienza a “deconstruir la univocidad de los universales-neutros-ilustrados: la historia, el progreso, la razón, el hombre, la familia, la cultura, desujetándose para hacer hablar a contrapelo las ‘microhistorias’ de su constitución”.¹⁷

Es, entonces, a estas investigaciones feministas a las que nos adherimos, para comprenderlas como una crítica a varias de las desigualdades que prevalecen en la civilización moderna. Pues si no partimos de una visión integral de la exclusión, y sólo contemplamos una parte de ésta, la perspectiva se obnubila y la conclusión es incompleta.

¹⁷ Márgara Millán, *Derivas de un cine en femenino*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG, 1999, p. 22.

Ya la historia nos enseña que las guerrillas de la segunda mitad del siglo pasado no consideraron esta perspectiva en su crítica a la sociedad que deseaban transformar. Es un buen momento para aprender del pasado. Toca el turno de contemplar a la desigualdad de género como un fundamento de la sociedad moderna que requiere ser cuestionado, criticado y destruido. Y el lugar idóneo para que comience a florecer esta concepción es en las organizaciones progresistas que interpelan al capitalismo como razón de la exclusión.

Así como en los orígenes del capitalismo los obreros arremetieron contra las máquinas al considerarlas como las causantes de su situación de opresión, así también para muchas mujeres no fue fácil ubicar la responsabilidad en la desigualdad de género, considerándola como cosa de hombres. Un descontento mal encauzado, que termine por generalizar a los hombres como una totalidad de la desdicha de las mujeres, ha conducido en muchas ocasiones a sectorizar una lucha que merece mejor futuro.

Si en cierto momento de las luchas de liberación latinoamericanas se pensó que lo material era lo único que definía al revolucionario y, en un momento posterior, se consideró que lo cultural era lo más importante, la necesidad de unir a ambos aspectos como un todo integral conduce a un horizonte amplio de visibilidad y visibilización. Así como las mujeres amuzgas de la CRAC dijeron su palabra, y al hablar pidieron ser escuchadas no para alejarse sino para ser parte armónica de la misma organización, así el reto de las estructuras progresistas, sean o no de indígenas, es contemplar la diversidad de género para evitar la exclusión de las mujeres. Las organizaciones mixtas no deben empujarlas al separatismo, deben verlas como parte, no como complemento ni sólo como acompañamiento. Es mucho lo que nos falta por recorrer para reconocer que si las mujeres no van, nadie llega.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Burgos, Elizabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1992.
- Dávalos, Pablo, *La democracia disciplinaria y el proyecto posneoliberal para América Latina*, Ecuador, Cooperación para el Desarrollo de la educación Universitaria (CODEU), 2011
- Deere, Carmen Diana y Magdalena León, *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*, 2ª ed., México, FLACSO/PUEG, 2002.
- Millán, Mágina, *Derivas de un cine en femenino*, México, Miguel Ángel Porrúa/PUEG-UNAM, 1999.
- Scott, Joan W., “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas [comp.], *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/ PUEG-UNAM, 1996, pp. 265-302.

INFORMES CONSULTADOS

- El camino hacia una democracia sustantiva: La participación política de las mujeres en las Américas*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Organización de los Estados Americanos, 2011.
- El progreso de las mujeres en el mundo: en busca de la justicia. 2011-2012*, ONU-Mujeres, 2011.
- El trabajo, la educación y los recursos de las mujeres: la ruta hacia la igualdad en la garantía de los derechos económicos, sociales y culturales*, Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Organización de los Estados Americanos, 2011.

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

Ma. Iracema Gavilán Galicia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RESISTENCIA CULTURAL

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵ *Ibid.*, p. 311.

CUADRO 1
 CONCEPTUALIZACIÓN DEL PODER COMO DOMINACIÓN Y RESISTENCIA

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

Fuente: Elaboración propia a partir de McLennan, 2005.

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

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

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

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

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

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

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

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

LA ESPACIALIDAD COMO PROCESO SOCIAL Y CULTURAL

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

⁷ Pile y Keith, *op. cit.*, p. 69.

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

⁹ Panelli, *op. cit.*, p. 71.

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

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

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

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

¹⁰ Henry Lefebvre, *The Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1991.

¹¹ *Ibid.*, p. 37. Traducción propia.

simbolizado y estetizado por lo que se le denomina el “espacio imaginado”.

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

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

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

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

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

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

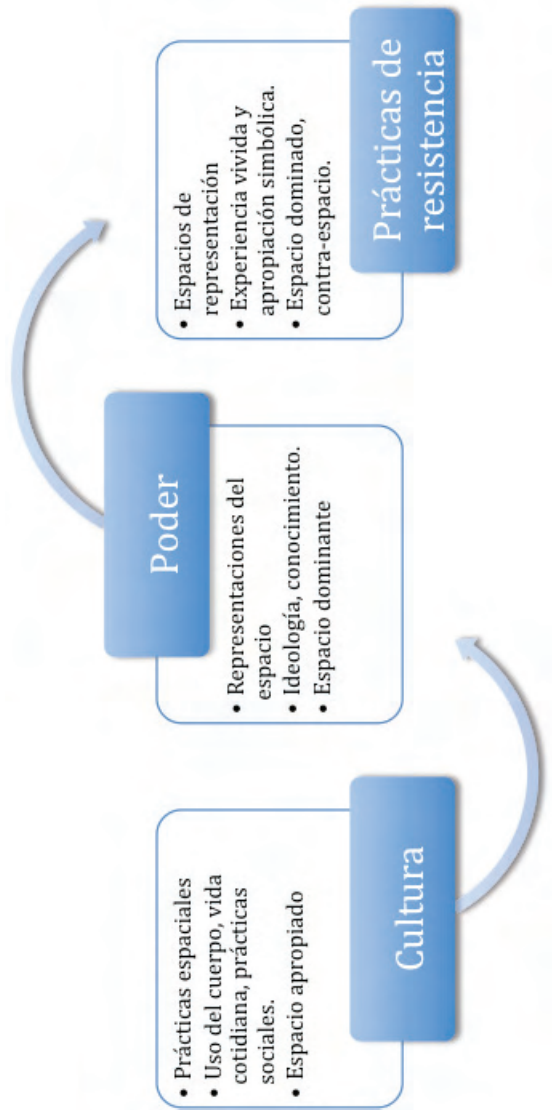
Al ordenar estos tres presupuestos (las prácticas materiales, las representaciones del espacio y los espacios de representación) obtenemos una fórmula analítica compuesta por las prácticas materiales, el ejercicio del poder y las acciones de resistencia, en la que cultura-poder-resistencia permanecen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

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

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

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

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



UNA DEFINICIÓN DE CULTURA
PARA LA ESPACIALIDAD LATINOAMERICANA

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

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

¹³ Bolívar Echeverría, *Definición de cultura*, México, FCE, 2010, p. 39.

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

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

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

¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

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

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

¹⁵ *Ibid.*, p. 56.

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

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

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

¹⁶ *Ibid.*, p. 149.

¹⁷ *Ibid.*, p. 152.

¹⁸ *Ibid.*, p. 159.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹ *Ibid.*, pp. 233 y 234.

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

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

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

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

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

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

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

habitantes y la cabecera municipal Jesús María con 2 390 habitantes.²³

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

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

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

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

²⁴ Índice de marginación por entidad federativa y municipal, 2010. Consejo Nacional de Población, En www.conapo.gob.mx (fecha de consulta: enero de 2012).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

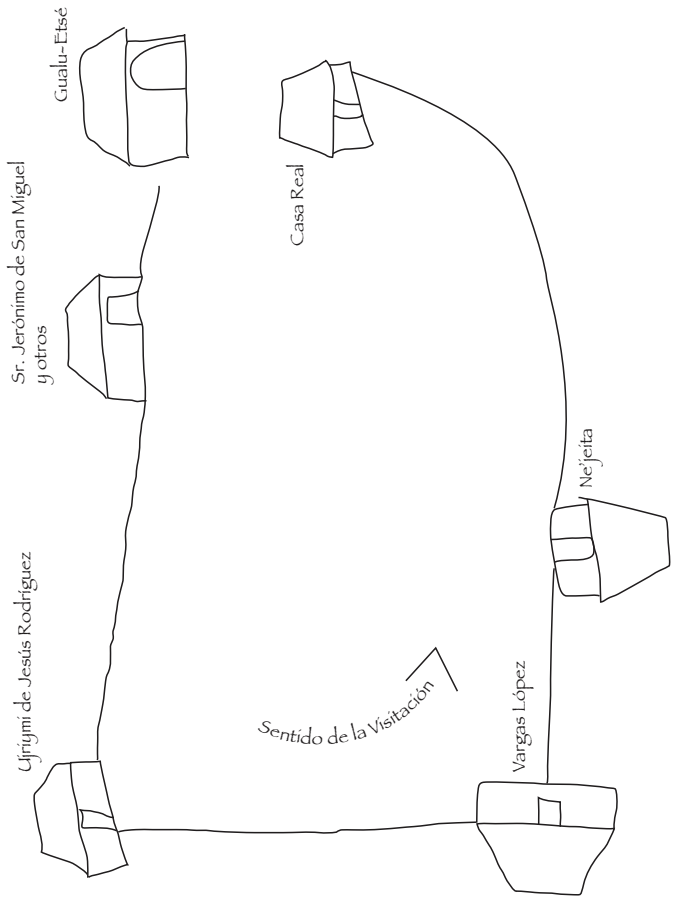
Estas prácticas inherentes a la organización socio-política y a la relación espiritual entre los miembros de la comunidad y con su espacio inmediato, revelan que hay formas efectivas y dinámicas de un contra-poder que dependen del resguardo milenario de la cultura y de su renovación. De ahí que la cultura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

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

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

²⁶ Censo Comunitario-Proyecto Waykarishun 2009, CHIJALLTA-FICI [Versión borrador].

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



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

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

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

²⁷ Información correspondiente a otavalos mayores de 15 años.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

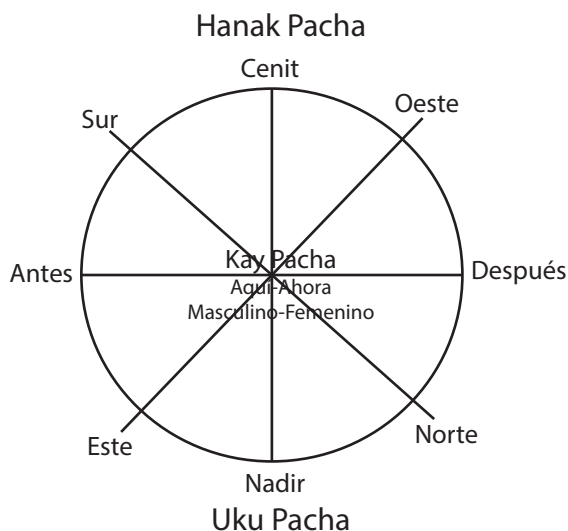
constituyen un saber y una forma de estar, de habitar el Mundo o la Pacha.

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

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

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

FIGURA 2
UNIVERSO Y COSMOGONÍA INCA



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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

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

INFORMACIÓN ESTADÍSTICA

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

LENGUAJES DE UNA NUEVA REVOLUCIÓN LENGUAS INDÍGENAS DE CHIAPAS Y SUS CONCEPCIONES DE LA POLÍTICA

Alfonso Hernández Gómez

INTRODUCCIÓN

Es bastante reconocida la importancia que los movimientos sociales de raíz indígena han desempeñado en los últimos 20 años en el panorama político de América Latina, así como sus aportaciones a nuevas formas de entender la política. Los ejemplos en México, Ecuador, Bolivia y Guatemala, han despertado el interés por comprender cuál es la razón y racionalidad que anima a estos movimientos que, en las últimas décadas, han redefinido la forma de comprender el Estado y a la misma *praxis* de emancipación. Los métodos, principios y lenguajes utilizados por los movimientos indígenas han sido objeto de análisis para las ciencias sociales y los estudios de filosofía política latinoamericanos; se ha visto en ellos algo nuevo, necesario de entender y practicar. Parece ser que estos movimientos, de forma inesperada, exponen al mundo estrategias y principios de lucha social que, al haberse visto relegados únicamente al plano étnico, no se habían tomado en consideración; véase como

ejemplos la afirmación de las diferencias, la multiculturalidad, la democratización de los estados y la posibilidad de organizar políticamente a la sociedad de forma descentralizada.

Ante una eventual transformación social en México, las aspiraciones de una nueva sociedad habrán de tomar en cuenta a los pueblos originarios. Las demandas de estos pueblos marginados cobran ahora un carácter universal, pues al redefinir las nociones comunes de poder y política pasan a formar parte de un principio básico de cambio social y cultural. Estos movimientos redefinen la construcción del Estado nación monoétnico y homogéneo latinoamericano y proponen alternativas a la crisis de legitimidad que atraviesa dicha estructura política en América Latina. En ello radica la importancia de conocer a los movimientos sociales indígenas.

Con esta reflexión nos proponemos comprender a los movimientos políticos de raíz indígena, desde la cosmovisión y la filosofía presentes en sus propias lenguas. El objetivo principal es estudiar la forma en que los pueblos indígenas entienden al ser humano, la sociedad y la cultura, analizando cómo deriva de dicho entendimiento su forma de hacer política y su propuesta de reconstrucción nacional y cultural para América Latina. De este modo nos encontraremos frente a nuevas formas de hacer política y de relacionarse con el poder. La transformación social que plantean los pueblos indígenas inicia con una nueva concepción del ser humano y del mundo que nos rodea. Ahí es donde el estudio de 'la lengua' nos descubre un horizonte más a los que se dejan traslucir con el análisis antropológico, político, histórico o sociológico. Las lenguas manifiestan una cultura y una concepción de la idea del mundo y la sociedad.

Nuestra base es una metodología lingüística con la que, a través del estudio de las lenguas de los pueblos de Chiapas, en especial la tojolabal y la tzotzil, y analizando términos y usos del lenguaje, se brinda una óptica de estudio para los movimientos sociales en América Latina. Esto es, vamos a reinterpretar conceptos de filosofía política, como democracia y

justicia, así como a relacionar a la ética con la política. El eje de la propuesta política de este pensamiento indígena es la concepción de la *Madre Tierra*, la cual tendremos presente a lo largo del texto, mostrando su interacción con el quehacer político y su determinación en la comprensión de la sociedad y la cultura.

El enfoque etno-lingüístico de este estudio parte de considerar la importancia que tiene el lenguaje en el conocimiento de una cultura. Entender las lenguas tzotzil y tojolabal de Chiapas nos permite adentrarnos en la lógica y el pensamiento de estos pueblos, ver el mundo desde su perspectiva al escuchar sus palabras. Desde el lenguaje se vuelven asequibles tanto nuevas concepciones del mundo como las relaciones que los hablantes establecen con su mundo natural y social.

Acercarse por medio de la lingüística a los procesos de lucha indígena en América Latina, presupone una intención anticolonialista que respeta la alteridad cultural de los pueblos y sus propias formas de ver el mundo. La lingüística es la herramienta para un análisis filosófico de los conceptos que se encuentran presentes en los pueblos indígenas, menospreciados por la filosofía tradicional y académica. Es, también, el ejercicio de rescatar y valorar la voz de los pueblos, aprendiendo de ellos así como reconociendo sus aportes a nuestro mundo. La motivación personal para realizar este trabajo es ética y política, es un acto de amor y de libertad.

Este estudio brinda elementos de análisis para una comprensión de la política diferente a la que posee la modernidad, partiendo del análisis de los conceptos de los pueblos indígenas de Chiapas. La modernidad es una forma de pensamiento y de vida, en la cual predomina el esquema occidental de pensamiento propio del racionalismo, impuesto por la colonización al mundo indoamericano. Las culturas indígenas guardan relaciones con su pasado y con el mundo distintas a las del mundo occidental; han resistido con sus propias formas de vida y con sus lenguajes a la colonización del modo de vida y pensamien-

to moderno. La crítica se hará patente cuando comprendamos sus cuestionamientos al Estado y a la cultura en que viven en Latinoamérica, como excluidas de la modernidad latinoamericana.

Así, vamos a visibilizar las elaboraciones teóricas y discursivas de los pueblos indígenas de Chiapas desde las categorías propias de su pensamiento y de sus términos. Con ello se busca poner en práctica una metodología que, a través del estudio de las lenguas, permita la comprensión de los movimientos sociales indígenas y de los conceptos claves en sus luchas de liberación. Este estudio es heredero de los trabajos de Carlos Lenkersdorf¹ y de su enfoque y aproximación por medio de la lingüística a la filosofía de los pueblos de Chiapas.

Dada la dificultad que supone la auto-representación de los pueblos indígenas en sus propios procesos de lucha, nos propondremos trabajar los conceptos que conforman sus percepciones de la realidad. En sus idiomas se conservan saberes distintos a los de la modernidad, una cultura impuesta tras siglos de dominación colonialista, y, de esta forma presuponen una alternativa ante el desgaste del modelo de esta modernidad, tanto política como culturalmente.² Para esto, partimos del

¹ Los más sobresalientes y mejor conocidos son: *Filosofar en clave tojolabal*, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, *Diccionario Español-tojolabal*. Todos ellos se encuentran en la bibliografía.

² Para una visión más clara del tema de la crítica a la opción cultural de la modernidad, consúltese la obra de Bolívar Echeverría. Para este autor la modernidad no es sólo una perspectiva epistemológica o de racionalidad, sino un modelo civilizatorio que pone en juego todo un sistema de valores y tradiciones que forman parte de una cultura, la cual se impuso a las culturas colonizadas, como la indígena en América Latina. La modernidad es así una cultura que busca desplazar las formas de vida alternas que se conservan en las tradiciones de los pueblos originarios. Es por ello que los pueblos que han resistido a la imposición de este modelo cultural, sus tradiciones, lenguajes y su misma historia, llevan la impronta de la alteridad a este paradigma moderno. Las concepciones de los pueblos escapan al marco categorial de la

supuesto de que se requiere de una mirada interior, una búsqueda de las palabras que nacen de su sabiduría y hablan de una nueva revolución. La alteridad del pensamiento indígena guarda la potencialidad de ofrecer opciones de reconstrucción social: otra lógica crea otro mundo. Se hace patente que desde la periferia cultural del sistema global, se constituyen nuevos discursos y prácticas políticas. Esta alternativa social y cultural representa un principio de liberación que, de forma consciente, los pueblos indígenas manifiestan en su discurso de transformación social y política.

Muchas son las preguntas que surgen con este trabajo: ¿de qué forma nos acercamos a los movimientos indígenas, como manifestaciones de la Otridad?, ¿cómo nombran los pueblos sus propias formas de hacer política?, ¿qué entienden los pueblos originarios por política? A ello quisiéramos responder.

El lenguaje es portador de sabiduría, transmisor de cultura y vehículo de las prácticas sociales. En estos tiempos en que la emergencia de los movimientos liberadores de los pueblos parece ser lo único que puede generar una nueva revolución social a nivel continental, es preciso comprender sus lenguas y así lograr una verdadera y más profunda comunicación con éstos. Los pueblos indígenas de México y América Latina tienen aún mucho por dar a conocer y podemos aprender de ellos.

MADRE TIERRA: LA VIDA, LA SOCIEDAD Y LA CULTURA

Para analizar el zapatismo lo más cerca posible a la comprensión del mundo de los pueblos que lo componen, es necesario tomar en cuenta la significación que para ellos tiene la Tierra, en mayúsculas, como Madre Tierra, con un alto valor simbólico

modernidad política, por lo cual se puede considerar su propuesta como una crítica y alternativa ante ésta.

y material que hace una primera referencia a la relación con el mundo y la sociedad. ¿Cuáles son las relaciones que existen entre este concepto y la filosofía de los pueblos originarios de Chiapas y cómo operan en la política de éstos? Vamos a encontrar el modo en que la idea de la Madre Tierra se halla presente en sus concepciones de la sociedad y de la constitución de la cultura, brindando ideas de lo político adaptadas a esta concepción general de la vida.

La Madre Tierra es una realidad que engloba a todos los seres por igual, pues los une por medio de un principio vital, que Lenkersdorf ha analizado en la lengua tojolabal y es denominado: *'altsil*; que significa el “corazón”, el “alma”, el elemento que anima a todo lo vivo. De esta forma, la auto-percepción de los sujetos, en relación al mundo, es integral-holística, ya que se concibe como parte de un todo, unido por el *'altsil*. Ahora se analizarán los términos, conceptos y palabras, que en el lenguaje de los pueblos refieren a esta realidad, relacionándolos con sus prácticas sociales y culturales. De este modo es posible esbozar la filosofía sustentada en la cosmovisión de los pueblos de Chiapas. Dicha cosmovisión no parece ser una filosofía o una concepción crítica de la realidad, no en un primer momento. La diferencia radical de dicha significación sólo es perceptible a contraluz de la cosmovisión moderna de la naturaleza. La tierra (en minúsculas) es un objeto entre otros, propio sólo para la utilización. La Tierra, para los pueblos, es la vida y está viva; desde esta idea eje, se ha elaborado el discurso propio del zapatismo, en el cual la Madre Tierra juega un papel central y determina los objetivos de los movimientos indígenas. El problema fundamental consiste en reconocer la vida en la naturaleza y su importancia en relación a la vida humana, tal y como lo conciben los pueblos que trabajamos. El problema de la crisis ambiental actual responde a la insuficiencia de un paradigma de conocimiento, que tiene su génesis en la ciencia moderna: “Esta crisis es, además, la crisis de la cultura y de la humanidad y también de las ciencias, del modo en como

el clima cultural de una época impregna la forma de ser del mundo y de estar en el mundo, desconociendo que esa manera o visión ha llegado a los límites de la propia reproducción de la vida sobre el planeta.”³

Los pueblos indígenas de Chiapas tienen una concepción de la vida y la naturaleza profunda, opuesta al sistema económico de destrucción moderno. La oponen no sólo para defender su propio interés económico o geopolítico, sino motivados por un principio básico de sus culturas, llevando a cabo una lucha que tiene como fin último y contenido esencial la valoración de la vida en nuestro planeta. De ahí deriva el conflicto entre las cosmovisiones, intereses, formas de pensamiento y de relacionarse con el mundo que la modernidad establecida posee y, por otra parte, las que culturas no occidentales, como la de los pueblos originarios de Chiapas, defienden. Ante tal panorama, entendemos mejor el sentido de las luchas de estos pueblos y su posición marginal respecto a la modernidad; por la falta de cabida de las culturas indígenas, desde sus propias diferencias, en el mundo contemporáneo.

Deseamos ahora resaltar un aspecto relativo a la esfera del conocimiento y el pensamiento indígena relacionado con este punto: la filosofía indígena es esencialmente ética, ya que tiene como principio básico el sustento de la vida. Este pensar la vida tiene una característica fundamental y maravillosa que le determina: no sólo se refiere a la vida humana en particular, sino que tiene una amplitud mayor: es una ética de la vida de la Tierra en general y de todos los seres vivos de la Naturaleza. La ética se amplía con esta concepción de la sabiduría maya, en la cual el respeto a la vida es integral; incluye a todos los seres, pues todos los elementos de la natu-

³ Carlos Galano, *Complejidad, diálogo de saberes, nuevo pensamiento y racionalidad ambiental*, Buenos Aires, Ediciones del Posgrado Educación Ambiental para el Desarrollo Sustentable-Facultad de Humanidades-UAEM, 2006, p. 1.

raleza tienen una individualidad y subjetividad que debe ser valorada y respetada. Por tanto, con dignidad: "... la reflexión filosófica no puede limitarse a la naturaleza viva, sino que tiene que extenderse también a todo lo que tenga corazón/vida en el contexto cósmico."⁴

Si la vida se extiende al todo circundante, entonces somos parte de un todo que funciona de modo interconectado, ya que cada integrante del universo desempeña un papel activo dentro de la totalidad orgánica de la vida. No estamos separados del mundo, sino que formamos un sistema interdependiente, en el cual la Madre Tierra tiene un papel central. Así lo dice uno de los comandantes zapatistas, expresando en sus propias palabras esta idea de la interconexión de todo lo existente: "Pensamos que nosotros no somos diferentes de la naturaleza, somos de la Naturaleza, formamos parte de la naturaleza; y por lo tanto, la naturaleza no es de nosotros; la tierra, por ejemplo, no es de nosotros: somos de ella, lo que es de la tierra, somos de ella; y todo lo que existe, *somos seres de la misma* [...] y hasta lo invisible, nosotros los indígenas sí la respetamos..."⁵

A este respecto, la "Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra" (redactada en Cochabamba, Bolivia, en abril del año 2009, con el concurso de movimientos indígenas, ecologistas y activistas del mundo entero) está enraizada en la filosofía tradicional aymara y quiché, resaltando con claridad esta idea de la *extensión cósmica de la vida*, en consonancia con los principios de la ética de la Madre Tierra de los pueblos de Chiapas que estamos analizando:

⁴ *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2005, p. 73.

⁵ Palabras del comandante Moisés, en entrevista en la Escuela Nacional de Antropología e Historia el 23 de marzo del 2001, *Palabras del color de la tierra*, parte 1. En http://www.youtube.com/watch?v=FDp0RfJFn_c

Artículo 1: LA MADRE TIERRA

1. La Madre Tierra es un ser vivo.
2. La Madre Tierra es una comunidad única e indivisible, autorregulada, de seres interrelacionados que sostiene, contiene, y reproduce todos los seres.
3. Cada ser se define por sus relaciones como parte integrante de la Madre Tierra.
4. Los derechos inherentes de la Madre Tierra son inalienables en tanto derivan de la misma fuente de existencia.⁶

Como podemos apreciar en este documento, las ideas expresadas en cada punto refieren a esta vitalidad e interconexión de los seres que habitan la Tierra, entendida como un todo. La concepción indígena de la ética es orgánica, holística y considera el bienestar de la persona humana (fin último de la ética) en interrelación con todo lo existente: para ella, el bienestar individual no puede prescindir del de nuestro ambiente. Extendiendo esta idea a la sociedad: el bien individual está en relación recíproca con el bienestar colectivo. Un paradigma de ciencia que resulte destructor de la vida no puede sostener su legitimidad y ha de abrir paso a nuevos modelos científicos y de creación de conocimientos. La misma Madre Tierra nos impone un nuevo criterio de verdad tanto en la ética como en la política.

El sistema capitalista determina un uso instrumental y económico de la naturaleza y de los seres humanos; generando una legalidad consecuente con tal uso, que es guiada por intereses ajenos a la vida misma, es un sistema deshumanizante y carente de ética. Por otra parte, de forma marginal y soterrada, los pueblos originarios defienden su relación con la tierra, determinante para sus culturas, oponiendo a la cultura modernocapitalista que trastoca sus formas de vida un pensamiento que denota una relación espiritual con la naturaleza.

⁶ En <http://www.derechosdelanaturaleza.org/website/files/2011/01/Declaracion-Universal.pdf>

La justicia y amor a la vida de los pueblos originarios, alimentada por una sabiduría ética milenaria, se confrontan a la moralidad imperante del sistema político y económico, conducida por el proyecto del neoliberalismo: una ética del dinero. La humanidad entera afronta en estos momentos una grave crisis ecológica: la Madre se duele del maltrato recibido. Los poderosos del mundo, cínicamente se preguntan: ¿cómo cuidar el ambiente? Pero es una pregunta retórica ya que a su vez mantienen intacto el sistema de producción y consumo excesivo y no-sustentable, aferrándose a un crecimiento económico como en una carrera sin sentido que nos lleva al vacío: es el resultado de la idea de *progreso*. Los intereses económicos de una parte de la humanidad se sobreponen al sustento mismo de la vida en el planeta ¿Cómo lo solucionaremos? Los pueblos mayas y muchos más nos anuncian otro tiempo, uno que permita devolver el equilibrio esencial del ser humano como parte integrante de un todo, no como su destructor. El problema radica en una concepción del mundo y de la naturaleza; es un esquema de pensamiento profundamente arraigado en la cosmovisión moderna de la naturaleza.

La cuestión ambiental, más que una problemática ecológica, es una crisis del pensamiento y del entendimiento, de la ontología y de la epistemología con las que la civilización occidental ha comprendido el ser, a los entes y a las cosas; de la racionalidad científica y tecnológica con la que ha sido dominada la naturaleza y economizado el mundo moderno [...]. La racionalidad ambiental que nace de esta crisis abre una nueva comprensión del mundo, que incorpora el límite de lo real, la incompletitud del ser y la imposible totalización del conocimiento.”⁷

Sólo entendiendo la necesidad de esta relación de respeto y amor a la tierra, seremos capaces de reparar tanto mal que le

⁷ Enrique Leff, *La complejidad ambiental*, México, Siglo XXI, 2000, p. 28.

hemos hecho; sólo pensando de otro modo nuestro sitio y acción en el mundo, podremos detener la destrucción que caerá sobre la humanidad si transita por el mismo camino: disolución posible de lo humano, latente en la barbarie.⁸

La respuesta que nos ofrecen los pueblos está en su concepción de la vida y la Naturaleza, la cual es posible entender a través de la comprensión de su cultura, presente en sus lenguas y en la forma de nombrar el mundo. La relación que los pueblos de Chiapas establecen con las montañas, los ríos, los árboles y las cosechas de maíz es vital y sagrada. Los términos para nombrar los elementos y fuerzas de la naturaleza tienen, en el idioma tzotzil cuyo ejemplo veremos, una denominación sagrada. *Balumil*, es la tierra; el término que indica que algo es sagrado se dice: *Ch'ul* (“es la veneración de una cosa, percibida con los ojos y el corazón, que proporciona el valor más grato”)⁹ se aplica para hablar del alma (*Ch'ulel*); de la tierra (*Ch'ulBalumil*); de la montaña (*Ch'ulvits*) y hasta del viento, los animales y los árboles.¹⁰ Toda esta denominación a la naturaleza, a través del filtro de lo sagrado, es la manera en que los pueblos de Chiapas entienden su relación con el mundo y con el medio ambiente, que penetra hasta las relaciones sociales y comunitarias. La vida es sagrada.

En el pensamiento de los pueblos tzotzil y tojolabal cada elemento de la naturaleza y del mundo es una entidad vivien-

⁸ Al ver los bosques y selvas deforestadas, los ríos y lagos secos, la “marea negra”, el horizonte de nuestra ciudad teñido de gris o los inmensos cráteres que las minas abren en las montañas sagradas; las preguntas que atacan al corazón y el pensamiento son: ¿cómo vamos a remediarlo, cómo sanar la Tierra y sanarnos nosotros mismos? ¿Cómo no seguir avanzando al precipicio y poder heredar vida al futuro?

⁹ Miguel Hernández Díaz, *Pensamiento maya actual en Chiapas: un grito desesperado por la aflicción*, México, FFYL-UNAM, 2000. Glosario, p. 145.

¹⁰ Todas estas denominaciones son extraídas de la tesis de maestría de Miguel Hernández Díaz, *Pensamiento maya actual en Chiapas: un grito desesperado por la aflicción*, México, FFYL-UNAM, 2000. p. 128.

te, con corazón y sentimientos; cada ser y cada elemento de la naturaleza está animado en su participación con todo lo vivo. Los animales y plantas, las montañas, cuevas y ríos, el fuego, el viento y el sol; todos ellos son seres vivos, entidades con un ciclo y una co-relación con los seres humanos, expresan una experiencia de comunidad entre todos los seres, una red de encuentros y conexiones, de reciprocidad entre cada parte de esta realidad. Así podemos percatarnos cómo se delinea la idea de equilibrio entre todo lo existente, lo cual en el curso de este ensayo se encontrará traducido a la misma organización social y política de los pueblos, en la forma de horizontalidad.

“Nosotros los humanos habitamos, pues, en un cosmos que vive”.¹¹ En los pueblos mayenses de Chiapas, y en otros del mundo, la noción de la Tierra como “Madre” tiene una larga historia y raíces profundas. No es una idea vaga, sino toda una concepción de la vida, del cosmos y del sitio del ser humano en su relación con el mundo. En la lengua tojolabal (cambia según las variantes dialectales) se le nombra *Jajnantiklu´um* “Nuestra madre la tierra”; la Madre, la que da vida y ampara.

La Tierra es un ser vivo y, como tal, un organismo; en éste, cada elemento participa de la vida, así como en nuestro cuerpo cada célula es una partícula que siente, que es receptiva a lo que pasa en ella y a lo que le hacemos. Todo está animado, todo lo que nos rodea existe en una interacción recíproca y al mismo nivel, todo tiene *corazón o a´ltzil*, todo se encuentra eslabonado para conformar una infinita red de seres que manifiestan la vida en su plenitud. La concepción animista del cosmos se relaciona con la política, trasluciendo la interrelación de todos los miembros de la sociedad cósmica. La sociedad, concebida como un Todo, funciona cuando cada una de sus partes está conectada.

¹¹ El significado de estos términos y su análisis en el contexto tojolabal, se encuentra en la obra de Carlos Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004, p. 30.

Nuestro punto de partida será la premisa de que cualquier tipo de relación que establezcamos con el mundo es producto de una concepción cultural determinada. Cada concepción varía de acuerdo al contexto social, el medio ambiente, la lengua, etc. La concepción que tienen los pueblos indios de Chiapas concuerda plenamente con la relación de interdependencia tan estrecha que mantienen con el Todo circundante. Inscrita en sus lenguas late la idea de la vitalidad del universo, consideran que todas las partes integrantes de este mundo, incluidos nosotros, los seres humanos, somos componentes de una misma esencia. Cada parte de este universo es una especie de mónada en la cual se condensa la vida primera y última; todo tiene “corazón”, todo está animado por este motor múltiple y siempre en movimiento. La palabra *ʼaltsil* denomina a este corazón presente en todas las cosas, un principio de la vitalidad de cada parte del mundo que une al universo entero.

Veremos lo que esto significa para los tojolabales. El hecho se expresa por el término *ʼaltsil*, *corazón* que es el vivificador de todos y de cada uno, por eso no hay nada que no tenga *ʼaltsil*. Es decir, la vida no está solamente presente entre los humanos, la fauna y la flora, sino también en nubes y aguas, cuevas y cerros, tierra y astros, ollas y comales¹²

En la concepción náhuatl del cosmos, el corazón está asociado a la vida desde la raíz etimológica de las palabras: *yolliztli*-vida; *yolotl*-corazón; así, también en la concepción maya todas las partes del mundo participan de este corazón que anima todo lo viviente. De esta manera, podemos comprobar que tal idea no está delimitada a una cultura particular, sino que es parte constitutiva de las culturas precolombinas maya y azteca, en las lenguas mayenses y en el náhuatl:

¹² Carlos Lenkersdorf, *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, México, IIFL-UNAM, 2006, p. 126.

En el caso del corazón, hay una doble procedencia: YOL (cosa redonda) > YOL (corazón, “la bola”) > YOL (vida) > YOLLO (corazón, “la vitalidad”): de ambas formas hay derivación que indica entidad anímica y que designa aptitudes mentales y sentimientos. El paso de YOL (vida) a YOLLOTL (corazón, “la vitalidad”) se da por medio del sufijo –YOTL, que forma un abstracto.¹³

La Madre Tierra tiene un papel central en la interconexión de todo lo existente. A través del corazón anima y participa de todo lo vivo; al ser el sustento del equilibrio vital, se requiere un modo de relación, de respeto y de reciprocidad con ella. Origen y término, *arkhé*¹⁴ en flujo constante, la realidad es la continua interacción en armonía entre las plantas, los animales y los seres humanos; por ello el pensamiento maya chiapaneco está compenetrado con la realidad sensible y material. La racionalidad maya se desenvuelve y tiene su campo de acción en la naturaleza misma, en su corriente de vida. La relación de interdependencia e intersubjetividad es el sustento mismo de su pensamiento, de su ontología, tal como nos lo explica el filósofo tzotzil Miguel Hernández:

El individuo tzotzil frente a los animales y plantas se expresa con las palabras que ofrece desde su corazón, que revelan la *voluntad de ser sujeto ante los otros*. [...] Decíamos que en el pensamiento maya se dice que el humano no es el único sujeto frente a las cosas que tienen vida y las que no la tienen en esta tierra. Los ancianos de diversas etnias han dicho que también los otros seres

¹³ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nabuas*, México, IIA-UNAM, 2004, t. II, p. 222.

¹⁴ Término griego, frecuentemente usado por los filósofos presocráticos, que denomina: origen o principio. La filosofía griega nació como búsqueda de la *arkhé* de todas las cosas. En ese sentido, hay el mismo interés filosófico primigenio en el pensamiento de los pueblos mayas de Chiapas.

(incluyendo las rocas que tienen corazón), se les considera como otros que sienten.”¹⁵

La cosmogonía maya del *Popol Vuh* también nos habla de este corazón como principio generador, al mencionar a los creadores como una pareja de abuelos, el principio femenino y el masculino colaboran mutuamente en la creación del universo, equilibrando con su fuerza la generación de la vida. Estos dioses eran el *Corazón del Cielo-Corazón de la Tierra*.¹⁶

CONCEPTOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA INDÍGENA

Para saber qué es la política, precisamos entender la naturaleza humana y la sociedad, ya que nos encontramos siempre ante una multiplicidad cultural. La concepción de la sociedad y del individuo, en los pueblos originarios, no se construye sobre la base de la dicotomización *Natura-Cultura*, ya que ambas están contenidas en la definición más amplia de la *J'nantiklu'um*, y todos pertenecen a ella por tener *corazón*. La sociedad humana es parte integrante de la naturaleza: no hay una cultura diferenciada de la naturaleza, todos somos parte integrante de la misma *comunidad cósmica de la vida*. Esto tiene implicaciones en la ética, que desde esta perspectiva resulta ser una ética política.¹⁷

¹⁵ Miguel Hernández Díaz, *Pensamiento maya actual en Chiapas: un grito desesperado por la aflicción*, 2000 (tesis de maestría, FFYL-UNAM, México) p. 27.

¹⁶ *Popul-Vuh: las antiguas historias del quiché*, México, FCE, 1988. El *corazón*, en el latido primordial de su presencia, reúne al universo y le hace partícipe de una misma vibración, resonando en todos los seres vivos; siendo el soplo primigenio de la vida, su fuente y secreto.

¹⁷ La cosmovisión indígena concibe al ser humano como parte integrante de la Naturaleza; el pensamiento occidental monolítico, define la cultura en contraposición al mundo natural, como acción simbólica que transforma su

Ya que la personalidad individual está determinada por la co-responsabilidad con todos los componentes de la comunidad y del cosmos, el sujeto se define en relación a la comunidad y no como moralidad subjetiva, individualista. La comunidad de la que expresan a cada momento su pertenencia, para los pueblos indígenas de Chiapas, no es sólo la sociedad humana, es una comunidad cósmica en la que participan todos los seres con los cuales convivimos en nuestras vidas. La referencia a la Madre Tierra expresa este sentimiento de identidad colectiva.

Hay un uso del lenguaje que manifiesta esta concepción de la sociedad en relación al concepto de interdependencia que quiero puntualizar ahora en este análisis. La frase por la cual los tojolabales conciben la manera de equilibrarse y conformar la intersubjetividad, en la horizontalidad de todos los miembros, es *lajanlajan`aytik*—que para ellos significa literalmente: “estar parejos”, o a la *equidad* en nuestros términos.¹⁸ Esta intersubjetividad del “equilibrio” incluye también a todos los demás miembros de su mundo, es válida para cualquier integrante de la multitud de elementos de la naturaleza.

En la concepción tojolabal de la realidad, la sociedad humana se vincula de forma amable con las demás “sociedades de la naturaleza”, ya que cada ser humano y cada componente de la naturaleza tienen una dignidad propia que debe respetarse. Todos nos encontramos en el mundo de modo “parejo”, entablando vínculos con todos los miembros de la comunidad integral de la vida. El estudio de la lengua tzotzil y tojolabal denota

mundo, considerando el grado de dominio que sobre la naturaleza se ejerza como un índice de progreso humano. El concepto de *cultura* está asociado de este modo al de *civilización*, el cual se refiere sobre todo al avance técnico-científico, “racional”, de una sociedad que se ejecuta tanto sobre la naturaleza como en el dominio de otras sociedades humanas. La determinación negativa en la relación Sujeto-Objeto (del sujeto racional sobre los objetos *otros*), relación de subordinación, está a la base de este concepto de cultura.

¹⁸ Lenkersdorf, *La semántica...*, p. 106.

este componente de forma clara en la idea de *˘altsil*, principio de vida en el cual todos participan. Todos somos parte de una misma realidad vital, estamos interconectados y pertenecemos a una misma comunidad, de forma horizontal.

El término “emparejamiento” tiene variantes que permiten apreciar sus relaciones con la cultura y la sociedad humana. En el ámbito propiamente político, en una asamblea por ejemplo, el equilibrarse es condición previa del acuerdo y la forma de concebir las relaciones sociales. La misma palabra *lajan*, puede derivar en una multiplicidad de significados, relacionando de ese modo Madre Tierra-sociedad-cultura. En los diferentes usos de la palabra, se muestran los ejemplos que en la estructura lingüística representan la relación de interdependencia entre ambos: el ser humano y el mundo, la sociedad y la naturaleza. En el siguiente ejemplo veremos la correspondencia de la misma palabra, por un lado, en cuanto a la relación directa con la tierra y, por otra parte, con el acto de llegar a acuerdos y equilibrar la sociedad: ‘En tojolabal el concepto de cultura-agricultura sí tiene palabra correspondiente, se trata de *˘a ˘teltajalu ˘umi*-trabajar la tierra.’¹⁹

Trabajar la tierra, prepararla para la cosecha, se menciona con el término: emparejar-*˘alajan*; el mismo al emparejamiento interpersonal en las asambleas. Vemos la correspondencia del trabajo en la tierra (del *lajanum*-agricultor, el emparejador) con el esfuerzo político de la participación simétrica en la toma de acuerdos comunitarios, que busca reunir todas las distintas voces en un solo acuerdo. La política tiene así esta correspondencia con el trabajo de la Tierra para cultivarla; el político es también una especie de agricultor, ya que, desde esta perspectiva, la sociedad humana está en conexión y simetría con la tierra, es parte de ella. La comunidad es también un campo de cultivo y aquel que trabaja la tierra realiza el mismo trabajo político

¹⁹ *Ibid.*, p. 51.

en la sociedad: emparejar la multiplicidad de las individualidades para en ellas depositar las semillas de la vida comunitaria.

Siguiendo el análisis lingüístico, la frase en tojolabal que expresa el haber alcanzado un acuerdo comunitario es *’ojjlajjb’ajtik*- literalmente: “nos emparejaremos a nosotros mismos”, “nos pondremos de acuerdo”; el verbo principal es *jlaj*, expresa la pluralización de esta igualdad. Esto implica no sólo la condición del acuerdo, sino también el acuerdo mismo. La comunicación sólo es posible cuando los participantes del diálogo se encuentran en condiciones de equidad, tal como se han cansado de demostrar la ética del discurso y el mismo Habermas con su teoría de la acción comunicativa. La discusión de ideas y toma de decisiones requieren del *lajanlajan* como condición previa para alcanzar consensos. La misma palabra *lajan* hace mención de la simetría en la participación de las asambleas y del objetivo de la comunicación: el acuerdo, el entendimiento mutuo, el llegar a los corazones de todos; que es, finalmente, parte integrante de una misma esencia: la vida de la Madre Tierra.

El trabajo político en las asambleas consiste en sembrar y cosechar en la comunidad, tal y como se trabaja en la Tierra; la sociedad es parte integrante de la comunidad cósmica, y el trabajo que se da en la sociedad se corresponde al que se ofrece al cultivar el suelo en el que se nació y que da vida. La labor política que se realiza en el *lajanlajan’ajtik*, es la misma que realiza el *lajanum*, cuando se prepara la tierra para sembrar: unir los corazones para en ellos sembrar las palabras, que florecerán en los acuerdos que darán sus frutos en el bienestar común, en tzotzil el *Jlekilaltik*.²⁰ El *lajan* se da tanto en la Tierra como en la sociedad, la política es también un trabajo ligado a la reproducción de la vida de la comunidad, y toma como refe-

²⁰ Para una explicación más detallada de este término, consúltese: Lenkersdorf, *Conceptos tojolabales...*, p. 31.

rencia para su quehacer la forma en que se requiere trabajar la Tierra, para que ella nos de vida.

Otro término paradigmático de esta idea es el de “pueblo”, que en la lengua tzotzil y tzeltal se denomina: *lum*;²¹ es la misma palabra que sirve para designar a la Tierra, tanto en tojolabal: *Nantiklu ʼum*; como en tzotzil y tzeltal: *balumil*; en ambos términos encontramos la palabra *lum*. Se hace patente que la pertenencia a la Tierra define al pueblo, ya sea como espacio geográfico de una comunidad humana; o designando al ‘pueblo’ como una categoría social que hace referencia a una colectividad unida en su condición de vida, perteneciente a una misma cultura. El ‘pueblo’ es la Tierra, pertenece a ésta y se define de acuerdo a la misma “Madre”. De nuevo, otro aspecto se nos revela en la lengua tzotzil, así como la “tierra” y el ‘pueblo’ tienen términos que se corresponden, también la acción de sembrar está presente en la constitución de la cultura y la sociedad.

En tzotzil el pueblo, como sociedad, se dice: *Teklum*, palabra compuesta de dos términos; por un lado *lum*, que como ya mencioné refiere a la tierra, y *tek*, que es el verbo sembrar. De esta forma la referencia a la sociedad, al “pueblo”, es el estar sembrado en la tierra, la identidad es la pertenencia a la tierra de donde se procede. De este modo, en la lengua tzotzil hay correspondencias entre la tierra y la sociedad. De hecho, la misma sociedad se define según la familia: *naklej*- familia; *naklejetik*- ‘nuestra familia’ o sociedad; y *tso ʼmnaklejetik*- co-

²¹ Tomado de diccionarios especializados en la lengua tzotzil y tzeltal: Laughlin, Robert, *The great tzotzil dictionary of San Lorenzo Zinacantán*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1975.

Alfredo Zapata Guzmán, *Vocabulario tzeltal-español*, México, Servicios educativos para Chiapas, 2002. También me he basado en Agustín Ruíz Sánchez, *Diccionario Tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales*, Chiapas, Instituto Lingüístico de Verano, 1978.

munidad.²² Vemos cómo en la cosmovisión de estos pueblos la individualidad humana está vinculada primero con la Tierra, y luego se extiende a la comunidad en general. La sociedad no se concibe como entidad autónoma de la naturaleza, sino como componente y producto de la tierra. La política tendrá también este carácter de vínculo y relación estrecha entre la dimensión humana y la cósmica.

Para finalizar este análisis de las lenguas de los pueblos de Chiapas, se analizará la definición de subjetividad, fundamental en cualquier estudio de la sociedad. La subjetividad es un concepto de la Modernidad que ha sido el punto de toque y axis de la concepción del ser humano. El sujeto moderno, desde Descartes, es un ser individual atomizado, que reafirma su identidad de modo racional. Las categorías para comprender la subjetividad son las mismas que aplicamos al sujeto de la sociología, como subjetividad social, sujeto histórico o ciudadano. Un análisis de la subjetividad nos dará luces sobre las categorías necesarias para entender los procesos sociales en este análisis comparativo de las lenguas y la cultura indígena en relación con la moderna, y los vínculos que surgen con la política. El sujeto político es quien puede operar cambios en la sociedad. La concepción que tengamos de la identidad subjetiva nos dará las bases para pensar al individuo y su papel en el mundo. Nuevos tipos de subjetividades e identidades, que asoman en el pensamiento tojolabal y tzotzil, nos dan herramientas conceptuales para pensar de modo distinto al sujeto moderno y su relación con un cambio en la humanidad. Nuevas subjetividades crean nuevas sociedades.

En el pensamiento cartesiano, la fórmula *cogito ergo sum* expresa el paradigma de la identidad subjetiva moderna, constituida en la esfera del pensar, del *cogito*, en contraposición implícita a una exterioridad material o *res extensa*. La identidad es autorreferencial, en el sentido de que la certeza de la

²² Hernández Díaz, *op. cit.*, pp. 130-132.

propia existencia, y esencia, proviene de la misma interioridad del sujeto, de su *principio de razón*, como facultad autónoma y desligada del mundo concreto.

A través de una comparación lingüística, quiero buscar las formas de constitución de la identidad en el pensamiento tojolabal y en el de la modernidad; pues son, en relación a la concepción de la subjetividad, tanto fundamentos de la racionalidad como manifestaciones culturales. Al realizar este análisis, podremos darnos cuenta de la importancia filosófica de la concepción de la Madre Tierra, veremos también sus implicaciones en la sociedad y en la noción antropológica existente en la filosofía de los pueblos indígenas.

Para los indígenas mayas, si pudiéramos encontrar una aproximación a esta fórmula, se expresaría de la siguiente manera: *a'ltzilergo' aytik*, donde "*a'ltzil*", además de la vida, representa también la capacidad de pensamiento, de discernimiento y entendimiento profundo; y *'aytik* expresa "somos", el conjunto de los seres vinculados por este corazón: el *nosotros* en último término. La identidad de los tojolabales no es individual sino colectiva, es una identidad que concibe la unicidad desde la diversidad.

Estos rasgos de la identidad son ciertamente una forma muy alejada de los esquemas lógicos occidentales de la identidad, ya que ésta, desde Grecia, se concibe como la plena identificación de los seres consigo mismos, identidad del ser con su propio concepto, una mismidad que constituye una diferencia sustantiva respecto de la exterioridad múltiple.

La identidad, concebida de esta manera, es un modo de la conciencia que se define según la correspondencia única del concepto con su propio significante: no podemos ser al mismo tiempo sí mismo y otro, la identidad se funda en el principio básico de no-contradicción, según el cual no es posible ser y no ser al mismo tiempo: no puedo ser una persona individual y colectiva en un mismo acto, no puedo ser Yo y Otro.

Podemos entender las diferencias fundamentales entre la cultura occidental, moderna, y la de los pueblos originarios de Chiapas introduciéndonos más en la propia lógica de los pueblos originarios, los cuales se están enfrentando a la lógica de la conquista y de la modernidad.

La forma de pensar es todo lo contrario a lo que dijo Descartes: “pienso luego existo”, es decir, existo luego pienso. [...] La manera de pensar consiste en existir para percibir las cosas en nuestro entendimiento, y determinarla por nuestra voluntad. Así, el maya debe estar presente para poder sentir lo que ve e imaginar sus pasiones e incluso concebir cosas puramente inteligibles, son maneras diferentes de apreciar...²³

Tener entendimiento, desde el pensamiento tojolabal, es propio del ámbito del “corazón”, del sentir; una intelectualización integral que lo mismo incluye el ámbito del pensar racional como el del sentir emocional, la intuición sensible y la empatía: no hay contradicción ni dicotomías entre cuerpo y psique.

Para decir “pienso”, los tojolabales pronuncian: “dice mi corazón”; el entendimiento llega por un sentimiento no intelectualizado y más inmediato, una intuición pura que logra una comprensión profunda y de identificación con lo que se conoce o quiere conocer. Vemos de esta forma como el *a'ltzil* representa, además del principio vital, la esencia del ser humano, al vincularlo con el pensamiento y la capacidad de la razón. Si el ser humano en su capacidad pensante tiene uno de los fundamentos de su ser, si su identidad se la representa según su capacidad racional, en el pensamiento indígena esta capacidad, nuestra esencia, está vinculada al principio vital del cual participan todos los demás seres, que es el corazón, el *a'ltzil*. Y así, éste se convierte en el principio básico y fun-

²³ *Ibid.*, p. 19.

damental de identidad del ser humano, pues no solo anima a los seres vivos, sino que provee el entendimiento, que es la base de la comunidad humana como cultura. Ahora bien, esta característica de entendimiento es, repito, integrante de un cosmos, de una totalidad a la cual se pertenece; por lo que la cultura y la esencia del ser humano no están contrapuestas a la Naturaleza sino que son parte integrante de ésta: la Cultura es Natura.

CONCLUSIONES

Este breve análisis de las lenguas de los pueblos de Chiapas mencionados, demuestra la densidad de su pensamiento y de sus propuestas. Tales pueblos han generado iniciativas y movimientos de gran relevancia, como el EZLN. Aprender la cultura de los pueblos que sustentan un movimiento tan importante históricamente, que ha replanteado las formas tradicionales de hacer política de las izquierdas, basado en una filosofía indígena, nos brinda la oportunidad de abrirnos a más expresiones de este tipo.

De este modo, presentan nuevos conceptos y categorías que nos ayudan a entender la política de otra forma, tal como la entienden los pueblos indígenas. Las prácticas de los pueblos en sus movimientos de liberación, en sus demandas de reconocimiento y en los procesos de auto-representación en el plano político y de autogobierno, son fruto de dichas concepciones, arraigadas en sus propias culturas y de una fuerte tradición. Los conceptos de los movimientos sociales de carácter moderno, son herederos de concepciones del mundo que han demostrado ya su insuficiencia. La misma parálisis de procesos de transformación social, basados en los mismos esquemas de pensamiento, es evidente en muchos movimientos sociales en América Latina.

La apertura a nuevas formas de pensamiento ofrece la oportunidad de ampliar nuestra visión de la política y de las posibilidades de generar nuevos movimientos sociales que respondan a las actuales circunstancias. Las discusiones sobre la democratización del Estado, la inclusión de las diferencias en la organización social, el cuidado del medio ambiente y su relación con el bienestar de la humanidad, son las interrogantes más urgentes de nuestro tiempo. Los pueblos indígenas responden de manera anticipada a dichos problemas de la humanidad.

Hoy son muchos los movimientos de carácter y composición indígena que visibilizan estrategias y prácticas políticas que no se habían llevado a cabo. Comprender dichos movimientos desde su propia cultura, expresada en sus lenguajes, significará hacerlo mejor y permitirá aprender de ellos.

Esta es una metodología que puede aplicarse en el caso de cualquier movimiento que desde la periferia del sistema global, moderno, capitalista y de carácter neo-colonial, busca transformar las estructuras de la sociedad. Estudiar la cultura y filosofía de los pueblos responde a la necesidad de abrirnos a nuevos pensamientos. En el pensamiento indígena se opera un desplazamiento muy interesante en la racionalidad, ya que las capacidades intelectuales no se emplean para el dominio de la naturaleza, sino en un mejor modo de relacionarnos con el todo del que formamos parte; es una racionalidad imbuida en el cosmos.

Estas son las características propias del pensamiento de los pueblos indígenas respecto a la sociedad. Son concepciones que se plantean claramente como opciones filosóficas, antropológicas e incluso científicas, ya que nos descubren las pautas de un *logos* distinto, que nos ofrece conceptos para encarar los retos que se presentan a la humanidad entera.

La concepción de la Madre Tierra y todas las posibilidades que representa ha sido el eje de este trabajo, pero falta mucho más que estudiar y conocer de las concepciones de los pueblos indígenas. El conocimiento de sus lenguas está aún muy poco

difundido entre quienes estudiamos dichos movimientos sociales, pero es posible hacerlo. Esta propuesta es un acercamiento a una nueva forma de pensar y ver el mundo, necesaria ante la crisis de los modelos prevalecientes en la sociedad actual.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra Antropológica IV. Formas de gobierno indígena*, México, FCE-INI, 1991.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo: una civilización negada*, México, Grijalbo, 1994.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta [eds.], *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- CCRI-EZLN, *Declaraciones de la Selva Lacandona*, en www.palabra.ezln.org.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, México, UNAM/El equilibrista, 1999.
- García de León, A., *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos 500 años de su historia*, México, ERA, 2000.
- Hernández Díaz, Miguel, *Pensamiento maya actual en Chiapas: un grito desesperado por la aflicción*, 2000 (tesis de maestría, México, FFYL-UNAM).
- Laughlin, Robert, *The great tzotzil dictionary of San Lorenzo Zinacantán*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1975.
- Leff, Enrique, *La complejidad ambiental*, México, Siglo XXI, 2000.
- Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- _____, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2005.

- _____, *La semántica del tojolabal y su cosmovisión*, México, IIFL-UNAM, 2006.
- _____, *B'omak'umaltojab'al-kastiya=Diccionario tojolabal español*, México, Plaza y Valdés, 2009.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl*, México, IIH-UNAM, 2006.
- López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nabuás*, México, IIA-UNAM, 2004.
- Michel, Guillermo, *Ética política zapatista: una utopía para el siglo XXI*, México, UAM-X, 2003.
- Ruíz Sánchez, Agustín, *Diccionario Tzotzil de San Andrés con variaciones dialectales*, Chiapas, Instituto Lingüístico de Verano, 1978.
- Soriano, Silvia [coord.], *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*, México, UNAM/Eón Ediciones, 2009.
- Sousa, Boaventura de, *Una epistemología del Sur*, México, CLACSO/Siglo XXI, 2009.
- Zapata Guzmán, Alfredo, *Vocabulario tzeltal-español*, Tuxtla Gutiérrez, Edición Servicios educativos para Chiapas, 2002.

QUINTÍN LAME Y DOLORES CACUANGO EMBLEMAS DE LA LUCHA INDÍGENA POR LA TIERRA EN COLOMBIA Y ECUADOR

María Isabel González Terreros

Las vidas de Dolores Cacuango (Ecuador, 1881-1971) y Manuel Quintín Lame (Colombia, 1883-1967) han sido insignia y emblema para los movimientos indígenas de sus respectivos países. Sus figuras fueron retomadas como símbolo de resistencia y dignificación del indio. Aquí queremos abordar su historia beligerante en relación al sistema de hacienda, porque consideramos que ellos representaron una ruptura en la frontera étnica que separaba a la denominada “civilización” de lo ancestral, a la posesión de la desposesión. Las luchas que emprendieron frente al hacendado y al sistema de hacienda comenzaron a fisurar y quebrar esa frontera simbólica y material que subordinaba y menospreciaba a aquel que no fuera considerado civilizado. Abordaremos este tema desde las historias de lucha de los dos líderes de los Andes, para analizar comparativamente en qué se diferenciaban entre ellos y en relación al resto de la población indígena.

EL SISTEMA DE HACIENDA

La lucha de nuestros personajes no se podría comprender sin hacer referencia al sistema de hacienda, en el que nacieron y cuya explotación laboral sufrieron. Pero a la vez, sus historias de vida estuvieron enmarcadas dentro de la lucha por restituir la tierra y el territorio para su raza, y ello, obviamente, confrontaba al hacendado.

Pero, ¿en qué consistía el sistema de hacienda? Aunque hay diferencias en los dos casos (sierra ecuatoriana y sur occidente colombiano), podemos afirmar que era un espacio de producción y explotación agrícola, de control de mano de obra indígena y campesina, localizado en las zonas rurales. La hacienda fue un sistema de sujeción en el que el hacendado o el terrateniente pactaba un contrato con el indígena o el campesino, bajo el cual este último se obligaba a trabajar en la hacienda a cambio de vivir en un pedazo de tierra con su familia y recibir una mínima remuneración, que casi siempre se iba en el pago de préstamos o de “daños” causados a los bienes materiales de la hacienda. Es decir, lo poco que recibía volvía a manos del patrón. Algunas comunidades se ubicaban lejos de la vida urbana, de los mestizos e incluso de la vida pública. Por eso, Guerrero¹ habla de la hacienda como de una frontera étnica, porque imponía un límite entre la “civilización” y la “barbarie”. Cada una de estas categorías estaba representada por sujetos que pertenecían a culturas distintas: la indígena o la blanca mestiza; y según su cultura cumplían con un papel en la hacienda, eran o los trabajadores y subordinados de la tierra, o los dueños, los administradores.

Los indígenas y campesinos que representaban la barbarie, además de ser explotados como mano de obra sin remunera-

¹ Andrés Guerrero, “Proceso de identificación: sentido común y ciudadano, ventriloquia y transescritura”, en Andrés Guerrero, *Etnicidades*, Quito, FLACSO, 2000.

ción justa, vivieron condiciones deplorables. Los malos tratos, las humillaciones, el desprecio, hicieron parte de las relaciones laborales, sociales y simbólicas que se establecieron entre el hacendado y el indígena. Estas situaciones eran producto de las fuertes relaciones de dependencia, de la mirada colonial y racista que los dueños de la tierra mantenían frente al indígena y al campesino, a quienes consideraban como una raza inferior, destinada para servirles. Estas características de explotación laboral y simbólica pervivieron en Colombia y Ecuador más allá de la primera mitad del siglo xx.

Por su parte, el hacendado y su séquito representaban a la civilización, eran quienes controlaban la hacienda y su producción. Ellos fueron una especie de “gamonales de la región”, que no sólo concentraban la propiedad de la tierra sino que establecían relaciones estrechas con los políticos que gobernaban y que estaban configurando la nación; incluso, muchos políticos, o familiares suyos, eran también dueños de haciendas. De hecho, como afirma Dávalos, para el caso del Ecuador “en la base de ese Estado está la hacienda”; ésta fue el referente para el Estado gobernado por dueños de la tierra, y su estructura fue fundamental en la configuración de aquello que se estaba construyendo como nación. La hacienda proveía de alimentos y producción al “Estado nación, y el “Estado nación” le proveía de un aparato político para mantener sus relaciones de dominio.

La hacienda representaba y ejercía, frente a la sociedad en general, un poder económico, político e incluso simbólico y cultural, que se evidenciaba no sólo por la mirada colonial del patrón frente al indio o campesino, sino en la mirada de los explotados frente al patrón. En no pocas ocasiones los indígenas se oponían a luchar por recuperar la tierra que les pertenecía, porque consideraban que ello significaría un “robo” y, por consiguiente, un pecado, tal y como se los había enseñado la “santa iglesia”; además, argumentaban, porque “el patroncito era bueno” ya que les daba un terreno donde vivir.

Los terratenientes o hacendados cumplieron no sólo el papel de despojar de la tierra y explotar a las poblaciones indígenas y campesinas, sino de controlarlas en las haciendas por medio del *terraje* en el caso colombiano, y del *concertaje* en el ecuatoriano. Éstos fueron dos modelos de explotación y control basados en la misma lógica. Se trataba de figuras jurídicas y legales bajo las cuales el hacendado ejercía control y dominación frente a quienes laboraban su tierra. El indígena trabajaba, según se hubiera acordado, unos o varios días en su parcela y los demás en la tierra del patrón, y era retribuido con un pago que, como mencionamos, se iba en la indemnización al hacendado por daños causados o por deudas.

En términos específicos, el modelo de hacienda denominada *terrajería* en Colombia, era un sistema de control laboral en el cual el terrajero, esto es el indígena o campesino, cultivaba la tierra para el hacendado por varios días a la semana a cambio de una parcela que podía cultivar para de allí derivar su sustento familiar.² El hacendado podía cambiar de un momento a otro la cantidad de días en que el indígena y el campesino debían laborar, y el terrajero aceptaba o no las nuevas condiciones. Ello le pasó al padre de Quintín, quien, durante algunos años, tuvo que rodar de hacienda en hacienda ajustándose a las responsabilidades que le imponía el terrateniente. En muchos casos, cuando el terrateniente vendía sus tierras éstas incluían a los terrajeros, quienes simplemente cambiaban de patrón y, se puede decir, de “dueño”, porque ellos también hacían parte de los bienes de la hacienda.

La situación paradójica —que también se presentó en Ecuador— fue que la tierra en donde se ejerció el terraje había sido propiedad de los indígenas, la habían habitado por siglos. Pero estos territorios fueron expropiados décadas atrás por los terratenientes, quienes los “compraban” por sumas irrisorias o

² Myriam Amparo Espinosa, *Surgimiento y andar territorial del movimiento Quintín Lame*, Quito, AbyaYala, 1996.

engañaban a los indígenas³ para que les firmaran papeles en los cuales les otorgaban la propiedad de los predios. De modo que, al tiempo que los hacendados ampliaban sus hectáreas, se reducían los territorios indígenas a minifundios ya que muchas haciendas se construyeron en zonas de resguardos,⁴ que fue la figura jurídica que el Estado usó para demarcar los espacios indígenas. Los resguardos fueron espacios reconocidos a las comunidades mediante la Ley 89 de 1890,⁵ bajo la cual el Estado declaró “inalienables las tierras de las comunidades”. Es decir, formalmente era ilegal que los territorios indígenas pasaran a manos de otros; pese a ello, esta fue la generalidad que se vivió en el sur occidente de Colombia.

Las tierras de los indígenas se redujeron y pasaron a manos de gamonales que, en el caso del departamento del Cauca al suroccidente del país, eran la misma clase política que controlaba los puestos burocráticos de la región. Por eso no es de extrañar que a pesar de que las leyes favorecieran en la pertenencia de las tierras a las comunidades, y pese a las múltiples querellas legales que se interpusieron ante los organismos oficiales para su restitución, los territorios se mantuvieran

³ Para profundizar en este caso, véase Quintín Lame, *El pensamiento del indio que se educó en las selvas colombianas*, Quito, AbyaYala, 1971.

⁴ Se trata de extensiones de tierra inalienables que inicialmente obtuvieron las comunidades por donación, repartimiento y compra, y que servían para albergar a los indígenas en un espacio donde ellos pudieran trabajar al tiempo que rendían cuentas a los españoles en la época colonial. Con la llegada de la república el sistema de resguardos fue ratificado tanto en la Ley 89 de 1890 como por el Decreto 74 de 1982, que establece que las tierras de los resguardos son propiedad exclusiva de la parcialidad o comunidad indígena que las habita. Esta figura que “redujo” a los indígenas a vivir en un espacio controlado, sirvió tanto a Quintín en una primera instancia, como al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que surge en 1971, como detonante para reivindicar los derechos sobre la tierra.

⁵ El “Congreso prorroga dos veces (1941-1951) la vigencia de la ley 89 de 1890”, según Espinosa, *op. cit.*, p. 31.

en manos de los colonos terratenientes,⁶ y difícilmente era reconocida la propiedad que los indígenas tenían sobre ella.

En el caso ecuatoriano, la estructura de la hacienda era un arcaico modelo de trabajo explotador denominado *concertaje*. Se trataba de una figura legal para que los indígenas participaran de la producción agrícola de una forma pre-capitalista en haciendas alejadas de los puntos de concentración poblacional. Los indígenas vivían en condición de subordinados, pagaban tributo y los métodos de contratación eran diferentes a los del trabajo asalariado.

Cada “indio propio” tiene un pedazo de tierra dentro de la hacienda, el huasipungo, que le sirve para su manutención y la de su familia, y en el que trabajaba de uno a dos días a la semana. El resto del tiempo le pertenece al patrón de hacienda. En el sistema de concertaje (los “indios propios” eran también denominados “indios conciertos” en virtud de que habían concertado un contrato entre ellos y el patrón de hacienda), existía un férreo control sobre el tiempo de trabajo y sobre los anticipos entregados a los indios conciertos.⁷

Cuando llegaba el día del pago, los indios ya estaban endeudados con el patrón, y en la mayoría de los casos no recibían remuneración. El dinero que habían ganado con su trabajo casi siempre lo debían (a causa de muertes de animales, por ejemplo). El patrón llevaba el control de lo prestado en el “cuaderno de rayas” como era denominada la libreta donde se ano-

⁶ En Colombia el término se usa para nombrar a las personas que llegan de afuera de la región a establecerse para explotar las tierras y/o los recursos naturales, e incluso sólo para nombrar a personas que se establecen y que no son oriundas de allí.

⁷ Pablo Dávalos, “Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica”, en Daniel Mato [comp.], *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO, 2002.

taban los préstamos. Incluso dentro de la hacienda existía una cárcel para quienes no pagaran las deudas, además de iglesias⁸ para la conversión de los bárbaros. Estos espacios dentro de la hacienda imposibilitaban el trabajo de las organizaciones indígenas porque los líderes se encontraban con la negativa de las comunidades para apoyar la lucha por recuperar las tierras que les habían sido usurpadas, ya que consideraban aquello como pecado o temían el castigo.

Estas relaciones y situaciones se mantuvieron más allá de la primera mitad del siglo xx, a pesar de que en el Ecuador se decretó en 1918 la finalización del concertaje. Incluso algunos intelectuales como Dávalos y Rodas afirman que las relaciones de hacienda se conservaron hasta inicios de 1990 cuando los indígenas, en marchas multitudinarias a lo largo del país, hicieron evidente que las relaciones de dominación y usurpación de sus territorios aún se mantenían. Precisamente, una de las razones más importantes que motivó la emergencia del movimiento indígena y la realización de diferentes movilizaciones en la década del noventa fue el derecho a la tierra, cuya consigna central fue “ni una hacienda para el 92”.

Los dos sistemas de hacienda, la terrajería y el concertaje, fueron instituciones que se originaron con la conquista española. Las haciendas fungieron como instituciones de control de la población indígena con base en condiciones laborales precapitalistas. El pago al indígena era la posibilidad de cultivar una porción de tierra para su sustento, o un ingreso mínimo con el cual solventar sus deudas. Sin embargo, esta forma de explotación ha venido desapareciendo. Es verdad que aún persisten rezagos de dicho sistema, como las miradas coloniales y racistas frente al indígena o la explotación de la mano de obra por parte de los dueños de la tierra, que aún ejercen el poder político y económico en los dos países. Pero el sistema

⁸ Raquel Rodas, *Dolores Cacuango. Pionera en la lucha de los pueblos indígenas*, Quito, Crear Gráfica Editores, 2007.

“con todas sus letras” ha desaparecido, y en ello contribuyeron los dos personajes en los que vamos a profundizar. Dolores y Quintín formaron parte del sistema de hacienda; cuestionaron las relaciones existentes entre indios y terratenientes, demostrando a los suyos que las tierras les pertenecían, que las tierras donde ellos tenían que laborar para el patrón eran suyas, y que quienes las robaron eran los hacendados, como lo abordaremos en los siguientes apartados.

Consideramos que el siglo xx marcó una ruptura importante en cuanto a la posesión de la tierra en comunidades indígenas a lo largo del continente, y específicamente en Ecuador y Colombia. A inicios del siglo xx, las comunidades de la sierra ecuatoriana y del sur occidente colombiano estuvieron subyugadas por relaciones de explotación en las que había sido usurpado su derecho a la tierra. Pero al final del siglo, como nos lo comenta Polo,⁹ se presentan una serie de demandas por la tierra y el territorio en el continente. Algunos Estados responden con reformas agrarias, como sucede en Colombia y Ecuador, y aunque no se logró la adquisición de la totalidad de las tierras y los territorios varias parcelas fueron recuperadas, y las relaciones tan asimétricas comenzaron a diluirse o por lo menos a evidenciarse, pues, en definitiva, no han desaparecido.

Esta ruptura se debe, entre otras situaciones, a que durante todo el siglo xx los indígenas lucharon en contra de la hacienda y a favor de la tierra y el territorio para las poblaciones ancestrales. Los antecedentes más inmediatos de dicha lucha se encuentran en indígenas que pertenecieron a la hacienda y se rebelaron contra ella en momentos en que se consideraban

⁹ Nos referimos al artículo de Lucila Polo que hace parte de la presente compilación, y que lleva como título “Experiencias de defensa de los territorios indígenas en Bolivia y Perú”. Allí muestra que después de la década del setenta las reivindicaciones no eran sólo por tierra sino por el territorio, y éstas estaban asociadas a la demanda por el reconocimiento constitucional de la existencia de los pueblos indígenas como parte de las naciones.

casi naturales las relaciones de concertaje y terraje. Hablamos de las figuras de Dolores Cacuangó y Quintín Lame.

LA LUCHA DE QUINTÍN LAME

*El legislador ordena que repartamos
nuestros terrenos de resguardo, pero no
dice que el blanco que tiene sus latifun-
dios, también los reparta.*

MANUEL QUINTÍN LAME

Los orígenes del movimiento indígena de Colombia en el siglo XX se encuentran en la figura de Manuel Quintín Lame Chantre (1883-1967), un indígena terrajero nacido a finales del siglo XIX en el departamento del Cauca (sur occidente de Colombia). Él, a diferencia de muchos de su generación, aprendió el castellano y algo de leyes, lo cual le permitió emprender una amplia lucha legal y política por la restitución de tierras a los indígenas.

Como ya mencionamos, desde siglos atrás el sistema de hacienda se había logrado imponer como una autoridad económica, política, social y hasta cultural en los territorios indígenas. Los terratenientes o hacendados, además de quitar la tierra y explotar a las poblaciones indígenas por medio del *terraje*, impusieron un escenario favorable a sus intereses. Eran ellos quienes tenían la autoridad y última palabra en las decisiones que tomaban los cabildos, aparte de poseer relaciones muy estrechas con las instituciones que tenían poder en el contexto indígena, como la iglesia católica.

El padre de Quintín Lame (Mariano Lame)¹⁰ fue un terrajero del sur occidente de Colombia que laboraba las “tierras del ha-

¹⁰ El padre se debería llamar Mariano Estrella. Pero el abuelo de Manuel Quintín (Jacobo) tuvo que huir del pueblo de Lame en Tierradentro (Cauca) por miedo a ser castigado por el gobernador. Cuando Jacobo llegó a Silvia

“cendado” la mayor parte de los días de la semana. Cuando él no podía cumplir con sus obligaciones, su hijo lo remplazaba en el trabajo. Como nos lo comenta Vasco,¹¹ en el sistema de hacienda los niños también eran terrajeros, pero más explotados, porque un día de trabajo de ellos, según el mayordomo, correspondía a medio día del trabajo que hacía un adulto. Se puede decir, por lo tanto, que Manuel Quintín no sólo remplazaba a su padre, sino que ejercía directamente la terrajería. Sea por una u otra situación, él nació en la hacienda y desde pequeño conoció el trabajo de terrajero.

Cuando cumple los 18 años, Quintín es reclutado al Ejército Nacional durante tres años, en los cuales tiene la posibilidad de conocer el país más allá de la hacienda y de su territorio. Esta experiencia le permite acercarse a realidades diferentes a las que había en su tierra. Durante la prestación de servicios militares es trasladado a Panamá, que para entonces todavía era departamento de Colombia,¹² allí, junto a uno de sus jefes, aprende algo de leyes y perfecciona la lectura y escritura del castellano que había comenzado con su tío. Esto marcará una diferencia con el resto de su comunidad, y también influirá en una orientación política que lo llevará a emprender la lucha por el restablecimiento de los territorios indígenas.

Después de haber cumplido con el deber militar, Quintín vuelve a su territorio y se dedica, en principio, a la agricultura basada en el terraje. Pero a su vez, comienza a criticar este sistema de explotación y a hacer ver a la comunidad que el terraje

(Cauca) no se acordó de su apellido por lo que fue llamado Jacabo Lame, por venir de Lame —Tierradentro. De allí en adelante toda su descendencia lleva el apellido del lugar de donde huyó el Jacobo.

¹¹ Luis Guillermo Vasco Uribe, *Quintín Lame: resistencia y liberación*, en *Revista Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, núm. 9, julio-diciembre, 2008, pp. 371-383.

¹² Panamá se separa de Colombia en 1903 por intervención norteamericana.

que pagaban no era una condición natural a la cual se tuvieran que someter obligatoriamente. Las comunidades naturalizaron el terraje debido a que las relaciones laborales se habían mantenido por siglos; varias generaciones de indios y campesinos fueron terrajeros que nacieron y murieron en las haciendas. El sistema de sometimiento creó una imagen naturalizada de los roles que cumplía cada cual dentro del sistema. Este hecho llevaba a creer que esas eran las únicas formas bajo las cuales los indios debían trabajar, por eso fue tan importante el hecho de que Quintín comenzara a desnaturalizar ese mecanismo de explotación, denunciando ante sus comunidades que las tierras, que labraban para otros, eran de los indígenas. La experiencia adquirida fuera de la hacienda le había enseñado que existían leyes que “favorecían” la propiedad de tierras para los indios; comienza entonces la lucha, que ocupará el resto de su vida, por recuperarlas para la comunidad. La ley 89 de 1890 se convertiría en la bandera esgrimida por Quintín Lame para decirle al patrón que no seguiría pagando terraje, pues existían leyes que impedían el desalojo de los lugares en donde estaban los cultivos que él había plantado; además, le explicó sus ideas sobre el derecho ancestral del indio a la tierra. Igualmente, empezó a divulgar las leyes que favorecían a los indios entre parientes, amigos y terrazgueros, a quienes trataba de convencer de no seguir pagando terraje y no dejarse explotar en sus propias tierras, a pesar de las presiones que sufrieran. El hacendado o el mayordomo, que ejercían el poder en la hacienda, amenazaban e incluso golpeaban a quienes se rebelaron en contra de la terrajería.

Las tierras de hacienda habían sido adquiridas por los terratenientes décadas atrás. En algunos casos lograron que los indígenas, sin saber leer, firmaran títulos de propiedad a favor del “blanco”, en otros simplemente se apoderaban de territorios que consideraban baldíos. Manuel Quintín contaba cómo “el blanco le roba la finca al indígena emborrachándolo y haciéndole firmar documentos de pago, sin que éste le deba; lle-

vándolo ante los jueces para seguir la ejecución. Y él juez se presta y dice al indio: “Es mejor que le pague”; dice el indio “Pero yo qué lo voy a pagar si no le debo nada”. Le ordena al indio que nombre un abogado”¹³ para comenzar un pleito jurídico por tierras que no volverán a sus manos.

Para legalizar las tierras, los hacendados presentaban escrituras públicas con las que avalaban la propiedad, algunas habían sido realizadas por políticos del Cauca que formaban parte de la misma clase explotadora. Quintín se dedica a defender a los indígenas que interpusieran demandas para la devolución de sus tierras. Con base en lo que había aprendido y con el sentimiento de injusticia como motor, se esfuerza por especializarse en el tema. Para ello, consigue algunos libros de leyes e indaga en los documentos de archivo que pudieran demostrar que las tierras habían sido usurpadas. Esto le sirvió para entablar varias demandas en contra de los hacendados y a favor de su “raza”. Así, durante décadas se dedicó a una batalla legal y jurídica por la reposición de las tierras a las comunidades.

La Ley 89 de 1890 reconocía las tierras ancestrales, e incluso en el artículo 13 afirmaba, “Contra el derecho de los indígenas que conserven títulos de sus resguardo, y que hayan sido desposeídos de éstos de una manera violenta o dolosa, no podrán oponerse ni serán admisibles excepciones perentorias de ninguna clase. En tal virtud, los indígenas perjudicados por algunos de los medios aquí dichos podrán demandar la posesión ejecutando las acciones judiciales convenientes”. No obstante, pese a que la legislación definía que los territorios pertenecían a los indígenas, éstos seguían en manos de otros.

Los hacendados y la clase política de la región trataron de contrarrestar la influencia que ejercía Quintín en sus comunidades. Empezaron campañas de desprestigio, a la vez que pedían apoyo a las autoridades de la región para detener el movimiento que se iba generando; de tal manera que algunos

¹³ Lame, *op. cit.*, p. 22.

de los indígenas que se negaban a pagar el terraje fueron maltratados, detenidos y encarcelados. Para Quintín, los medios de lucha fueron ante todo legales, pero con el tiempo se daría cuenta de su insuficiencia. Desde lo legal, realizó varios juicios en los que, a pesar de demostrar la validez de las tierras ancestrales, la resolución nunca era favorable al indio. Debido a estos múltiples fracasos en los pleitos, Quintín considera, en un principio, que el problema se encontraba en que los jueces y mandatarios del Cauca estaban confabulados con los terratenientes, a fin de no proferir una decisión a favor del indio. Decide, por tanto, viajar a la capital (Bogotá) en agosto de 1914, en busca de justicia y del apoyo del gobierno central. En Bogotá se entrevista con altos mandatarios y políticos, quienes le facilitan el acceso al Archivo Nacional; allí, le sería posible estudiar las cédulas reales de los resguardos, a las cuales se remitiría en futuros escritos de luchas legales. En su persistencia por entablar demandas para restituir las tierras a las comunidades, buscaría apoyo tanto en el Gobierno Nacional como en sectores letrados como los abogados. Pese a sus múltiples contactos el apoyo nunca llegó. Vasco recuerda que,

Quintín se relacionó con abogados de Popayán y estudió las leyes, visitó archivos en búsqueda de los títulos de los resguardos, elaboró y envió cientos de memoriales, demandas y solicitudes, pero todo eso fue inútil para lograr la devolución de las tierras de los indios, llevándolo a tomar conciencia de que, en Colombia, la ley es ilegal, es “subversiva”, porque trastoca el orden natural de las cosas, y a entender que ese camino legal no constituye solución para los problemas de los indios; comienza entonces a transformar su pensamiento, primero, orientando su lucha a terminar con el terraje y, posteriormente, a proponerse la liberación de los indígenas.¹⁴

Así, a la par de su lucha legal comienza a hacer parte de una campaña de agitación junto con indígenas de la región.

¹⁴ Vasco, *op. cit.*, p. 374.

Para ello, Quintín recorre varios municipios de casa en casa, reuniéndose con las comunidades para convencerlas de no pagar terraje y unirse al movimiento. Esta fue una tarea ardua debido a la naturalización del sistema de terrajería, pues la mayoría de los indígenas pensaba que los hacendados eran los dueños legítimos de las tierras y que expropiarlos de ellas sería un robo, y el robo era pecado, como se los había enseñado la iglesia católica, que ejercía y ejerce aún un poder importante en la zona. A pesar de las dificultades, Quintín mantuvo la idea de no pagar terraje y de luchar por la tierra; plantea entonces la necesidad de formar una “República Chiquita” de indios, que operara al margen de los blancos. Para Friede “su lucha tenía por programa definido unir todos los indios de los resguardos por ambos lados de la cordillera, no pagar terraje a los terratenientes y oponerse a las autoridades en casos de forzosa desocupación de tierras”.¹⁵

En 1914 comienzan los levantamientos en Tierradentro Cauca, cerca de “seis mil indios bajo el mando del general Yajimbo tomaron las armas contra tropas regulares del ejército, infligiéndoles varias y serias derrotas”.¹⁶ A pesar de lo importante de este levantamiento, los indígenas son vencidos y Quintín apresado. Esta sería la primera de varias detenciones, vendrían muchas otras que en total suman —según sus cuentas—, 18 años 7 meses y 21 días de prisión. Esa vez pasaría preso un año. De regreso a la libertad, Quintín continúa con su lucha y encabeza tanto la organización de las comunidades como los asaltos para recuperar las haciendas. Esto lo llevará, en 1917, nuevamente a la prisión. Después de salir libre, sigue con su levantamiento. Para él los indios debían retomar su tierra y adueñarse de las haciendas en las que trabajaban porque les pertenecían legalmente.

¹⁵ Lame, *op. cit.*

¹⁶ Friede en *ibid.*, p. 11.

Su “República Chiquita” de indios que estaba en oposición a la república grande de blancos, se organizó por partes y cada una de ellas estaba dirigida por un Secretario General, mientras Quintín ejercía como el “Mariscal General de Indios”. Esta forma de organización no sólo cobijó al departamento del Cauca sino también a los de Tolima y Huila, lo que le permitía una gran acogida por parte de las comunidades indígenas en el suroccidente colombiano. Muchos indígenas y campesinos se enrolaron en sus filas e hicieron parte de la lucha por recuperar las tierras.

Debido a su propuesta y sus levantamientos, Quintín es perseguido por los políticos, la aristocracia criolla y la iglesia. En varias ocasiones sería delatado por los misioneros religiosos e incluso por los mismos indígenas que servían a los hacendados. Cuando sale de la cárcel decide no regresar al Cauca, sino ir hacia el Tolima donde sectores de izquierda allegados a los indios y a los obreros estaban conformando el “Supremo Consejo de Indias” que planteaba “defender de hecho y de derecho, las personas de la raza indígena”.¹⁷ A partir de este momento se inician diez años de lucha y agitación en las zonas del sur del país: Tolima, Cauca y Huila especialmente. Con este movimiento se logra la fundación del pueblo San José de Indias, en el que se establecerían dos escuelas, además del reconocimiento de la constitución del resguardo de Ortega y Chaparral, aunque este reconocimiento sólo duraría un año. El Consejo de Indias estaba bajo la dirección de José Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté, quienes, al igual que Quintín planteaban defender los derechos y propiedades de los indígenas. Había, sin embargo, una diferencia importante: el pensamiento de Quintín tenía un carácter más indianista y su defensa se basaba en los derechos de “su raza”. Por ello, cuando Gonzalo y Timoté deciden vincularse al Partido Comunista a inicios de los años 30, Quintín prefiere continuar su lucha por la tierra pero

¹⁷ Lame, *op. cit.*, p. 6.

retomando los pleitos jurídicos de sus comunidades desde el Tolima. En 1931, la clase política y los hacendados organizan un asalto al pueblo de San José, en el cual asesinan a 17 indígenas, dejan heridos a más de 40 y queman el pueblo. Esta situación obliga a Quintín a huir y esconderse. Pese a ello, es nuevamente apresado y debe pagar dos años de cárcel.

Posteriormente, continua con sus pleitos legales, envía cartas, realiza demandas, se entrevista con la clase política y con los abogados en busca de mecanismos legales para restituir las tierras a los indios. También se dedica a escribir sus memorias *El pensamiento del indio que se educó en las selvas colombianas*, escritas durante los años cuarenta y publicadas por primera vez en 1971. Estas memorias se convertirán en el referente para el movimiento indígena que emerge a inicios de la década del setenta. Quintín Lame deja muchas enseñanzas, una de las que más se reivindica es la lucha del indígena por la tierra, contra la hacienda y el terraje.

Quintín, que tantas batallas vivió y luchó, moriría un tanto solo en el Tolima en 1967 a los 83 años de edad. El cura del pueblo no permite su entierro en el cementerio municipal. Un pequeño grupo de amigos y antiguos colaboradores lo entierran en un cementerio a tres kilómetros de Ortega. Pero su revivir se dará en décadas posteriores, cuando se comienza a reivindicar su nombre en el origen de la primera organización indígena de Colombia: el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) que nace bajo la consigna ¡no más pago de terraje! ¡Expropiación de las haciendas que han sido de los resguardos para que se entreguen tituladas y de forma gratuita a las familias indígenas!¹⁸ Esta organización logra la eliminación del terraje a finales de la década del setenta. El nombre de Quintín

¹⁸ CRIC, *Caminando la palabra de los congresos del CRIC. Febrero de 1974 a marzo de 2009*, Popayán, PEBI/UAIIN/Gobierno Vasco/CRIC, 2009.

Lame revivirá y será utilizado por el movimiento guerrillero de carácter indígena que operó en el Cauca en los años ochenta.¹⁹

LA LUCHA DE DOLORES CACUANGO

Nosotros somos como los granos de quinua si estamos solos, el viento lleva lejos. Pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento, bamboleará, pero no nos hará caer.

DOLORES CACUANGO

Dolores Cacuango nace en 1881, en San Pablo Urco en la provincia de Cayambe (Ecuador). En este lugar, el sistema de hacienda se caracterizó por una estratificación vertical y muy racista. Según esta estratificación, en la parte más alta de la hacienda se encontraba el dueño, que tradicionalmente no vivía en ella, por eso en su representación nombraba a un administrador que era, en la mayoría de los casos, un hombre mestizo, encargado a su vez de dar órdenes al mayordomo, tercera figura en la estratificación. El mayordomo casi siempre era un indígena que debía hacer cumplir las disposiciones a los trabajadores, que eran indios. Estos últimos se dividían en tres: los indios responsables de los bienes de la hacienda (cuentayo); los peones libres que trabajaban en los meses de mayor demanda. Por último, los indios conciertos que, como habíamos señalado, vivían en un huasipungo con su familia.

A la última escala de la estratificación, es decir, a los indios conciertos, pertenecieron los padres de Dolores, inmersos en el sistema de sometimiento y humillación propio de la hacienda. Los indios tenían la obligación de obedecer y trabajar a

¹⁹ Para profundizar en el movimiento guerrillero se puede consultar Espinosa, *op. cit.*

cambio de tener un pedazo de tierra donde poder vivir. Dolores recuerda que: “los indígenas vivíamos en una choza húmeda, sin sol, sin luz. Nos alumbrábamos con la llama de la tulla [fogón de leña]. Si existían velas en ese tiempo pero no teníamos con qué comprar. Allí mismo, dormíamos y teníamos a nuestros cuyecitos. Y en el soberado teníamos nuestros granitos, nuestra ropita. La cama era en el suelo cerca de la tulla para recibir calor”.²⁰ Bajo estas condiciones vivieron muchas familias indígenas. En Dolores, sin embargo, el sentimiento de injusticia la llevaría a emprender una lucha que no cesaría en el resto de sus años de vida.

Como nos lo recuerda Rodas,²¹ la madre de Dolores le enseñó a no dejarse de los maltratos que recibía por parte de los hacendados; también de los mayores recibiría consejos y enseñanzas con respecto al valor ancestral de la tierra y el respeto por la naturaleza como parte fundamental de la vida. Ello contribuiría en su concepción de la injusticia y, por ende, en la idea de que nadie debe de aprovecharse de los demás.

Aprendió que las personas somos hijos de la Madre Tierra, y en consecuencia nadie tiene derecho aprovecharse de la tierra, mucho menos abusar de ella, porque hacerlo significa acabar con su fecundidad y con los alimentos que generosamente nos brinda; aprendió sobre la importancia y el valor de la palabra, que debe ser vista como un acto sagrado, como un compromiso que se debe respetar y cumplir, por eso la palabra de Dolores tenía y tiene un alto valor por los mensajes y la energía que logró imprimir en cada una de ellas.²²

Siendo aún muy joven, Dolores viaja a Quito tratando de huir de los designios que la hacienda tenía para ella, como ca-

²⁰ Rodas, *op. cit.*, p. 35.

²¹ *Ibid.*

²² Ariruma Kowi, *El sueño de Dolores Cacuango*, Quito, MEN. 2007, p. 5.

sarse joven para procrear hijos que trabajaran en un futuro en la hacienda. En Quito, trabaja como “sirvienta” en una casa de mestizos, se tenía que comunicar en castellano con los patrones, por lo que aprende este idioma que muy pocos indígenas sabían. Estos aprendizajes fueron fundamentales para que Dolores se vinculara de lleno con las múltiples protestas que realizaban los campesinos e indígenas en la región. En 1919 y en 1925, cuando ya Dolores había retornado a su tierra, se desatan sublevaciones indígenas en contra de las pésimas condiciones que se vivían en la hacienda. Además, los indígenas supieron de la existencia de una legislación que desde 1918 abolía las relaciones de concertaje y que los hacendados llevaban varios años tratando de esconder. Pese a ello, el sistema de concertaje se mantuvo varias décadas más; las luchas que se llevaron a cabo en la región no lograron restituir las tierras ni acabar con el concertaje, aunque sí contribuyeron a organizar a las comunidades.

En medio de las protestas que aglutinaban a cientos de indígenas, Dolores comienza a destacar como dirigente. El saber el castellano le permite establecer relaciones con los líderes socialistas que en la década de los veinte aparecen por su tierra, además, le sirve para traducir a los suyos las propuestas y acciones para la lucha. También apoya la creación del sindicato campesino para organizar a los indígenas. La conformación de sindicatos como el Sindicato Juan Montalvo responde a la presencia que el Partido Comunista Ecuatoriano (PCE) tenía en la zona de Cayambe, ya que su forma de organizar a las comunidades era a través de estos sindicatos. El PCE llegó a Cayambe porque allí existía un fuerte arraigo del modelo de hacienda que explotaba a los indígenas y campesinos.

El PCE, fundado en 1931 a partir de una escisión del Partido Socialista, será una de las primeras influencias para la organización indígena ecuatoriana, así como para la propia Dolores. A Cayambe, de donde es oriunda Dolores, llegan algunos líderes como Ricardo Paredes (dirigente nacional del PCE) a realizar

trabajo político organizando a los campesinos e indígenas que laboraban en haciendas en condiciones pésimas. Para el PCE era fundamental.

Crear una organización sólida de fuerzas indígenas, porque naturalmente el indigenado era el trabajador agrícola, era el campesino, el huasipunguero o el proletario en el campo. La agricultura, puede decirse, se basaba predominantemente en una economía terrateniente tradicional y conservadora, asentada sobre una inmensa masa de campesinos indígenas en su mayor parte adscritos a las grandes haciendas.²³

El PC forma grupos de campesinos, indígenas y artesanos que serán apoyados por militantes socialistas, también crea sindicatos agrícolas en los que son enrolados los indígenas, agrupados ahora bajo demandas laborales. La organización comunista no sólo contribuye a dinamizar a las comunidades, sino a evidenciar las malas condiciones en que laboraban los campesinos e indígenas en las haciendas. Este será el inicio de una organización indígena fuertemente ligada al Partido Comunista, que veía en los indígenas a campesinos que debían luchar como clase social en contra de sus condiciones de explotación laboral. La diversidad aquí, como nos lo argumenta Soriano,²⁴ era establecida a partir de la diferencia de clase, no de la cultural. El Partido veía en los indígenas a campesinos explotados y proletarizados; las diferencias culturales y étnicas serán reivindicadas posteriormente, por los movimientos indígenas.

Dolores se incorpora al Partido y se destaca como una de las representantes más importantes, ya que, pese a su condición de mujer indígena, en un contexto en donde ser indígena

²³ Entrevista realizada en 1986 a César Endara, uno de los fundadores del Partido Comunista Ecuatoriano, en http://www.izquierdas.cl/html/numero_6/4.pdf (fecha de consulta: junio de 2010).

²⁴ Nos referimos al artículo de Silvia Soriano Hernández, “Abrir un espacio para el debate: diversidad, exclusión y género”, que hace parte de este libro.

implicaba ser víctima de maltrato, desposesión y menosprecio, y en el que ser mujer era sinónimo de obediencia y debilidad, su liderazgo, su confrontación directa con el hacendado, su beligerancia y su infatigable lucha en contra de la injusticia serán ejemplares. El gran valor histórico, político y cultural de Dolores, en un momento en el que las mujeres ejercían papeles secundarios en los movimientos, es indiscutible; pues como bien lo comenta Soriano,²⁵ si bien el movimiento indígena se ha logrado consolidar, adolece aún de una discusión sobre género.

La vida de Dolores estuvo orientada a la lucha por su “raza”, por el reconocimiento de la tierra, la educación y el valor de lo indígena. Luchó por sus derechos y los de los demás en un tiempo en el que tal concepto no existía aún. Tales esfuerzos lograrán que, bajo su influencia y con el apoyo del Partido, se constituya la primera organización indígena del país: la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), justamente en Cayambe. Esta organización será la primera en representar al sector indígena, aunque concebida como parte de la estructura de un gremio campesino.²⁶ La FEI en su manifiesto a la nación reclamaba:

[...] traspaso de tierras a quienes la cultivaban; la parcelación de las tierras como paso previo a la reforma agraria [...] la inmediata regularización a las jornadas de trabajo y de los salarios de hombres y mujeres que laboran en la hacienda; la supresión

²⁵ *Ibid.*, en su artículo muestra cómo a pesar de la consolidación de los movimientos, la discusión sobre el género aún no ha entrado a ser parte prioritaria de sus discursos y acciones. Si eso ahora es así, es obvio que en las décadas del cuarenta y cincuenta del siglo pasado las mujeres que pertenecían a los movimientos no eran consideradas en igualdad de condiciones que los hombres. Pese a ello, Dolores se destacó en el movimiento como una líder importante.

²⁶ Flor Francisco Hidalgo, “El movimiento indígena en Ecuador. Sujeto social que genera un proyecto contrahegemónico, en Alberto Acosta, Pablo Dávalos, Virgilio Hernández, Francisco Hidalgo, Hernán Ramos, *Nada solo para los indios. El levantamiento indígena de 2001. Análisis, crónicas y documentos*, Quito, AbyaYala, 2001.

de las “obligaciones” consideradas connaturales a su estadía en la hacienda; establecimientos de servicios de salud, educación, vivienda, la tecnificación de la agricultura, defensa de la lengua y su cultura y la incorporación de la población indígena a la vida democrática del país.²⁷

De la misma manera en sus estatutos se afirmaba

[...] los fines de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) son los siguientes: a) Realizar la emancipación económica de los indios ecuatorianos; b) Elevar su nivel cultural y moral, conservando lo bueno de sus costumbres e instituciones; c). Contribuir a la realización de la Unidad Nacional; y d) Establecer vínculos de solidaridad con todos los indios americanos.²⁸

Es evidente el carácter indígena de la organización, pues, pese a nacer en el marco del Partido Comunista, sus proclamas y fines están relacionados estrechamente con la reivindicación de las comunidades ancestrales que padecían el sistema hacendario y el racismo producto de la explotación y la mentalidad colonial.

Dolores juega un papel importante en la constitución de la FEI, e incluso llegará a ser Secretaria General. Bajo esta organización logra evidenciar las injusticias que cometían los hacendados contra los indígenas, el maltrato hacia los trabajadores, hacia las huasicamas,²⁹ el mal pago por sus labores, las extensas jornadas que se imponían, en resumen, las injusticias que se cometían en momentos en que se consideraban “naturales” las relaciones de “concertaje”. Dolores escucha a los comu-

²⁷ Rodas, *op. cit.*, p. 71.

²⁸ <http://www.yachana.org/earchivo/fei/> (fecha de consulta: enero de 2011).

²⁹ Huasicama fue una palabra que se utilizó para referirse a las indígenas que les servían a los hacendados en la sierra ecuatoriana. Se puede asimilar a la palabra sirviente.

ros, los organiza, los vincula al sindicato, los reúne para saber de sus problemas.

A partir de 1946 comienza la construcción de escuelas clandestinas con el apoyo de comuneros. En las casas de los indígenas se adecuaba algún espacio con sillas y mesas, a la vez que se buscaba el apoyo de algún comunero alfabeto o de algún mestizo comprometido con la labor que prestara sus servicios como maestro. Las escuelas fueron novedosas en su momento porque integraban el idioma vernáculo a la enseñanza además de algunos elementos de la cultura indígena, para que niños y jóvenes se sintieran a gusto en ellas. Sin embargo, estas propuestas no serían bien vistas por los hacendados, que no dudarían en clausurarlas porque no les convenía que los indios se educaran; pese a ello, los indígenas se las ingeniaban para continuar enseñando. Entre las estrategias utilizadas estaba la rotación de las casas en donde se impartían las clases, el desarmado de los “salones” para que no se supiera en dónde se daba clase, o el enseñar de noche con todas las chozas alumbradas para que el hacendado no se diera cuenta dónde estaban reunidos los indios.³⁰ Las escuelas pervivieron hasta inicios de la década del sesenta, debido a que a la persecución del hacendado se sumaría la del gobierno, que no las reconocía.

Para Rodas,³¹ Dolores fue ante todo una defensora de las mujeres, una mujer luchadora en momentos en que ni siquiera los hombres indígenas tenían protagonismo dentro de las reivindicaciones sociales. Sin embargo, Dolores se consideró siempre una indígena militante del Partido Comunista; constantemente se reunía con su dirigencia para plantearle los pro-

³⁰ Si se quiere profundizar en el aspecto educativo de la lucha de Dolores y los comuneros se puede consultar la tesis de la autora de este artículo, *La educación como conflicto intercultural. El caso de los movimientos indígenas del CRIC (Colombia) y la CONAIE (Ecuador)* (Doctorado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, 2011).

³¹ Rodas, *op. cit.*

blemas de la comunidad y buscar apoyo. Sus reivindicaciones y militancia política dejan ver la fuerte incidencia que ejerció el PCE sobre ella. Justamente como líder del Partido fue invitada al Congreso Latinoamericano de la Confederación de Trabajadores de América Latina (CTAL) en Cali, Colombia (1944). Al respecto ella comentó “Allí en el congreso de Cali todo planteé, para que conozcan cuál es la situación de los indios. Todo dije. Cómo hemos sufrido, cómo hemos llorado. Hecho una lástima por servir de huasicama, de vaquero, a punte palo”.³²

La beligerancia de Dolores lleva a que los hacendados, los políticos, los militares se fueran contra ella. Las represalias no se hacen esperar y los dueños de hacienda persiguen y castigan con dureza a los indios que llevan a cabo las escuelas clandestinas³³ y a los comuneros que apoyan las protestas lideradas por los indígenas; a Dolores la maltrataron, la persiguieron y, al no encontrarla, le quemaron la choza donde vivía. Así ella lo recordaba en 1969,

[...] había mandado para que quemé casita, así quemaron casa como huasipunguito. Había animalituca, chanchitu, vacunita, aquita, torete, borreguito, gallinita, cuicito, trastecito, granito, ropita, todú eso limpio quemaron [...]. Y quemando ca así a le digo: Por qué hicieron tudú así, ¿por qué quemaron mi casita? ¿Quién mandó?” No sé, mandados somos, mandados somos, mandados fuimos” ellos ca decían.³⁴

La experiencia del proceso indígena tanto en la parte educativa como en la estrategia organizativa, contribuyó a fortalecer

³² *Ibid.*

³³ Dávalos, *op. cit.*

³⁴ Entrevista a Dolores Cacuango por Ralph Blomberg en 1969. En José Yáñez del Pozo, “Yo declaro con franqueza. Chashnamicansashcanhic”, en *Memoria oral de Pesillo-Cayambe*, Quito, AbyaYala, 1988. En http://www.flacso.org.ec/docs/DOLORES_CACUANGO_2.pdf

cer la organización de las comunidades y a empoderarlas. Las comunidades logran una importante organización, por lo que los hacendados y la clase política comienzan una fuerte persecución a los líderes y a la comunidad en general, tildándolos de “comunistas roba tierra”.³⁵ Los resultados de la lucha de Dolores y de la comunidad que la acompañó serán sobre todo en términos organizativos. Y más temprano que tarde se podrán apreciar en las reivindicaciones étnicas sobre el derecho a la tierra y el territorio de la Ecuarunari en 1972.³⁶

Pese a ello, Dolores, que dio su vida por la de los otros, moriría en la más profunda pobreza en 1971, sin reconocimiento alguno. Tan sólo una nota en un periódico habló de su deceso en aquel tiempo. Su revivir se dará en la década del noventa cuando se comience a reivindicar su nombre en las movilizaciones indígenas. Ya que, como decía ella “somos como la paja, más que el viento nos mueva de un lado para otro no podrá arrancarnos. Somos como la paja del cerro que se arranca y vuelve a crecer y de paja del cerro cubriremos el mundo”.

LAS VIDAS EN PARALELO. A MANERA DE CONCLUSIONES

Consideramos que las dos figuras que hemos reseñado constituyen un referente porque comienzan a fisurar la *frontera étnica* que dividía a los “de la hacienda” y los de afuera. La frontera étnica era una especie de “línea imaginaria que marcaba la diferencia del ‘ser racional’, es decir la civilización, y los ‘in-

³⁵ Expresión usada por Lourdes Conteron, kichwa-otavala, para referirse al hecho (entrevista realizada por González María Isabel González, Quito, octubre de 2009). Llama la atención que esta misma expresión se utilizaba en Colombia para referirse a los hijos de los indígenas que luchaban por la tierra, según la entrevista que realizamos a Graciela Bolaños en 2010.

³⁶ Sus siglas significan en kichwa (idioma indígena del Ecuador) Runacunapac Riccharimui, el despertar del indio ecuatoriano. Esta es una organización indígena regional y una de las más importantes del Ecuador.

dios' que son sujetos republicanos que los ciudadanos van a civilizar".³⁷ Los indígenas y campesinos que hacían parte de las haciendas no eran ciudadanos, eran una cultura "abyecta y miserable".³⁸

Tanto Dolores como Quintín nacen en la hacienda y salen de ella; afuera, comienzan a evidenciar las injusticias que viven los indios, poco conocidas en los contextos citadinos. Este es uno de los puntos en común que comparten, habrá otros divergentes. Fueron contemporáneos, nacieron en la misma década y cada uno luchó en contra del mismo sistema de explotación en su país; sin embargo, los hitos significativos de la lucha de cada uno de nuestros personajes tienen sus propias particularidades.

El accionar político de Quintín transcurre sobre todo en su juventud. Como anotábamos arriba, su lucha a favor de los indios y de sus tierras se comenzó a presentar cuando él tenía 23 años de edad. Quintín nunca claudicó, sin embargo, con el pasar de los años y con experiencia acumulada se dedicó mayormente a reflexionar y a luchar desde escenarios legales, como las demandas jurídicas por la reposición de las tierras. En el caso de Dolores, su liderazgo político comenzó siendo adulta. Sus acciones inician después de los cuarenta años. A los 45 años comienza a destacar como líder y se vincula al Partido Comunista, de allí en adelante no parará de reclamar a los patrones, de organizar a la comunidad y de confrontar el sistema de hacienda.

Consideramos que el género tiene su influencia en esto, porque mientras los hombres en Colombia eran enrolados al ejército, lo cual les daba la posibilidad a algunos de ellos de salir de la hacienda a hacer sus vidas, las mujeres en Ecuador estaban vinculadas a la casa, a sus hijos. Porque si bien Dolores salió muy temprano de su huasipungo, regresó, contrajo matrimonio y se dedicó a la crianza de sus hijos por varios años.

³⁷ Guerrero, *op. cit.*, p. 29.

³⁸ Constitución del Estado del Ecuador de 1830.

Otra divergencia interesante es que Quintín fue alfabeto, supo leer y escribir, e incluso escribió sus memorias de resistencia, mientras que Dolores no sabía ni leer ni escribir. Pese a esta diferencia tan marcada, los dos le otorgaron un papel importante a la educación. El primero planteó la construcción de una escuela³⁹ y siempre valoró la educación, la segunda construyó escuelas e implementó un sistema educativo para sus comunidades. Para Dolores, las propuestas educativas jugaron un papel importante, por este motivo construye escuelas clandestinas, para que los niños “aprendan letra” y puedan defenderse del mundo externo. Las escuelas eran coordinadas por líderes que hablaban castellano, quienes primero enseñaban en kichwa y posteriormente en castellano, para así establecer mejores relaciones con los niños y que no desertaran como lo hacían de las escuelas prediales o tradicionales.

Las convergencias entre las vidas de Quintín y Dolores son las mismas que también compartían con la mayoría de los indios que hacían parte del sistema hacendario. Por eso de la pregunta ¿qué fue lo convergente en la vida de estos dos personajes?, surge esta otra: ¿qué fue lo diferente con respecto a los otros indios, lo que permitió a Dolores y a Quintín enfrentarse al sistema de hacienda y destacarse frente a los demás? Al respecto consideramos que existen cuatro rasgos que distinguieron a ambos independientemente de pertenecer a contextos, géneros y países diferentes.

Salieron de la hacienda

Los dos tuvieron la posibilidad de salir de la hacienda. Dolores fue a Quito, Quintín a Bogotá y a Panamá entre otros lugares.

³⁹ Existen algunas referencias de que en el Tolima Quintín construyó dos escuelas, pero su existencia fue efímera.

Ello les permitió conocer qué pasaba más allá de este sistema y desnaturalizarlo. Es decir, pudieron comprobar que en otros lugares del país tal sistema no existía, y comenzaron a mirar de otra forma a la hacienda y a los hacendados. Ello es una señal de apertura de la frontera étnica: rompieron el límite que separaba a la civilización de lo “incivilizado”, a la razón de la “ignorancia” etc. Las dos experiencias muestran al indígena más allá de la frontera que establece la hacienda, en momentos en que las comunidades estaban sometidas bajo el poder político, económico y simbólico que ejercía el hacendado. Quintín y Dolores son indígenas que se visibilizaron más allá de la hacienda e incluso, como en el caso de Dolores, su voz se escuchó fuera de su país. Quintín viajó a Bogotá en 1914, ahí se entrevistó con altos mandatarios del Gobierno Central que le facilitaron acceso al Archivo Nacional para estudiar las cédulas reales de los resguardos. Por su parte, Dolores viajó a Cali (Colombia) al Congreso Latinoamericano de la Confederación de Trabajadores de América Latina en 1944, donde expuso la situación de los indígenas de su país.

El hecho de hacer evidentes los reclamos más allá de la hacienda, ya sea ante instancias legales como los mandatarios del Estado o ante congresos regionales como los del PC, es una prueba de que el límite impuesto estaba resquebrajándose: los indios se hacen más visibles. Además, toman en sus manos mecanismos tradicionalmente usados por los mestizos. La posibilidad de hacerse visibles públicamente en instancias diferentes a las haciendas (ciudades y encuentros con mestizos), va abriendo la frontera étnica, cerrada por los sistemas de contratación de las haciendas. Este hecho es muy significativo para el indígena, porque a pesar que en el sur de Colombia Quintín no ganó ninguna batalla jurídica, su lucha se convirtió en un ejemplo para los terrajeros, que desnaturalizan la institución de la terrajería y comienzan a plantear la “República Chiquita” o “República de Indios”.

Aprendieron la lengua de los blancos

El salir de la hacienda, de donde transcurría la vida de los indios, les obligó a relacionarse con los otros, a entender algunos rasgos culturales y, sobre todo, a comunicarse en el idioma del otro. Este hecho es fundamental, en ambos casos el haber aprendido castellano les permitió ser articuladores entre el discurso de los otros y el de los indios.

Saber castellano fue una herramienta central en la lucha. Para Quintín ser alfabeto le permitió hacer su lucha legal ante instancias gubernamentales, incluso, como parte de su batalla por recuperar las tierras, se desplazó a la capital para conseguir documentación que diera sustento a sus demandas. El libro “Pensamientos de un indio que se educó en las selvas colombianas” es la compilación de sus escritos, en él narra sus vivencias por la recuperación de territorios indígenas, las múltiples batallas que libró y se da un testimonio de primera mano de su pensamiento. De manera similar sucede con Dolores, el haber aprendido algo de castellano le permitió comunicarse con los mestizos y llevar el mensaje a los suyos, así mismo, comprender qué era el mundo más allá de la hacienda y por qué vivían en situaciones de injusticia

Se relacionaron con organizaciones de izquierda que ya estaban constituidas

Organizaciones de izquierda como el Partido Comunista tuvieron presencia en los lugares en donde Quintín y Dolores vivieron. Ellos se relacionan con algunos líderes y con sus discursos, lo que influirá en la forma de pensar y de actuar de nuestros personajes. Hay que hacer una diferencia, sin embargo, porque en el caso de Quintín el vínculo fue menos estrecho que en el de Dolores, que sí se consideró militante del Partido.

Se relacionaron con los “blancos-mestizos”

Haber salido de la hacienda obligó a Quintín y a Dolores a relacionarse con los otros; aprender el castellano; conocer la otra cultura, la blanca-mestiza. Este acercamiento al otro es un rasgo del quiebre de la frontera étnica, porque se comienza a desmitificar y a conocer la vida, la lengua, la cultura del otro. Estas características de las vidas de nuestros personajes, los condujo a desnaturalizar el sistema de hacienda, ver y sentir la injusticia de otra forma, lo que los llevó a actuar junto con su gente y en contra del injusto sistema de explotación del cual hacían parte. El sentimiento de injusticia y la lucha por revertir la situación que genera esas condiciones, se puede explicar con la “lucha por el reconocimiento”, que es una propuesta de Axel Honneth, quien plantea que ciertas poblaciones, al sentirse humilladas y despreciadas socialmente, convierten ese sentimiento en acción para revertir aquello que los afecta. Según Honneth, llega un momento en que las condiciones sociales llevan a que la lucha se inicie, pero esta lucha crece y se agudiza cuando las acciones que emprenden las poblaciones maltratadas son coartadas por el otro. Consideramos que ello les pasó a nuestros personajes, que fueron perseguidos por los políticos del momento, por la iglesia, por los hacendados, por la fuerza pública e incluso por los mismos indígenas. Tuvieron que migrar en varias ocasiones para salvar sus vidas, pese a ello, seguían luchando porque habían conocido la injusticia.

Dolores y Quintín comparten la persecución constante, Quintín fue encarcelado en varias ocasiones, según sus cuentas tuvo que pagar un total de 18 años 7 meses y 21 días en prisión, acusado por los terratenientes de sublevación. Por su parte, la beligerancia de Dolores fue castigada con la quema de su vivienda, el maltrato continuo a ella y a sus hijos, y las persecuciones de que fue objeto durante muchos años.

Ellos fueron contemporáneos y aunque —al parecer— nunca se conocieron, tuvieron muchas vivencias en común, su

pensamiento indianista, la defensa de su raza, los sufrimientos por el compromiso con su pueblo, la posibilidad de conocer el mundo fuera de la hacienda, el aprendizaje del castellano, la relación con otras organizaciones políticas, la muerte en soledad después de toda una vida de lucha. Estas, entre otras situaciones, nos llevan a pensar que son personajes paradigmáticos de un momento histórico en el que la dominación y la humillación al indígena era común y “natural”.

Aunque Dolores y Quintín sean, sin duda, figuras emblemáticas del movimiento indígena en sus respectivos países, no lucharon solos sino que estuvieron apoyados constantemente por otros indígenas que sufrieron persecuciones e incluso la muerte. Sin embargo, queremos destacarlos como líderes de una época en donde las relaciones de control por medio de la hacienda se mantenían muy fuertes. A pesar de ello, propusieron formas de salir de estos espacios para construir otras relaciones, más justas con el indio y el campesino. Sus batallas serán retomadas en las décadas posteriores a sus muertes.

BIBLIOGRAFÍA

- Cacuango, Dolores, Entrevista realizada por Ralph Blomberg en 1969, en José Yáñez del Pozo, *Yo declaro con franqueza. Chashnamicansashcanchic. Memoria oral de Pesillo-Cayambe*, Quito, AbyaYala. En http://www.flacso.org.ec/docs/dolores_cacuango_2.pdf
- Constitución del Estado del Ecuador de 1830.
- CRIC, *Caminando la palabra de los congresos del CRIC. Febrero de 1974 a marzo de 2009*, Popayán, PEBI/UAIIN/Gobierno Vasco/CRIC, 2009.
- Dávalos, Pablo, “Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica”, en Daniel Mato [comp], *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, CLACSO, 2002.

- Conteron Lourdes, Entrevista realizada por González María Isabel González, Quito, octubre de 2009.
- Endara, Cesar, Entrevista realizada en 1986 a César Endara. En http://www.izquierdas.cl/html/numero_6/4.pdf (fecha de consulta, junio de 2010).
- Espinosa, Myriam Amparo, *Surgimiento y andar territorial del movimiento Quintín Lame*, Quito, AbyaYala, 1996.
- Friede, Juan, en Quintín Lame, *El pensamiento del indio que se educó en las selvas colombianas*, Quito, AbyaYala, 1971.
- Consejo Regional Indígena del Cauca, en Quintín Lame, *El pensamiento del indio que se educó en las selvas colombianas*, Quito, AbyaYala, 1971.
- González Terreros, María Isabel, “La educación como conflicto intercultural. El caso de los movimientos indígenas del CRIC (Colombia) y la CONAIE (Ecuador), 2011 (tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos UNAM).
- Guerrero, Andrés, “Proceso de identificación: sentido común y ciudadano, ventriloquia y transescritura, en Andrés Guerrero, *Etnicidades*, Quito Ecuador, FLACSO, 2000.
- Hidalgo, Flor Francisco, “El movimiento indígena en Ecuador. Sujeto social que genera un proyecto contrahegemónico”, en Alberto Acosta, Pablo Dávalos, Virgilio Hernández, Francisco Hidalgo, Hernán Ramos, *Nada solo para los indios. El levantamiento indígena de 2001. Análisis, crónicas y documentos*, Quito, AbyaYala, 2001, en <http://www.yachana.org/earchivo/fei/> (fecha de consulta: enero de 2011).
- Kowi, Ariruma, *El sueño de Dolores Cacuangó*, Quito, MEN, 2007.
- Lame, Quintín, *El pensamiento del indio que se educó en las selvas colombianas*, Quito, AbyaYala, 1971.
- Rodas Raquel, *Dolores Cacuangó. Pionera en la lucha de los pueblos indígenas*, Quito, Crear Gráfica Editores, 2007.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo, *Quintín Lame: resistencia y liberación*, en *Revista Tabula Rasa*, núm. 9, Bogotá, Colombia, julio-diciembre, 2008, pp. 371-383.

EXPERIENCIAS DE DEFENSA DE LOS TERRITORIOS INDÍGENAS EN BOLIVIA Y PERÚ

Lucila Polo Herrera

INTRODUCCIÓN

En este artículo se abordan dos experiencias de defensa y recuperación del territorio en América Latina: el movimiento por la reconstitución del ayllu, impulsado por la Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, y la organización de las comunidades del norte de Perú por la defensa de su territorio, en contra de la explotación minera. A partir de una caracterización general de la situación de los territorios de los pueblos indígenas, examinamos las diferencias y similitudes que existen en cuanto al planteamiento de recuperación territorial de las citadas organizaciones indígenas de Bolivia y Perú.

TIERRA Y TERRITORIO

La tierra es el problema central de los pueblos indígenas. Durante la conquista y la colonia los territorios de los pueblos fue-

ron reconfigurados; el despojo y la creación de espacios a los que se les confinó modificaron su geografía. Las fronteras imaginarias con las que fueron divididos los pueblos nunca han podido fracturar los lazos históricos, culturales y sociales que pueblos como los aymaras, mayas, quechuas, etc., conservan.

La tierra es un medio de producción, material y económico, que genera subsistencia para quien la posee y/o trabaja. Los pueblos originarios que habitaban en el continente antes de la conquista y la colonización tenían una concepción de la tierra diferente a la de la propiedad individual: hacía referencia al carácter sagrado de la tierra, al hecho de que incluye recursos como ríos, bosques, montañas, etc., y, finalmente, a que la posesión y utilización de tierras y recursos era de carácter colectivo-comunitario.

Desde sus orígenes, los pueblos establecieron una vinculación simbólica con la tierra, considerándola la dadora de vida. A partir de la constitución de la comunidad como una unidad social cuya base es el trabajo agrícola, el tema de la tierra y de todo lo que gira alrededor de ella adquiere una importancia primordial. La particularidad del trabajo agrícola indígena radica en el conjunto de rituales que se desarrollan en él; desde la elección y preparación de las semillas hasta la cosecha, se realizan una serie de ceremonias tanto familiares como comunitarias en torno a la siembra. Mediante este conjunto de formas simbólicas, la comunidad indígena crea representaciones de su espacio que conforman una territorialidad propia. Bonfil Batalla desarrolló el concepto de territorialidad simbólica, señala que ésta es un requisito fundamental para el funcionamiento de las instituciones que garantizan la reproducción de un mundo cotidiano y distintivo, y para la formulación de un proyecto político propio.¹ La histórica lucha por la tierra ha tenido implícita esta concepción. Desde su nacimiento, los Estados la-

¹ Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución*, México, Era, 1981.

tinoamericanos han continuado con el despojo a través de sus instituciones, con una perspectiva heredada desde la colonia.

El siglo XIX desarrolló múltiples formas de despojo de territorios indígenas. Las reformas agrarias del siglo XX en América Latina, algunas derivadas de procesos revolucionarios, otras de la iniciativa estatal para frenar a los movimientos campesinos y revolucionarios, fueron un parte aguas en cuanto a la nueva conformación de territorios.

El reparto de tierras en todo el continente acabó con las estructuras feudales como formas predominantes de propiedad, e impulsó el desarrollo capitalista. Estas son algunas de las características de estos procesos de reformas agrarias:

- Las formas de organización y explotación de la tierra siempre estuvieron controladas, tuteladas, supervisadas, etc. por el Estado.
- En los países con población indígena, las reformas agrarias no pretendieron restituir lo despojado a las comunidades y pueblos originarios, por lo que no se fortalecieron ni las formas de organización para la producción ni la sociopolítica originarias, que habían sobrevivido por siglos. No fueron ni reconocidas ni protegieron las características propias de los territorios indígenas. Tampoco los indígenas realizaron reivindicaciones como tales, sino tan sólo en su calidad de campesinos pobres, por lo que también el reconocimiento de las tierras comunales fue tardío.
- Se crearon figuras de control corporativo; en el caso de México, el ejido, en el de Bolivia, el sindicato. Estas figuras fueron apropiadas por las comunidades indígenas para sobrevivir, y, en el caso de Bolivia, su crisis fue aprovechada por el movimiento por la reconstitución del ayllu.
- En los casos de los pueblos que habitaban en las zonas bajas, por ejemplo en la Amazonía, y cuya utilización de

los territorios era diferente a la de los pueblos sedentarios de las tierras altas, no fueron considerados por las reformas agrarias, ya que éstas se realizaron con fines agrícolas. Por otro lado, en casos como Brasil y Chile, tierras habitadas por pueblos indígenas fueron dotadas bajo la forma de reservaciones, con lo cual fue más fácil su apropiación por parte de particulares.

A partir de la década de los setenta, la demanda de territorio empieza a cobrar forma en el discurso de los movimientos indígenas que emergen por todo el continente. Las organizaciones indígenas adquieren identidad y discurso propio, diferenciándose de las organizaciones campesinas que centran sus demandas en el acceso a tierra, apoyos para la producción y comercialización, espacios de participación política, etc. El territorio aparece como una reivindicación cuya referencia es la identidad colectiva indígena y la necesidad de construir espacios de autodeterminación y autonomía. En el caso de los pueblos indígenas, el territorio incluye la tierra (entendida como la parcela) pero referida a su construcción histórica y cultural, en la que se desarrollan relaciones de parentesco, sociales y políticas.

La característica de la reivindicación del territorio, en las décadas de los setenta y ochenta, era que estaba indisolublemente asociada a la demanda de reconocimiento constitucional de la existencia de los pueblos indígenas como parte de las naciones, con una identidad y derechos propios. Por otro lado, la demanda también era por el derecho al acceso a las tierras y al desarrollo, y a la participación en los beneficios de éste, dado el contexto de amenaza por las políticas estatales de introducción de inversión, como los proyectos de explotación minera, de carreteras o represas hidroeléctricas.

Paralelamente, hacia finales de la década de los ochenta la Organización Internacional del Trabajo aprobó el Convenio 169, que sustituyó al anterior instrumento en la protección de

los derechos de los pueblos indígenas. Se abre en esta etapa un proceso en dos sentidos: por un lado, muchas organizaciones se apropian del instrumento que reconoce por primera vez la importancia cultural y espiritual de la tierra y el territorio para los pueblos indígenas, y a partir de ahí incluye el concepto de territorio como “lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera” (Art. 13). Por otro lado, los gobiernos que se adhieren al Convenio realizan modificaciones constitucionales para ajustar su legislación al reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas, pero profundizan la aplicación de las políticas neoliberales, ahora encubiertas en el discurso del multiculturalismo.

En el contexto de los noventa entre los elementos que incidieron en fortalecer la demanda de territorio por parte de las organizaciones indígenas están:

- El fortalecimiento de las organizaciones indígenas y la fuerte presencia de sus movimientos en los escenarios políticos latinoamericanos.
- El cambio en el patrón de acumulación capitalista y la implementación de políticas neoliberales, encaminadas a dismantelar la tutela del Estado en la regulación comercial y liberar el mercado de tierras, con los consiguientes cambios legislativos para tal efecto.
- La tendencia de organizaciones de cooperación internacional a colocar demandas y discursos en la agenda de las organizaciones y movimientos indígenas. El discurso del multiculturalismo fue desplazando las demandas de tipo estructural y, en el caso concreto del territorio, el discurso por la conservación del medio ambiente se sobrepuso a la demanda del acceso a la tierra.
- El avance en instrumentos de protección internacional de derechos humanos, en este caso, la sustitución del Convenio 107 por el Convenio 169, que fue visto por al-

gunas organizaciones indígenas como una herramienta para la defensa de sus derechos.

Considerando el territorio como una conjunción de espacio y tiempo, como producto de una construcción socio-cultural e histórica, los movimientos por la defensa y recuperación de los territorios son parte de una disputa por ese espacio político, social y económico del que han sido despojados los pueblos a lo largo de la historia. Esa característica estará presente desde la conquista, a pesar de que fueron modificados los territorios y sus nombres, cambiados y/o borrados, y será una clave para su reconstitución. Es por ello que la reivindicación de la reconstitución territorial no es nueva ni artificial, pues tiene sustento en la conformación histórica y cultural de dichos territorios, cuyos rastros no fueron borrados por las políticas de reducción y confinamiento a la comunidad agraria. Aunque con similitudes, las problemáticas de los pueblos indígenas con respecto a sus territorios son específicas y particulares, y tienen que ver con la forma en que los propios pueblos han construido históricamente su espacio.

Se puede agrupar la situación de los pueblos indígenas con respecto a su territorio en las siguientes categorías, asociadas a las consecuencias de las reformas agrarias:

- a) *Pueblos originarios reconocidos o dotados por las reformas agrarias con un fuerte arraigo a lo territorial como fundamento de su historia y su futuro.* En Mesoamérica y los Andes existían civilizaciones fuertemente arraigadas en lo territorial que fueron reconfiguradas desde la conquista. Los pueblos fueron dispersados y reagrupados para un mejor control político y económico durante la colonia y la independencia, pero algunos lograron mantenerse en sus territorios originarios debido al otorgamiento de títulos coloniales, sobre todo a los señores caciques. Esos pueblos han mantenido su identidad, no

de manera inmutable, sino adaptándola a diversas circunstancias. El fortalecimiento identitario ha impulsado a la recuperación del territorio como proceso de descolonización y como construcción de un espacio propio autónomo. Podemos observar, por ejemplo, los casos de pueblos de raíz maya como los tzotziles y tzeltales en los Altos de Chiapas; pueblos mixes, mixtecos y zapotecos de la sierra gorda de Oaxaca; los aymaras en el occidente de Bolivia; y comunidades quechuas en el norte de Perú. Todos estos pueblos han enfocado, con diferentes estrategias, la recuperación de un territorio que consideran suyo desde antes de la conquista.

- b) *Pueblos que colonizaron tierras* como parte de las reformas o políticas agrarias, y que generaron nuevas formas de organización y nuevas territorialidades. Tal es el caso en el oriente de Bolivia, la selva de Chiapas, las zonas amazónicas de Colombia, Ecuador o Perú. Como parte de las reformas agrarias, se dotaron de tierras a solicitantes que podían ser de uno o más pueblos indígenas, de forma que algunas poblaciones colonizadoras son diversas culturalmente. Por otro lado, en ocasiones la dotación de las tierras no tomó en cuenta que existían previamente pueblos que, aunque no ocuparan los terrenos para la siembra de forma sedentaria, si los utilizaban para siembras temporales y accedían a estos recursos. Al día de hoy, existen muchos conflictos entre comunidades debido a estas políticas mal planeadas, que ignoraron a la población local.
- c) *Pueblos sin tierra*, que luchan por obtenerla como eje de su organización y mediante diversas estrategias; destaca el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil, que si bien no es un movimiento netamente indígena que reivindique la identidad como parte de su ideario y proyecto político, si ha sido inspiración para otras organizaciones indígenas y campesinas.

- d) *Los pueblos llamados “no contactados”, que mantienen una relación no sedentaria con el territorio; véanse los casos del Chaco en Paraguay o de la Amazonía peruana.*

Estas situaciones no agotan la multiplicidad de historias que atraviesan el continente; pero dan cuenta de algunos procesos históricos de larga duración, que forman el contexto de las problemáticas actuales. Desde esta perspectiva, en este artículo abordamos dos situaciones que ejemplifican el conflicto por el territorio durante la década de los noventa: la reivindicación por la reconstitución del ayllu impulsada por la Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyo, y las movilizaciones en contra de la explotación petrolera en Perú.

EL AYLLU EN BOLIVIA:

LA PERSISTENCIA DE LO COMUNITARIO

El creador formó del barro de Tiguanao las naciones todas que hay en esta tierra pintando a cada una el traje y vestido que había de tener y que asimismo dio a cada nación la lengua que había de cantar, y las comidas semillas con que había de sustentarse y que hecho esto, les mandó se sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí, para que de allí fuesen a salir a las partes y lugares que él les mandase; y que unos salieron de suelos, otros de cerros; otros de fuentes, de lagunas, de troncos de árboles y otros lugares (Citado en Bouysson Casagne, 1987, p. 175).

El ayllu es una institución milenaria que ha sobrevivido hasta nuestros días, a pesar de los embates sufridos en distintos momentos de la historia de Bolivia. Por un lado, es un ejemplo

paradigmático de la persistencia de lo comunitario; por otro lado, una evidencia de la forma en que lo comunitario se ha confrontado permanentemente con el Estado y de cómo éste ha intentado, con diferentes mecanismos, su disolución.

Hoy por hoy, el ayllu es considerado por las comunidades, organizaciones y pueblos aymaras como una oportunidad histórica para la reapropiación territorial y la autodeterminación; en ese sentido, no es una vuelta al pasado sino un proyecto a futuro. Desde el mito de origen de los suyus aymaras puede verse la vinculación del ayllu con la tierra, y cómo se visualiza a la nación como producto de la naturaleza y a la territorialidad como parte fundacional de la identidad; es por ello que, en la cosmovisión aymara, el ayllu es una pieza fundamental en las reivindicaciones como pueblos desde los tiempos de la conquista.

El ayllu es una forma de organización social comunitaria que se constituyó en Bolivia durante el imperio inca. El Estado incaico utilizaba un sistema de pisos ecológicos para garantizar la producción y su redistribución.² Sin embargo, la conquista sustituyó este esquema por uno ineficiente y depredador, basado en la concentración de la tierra y la extracción de metales preciosos. El ayllu sobrevivió debido a que era necesario para la extracción de tributo por parte de la colonia.

² Cada ayllu contaba con diferentes terrenos en diversas áreas geográficas, para tener acceso a recursos como ganado, maíz, algodón, papa, coca, etc., mediante un control vertical de pisos ecológicos. Estos terrenos eran tanto para el cultivo como el pastoreo y su propiedad era colectiva familiar. Durante el periodo incaico, las tierras se dividían las del estado (trabajadas por turnos —mitas— y cuya producción era almacenada para garantizar la reciprocidad); las tierras privadas, trabajadas por los mitmaq (grupos humanos trasladados de un lugar a otro para cumplir misiones específicas) y los yana (servidores tipo criados); las tierras de las huacas (o templos del ídolo), cuyo usufructo servía para las ofrendas, así como para preparar bebidas destinadas a los asistentes a las celebraciones; y las tierras del ayllu, que eran aquellas de cultivo, sus pastos y aguas, poseídas por cada clan familiar.

A pesar de los embates de que ha sido objeto, particularmente desde la República, el ayllu persiste, en parte por el propio carácter parasitario de la oligarquía gamonalista, y en parte por la capacidad de los propios pueblos originarios para sobrevivir y reconstituir sus propias formas organizativas. Durante la colonia, el ayllu, así como sistemas de trabajo comunitario como el ayni, la minka y el motirö, fueron reconocidos. Se reconoció el derecho de las comunidades indígenas a disfrutar de sus tierras, pero siempre como usufructuarios, ya que eran bienes propiedad del Estado, y bajo el principio de que las necesidades de los españoles eran prioritarias a las de las comunidades indígenas. Aun con esta limitante, este reconocimiento de la propiedad y de su sistema político y organizativo permitió la sobrevivencia de las tierras comunales.

Los títulos coloniales que las comunidades obtuvieron a partir de este reconocimiento fueron el instrumento para la defensa de sus tierras durante el embate liberal que la República inició con el proceso de ex vinculación decretado por Simón Bolívar. Después de la independencia, se decretó que las tierras de los ayllus podían ser reclamadas por el Estado republicano. En 1874, con Mariano Melgarejo como presidente, se declara a los indígenas como “propietarios con dominio pleno”, previa obtención de un título de propiedad otorgado por el gobierno mediante un pago en función de la extensión y calidad del terreno en cuestión; si en el término de 60 días después de notificado el indígena no obtenía el título respectivo, era “privado del beneficio” y el terreno se enajenaba en subasta pública previa tasación.³

Con la Ley de Exvinculación de Tierras de Comunidad, en 1874 nuevamente se tambalea la existencia de los ayllus y de las comunidades indígenas, pues se desconoció su existencia jurídica y se prohibió la parcelación individual de tierras comunales, además de sustituir el tributo por un impuesto uni-

³ Decreto Supremo, marzo de 1866.

versal a la tierra. Este proceso de despojo legalizado redujo el número de comunidades indígenas hasta a una tercera parte para mediados del siglo XX, al pasar de 11 000 comunidades registradas en 1825 a 3 783 en 1953.⁴ En 1895 se inician rebeliones indígenas aisladas en Colquencha, Tiwanacu y Huayco. Las rebeliones se sucedieron hasta el final de la Revolución Federal en 1899 con la de Zárate Willca, que concluye con su muerte en 1903. Los guaraníes protagonizaron una rebelión en 1881 que terminó en una masacre, otras similares fueron sometidas hasta 1927, año en que fue la rebelión de Chayanta, en Potosí, por el aumento a los impuestos, ya en las cercanías de la guerra del Chaco.⁵

Desde la consolidación del Estado independiente, la ideología liberal entra en contradicción con los principios comunitarios del ayllu. En 1910 se empieza a plantear la refundación de la república del Collasuyo, como parte del movimiento por la restitución de tierras en la provincia de Pacajes. Después de la guerra del Chaco, la intelectualidad de La Paz comienza a hablar también de la reconstrucción del Qullasuyo.⁶ El enfren-

⁴ Instituto Nacional de la Reforma Agraria, *Breve historia del reparto de tierras en Bolivia de la titulación colonial a la Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria: certezas y proyecciones*, La Paz, INRA, 2008.

⁵ La Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay duró tres años 1932-1935. Para Bolivia, las consecuencias fueron una economía devastada y la pérdida de 245 500 kilómetros cuadrados de territorio. Las comunidades indígenas dieron reclutas y tributos; algunos colonos combatientes que trabajaban en haciendas, cuando regresaron de la guerra se encontraron con el despojo.

⁶ “Qulla, indudablemente refiere salud/medicina que convertido en el nombre de un espacio de territorio, significa país de la salud. Es apropiado como patronímico/gentilicio por la gente que vive en dicho país. Qullana a su vez señala estatus y autoestima, así la gente que habita el Qullasuyo puede asumir con naturalidad su estado de qullanankata, estar en primer lugar. Qullasuyo nombre de país está asimismo profundamente identificado con el aprecio al territorio que se sintetiza en pachamama madre tierra fecunda (Anello de Oliva). El Qullasuyo, como país y luego como identidad, fue

tamiento entre comunidades indígenas y el gobierno gamonalista era ya muy fuerte, pues la concepción liberal de los indios como un factor de atraso y subdesarrollo, y, por otro lado, la ira frente al despojo de parte de las comunidades, llevó a hechos como la masacre en la Marka de Jesús de Machaca en 1921. La reforma agraria de 1953 y la ideología del nacionalismo del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) fueron los dos elementos fundamentales para la reconfiguración del territorio. Lo nacional implicó la homogeneización y la idea de que el mestizaje era el camino para el fortalecimiento y desarrollo del país. La figura organizativa que creó el MNR para la campesinización fue el sindicato. En las regiones en las que persistía el ayllu, éste se fusionó con las estructuras comunitarias de organización y de autoridad; las comunidades nuevamente se adaptaron al sindicato para sobrevivir y alcanzar reconocimiento.

La reforma agraria tuvo impactos diferentes en las distintas regiones: en el altiplano la tierra es poco productiva, lo que impidió que los aymaras entraran al espacio productivo externo, lo cual hizo que mantuvieran su autonomía productiva, y también política, si bien explotados por los latifundistas; a diferencia de los quechuas del valle de Cochabamba, que fueron beneficiados por la reforma agraria y formaron sindicatos.

En el oriente el proceso fue distinto, y dado que el objetivo de este escrito es analizar la reconstitución del ayllu, únicamente mencionaremos a grandes rasgos la problemática agraria en esa región. La política de la reforma agraria de 1952 impulsó la colonización de tierras hacia Santa Cruz y el oriente con recursos que se generaron por la minería estatal y otros

constituido sobre un espacio cuyas referencias están dadas por la geografía y la memoria histórica (los relatos míticos), tal es el caso, del mismo origen inka que se remonta a cuando Wiraqhucha, que salió del lago Titicaca se asentó en Tiwanaku y de allí sus descendientes se trasladaron al Cuzco (José de Acosta, 1954, p. 38).” Pablo Mamani, *El proceso de Reconstitución Política Territorial en la Coyuntura de la Asamblea Constituyente*, inédito.

apoyos internacionales. La frontera agrícola se amplió mediante colonias de pequeños agricultores andinos y la dotación de grandes extensiones, así como el fomento a la ganadería, la agroindustria y la explotación de hidrocarburos, controladas por una nueva oligarquía terrateniente local, que se fortaleció al cobijo de los regímenes militares posteriores a los gobiernos del MNR, después de 1965. Desde los años ochenta, los pueblos minoritarios dispersos en las tierras bajas iniciaron un proceso organizativo cuyo eje fue la demanda de tierra, se articularon en la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) y protagonizaron, en 1990, la Marcha por el Territorio y la Dignidad, rumbo a la ciudad de la Paz.

Como producto de las movilizaciones, se modificó el marco jurídico. Se reconoció el concepto de territorio en los términos del Convenio 169, y la personalidad jurídica de las comunidades indígenas campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos. Se reconoció una forma de titulación de tierras, las Tierras Comunitarias de Origen (TCO's). Otras leyes creadas fueron la Ley de Participación Popular, la Ley de Reforma Educativa, y la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (Ley INRA). Esta serie de reformas correspondió a la dirección neoliberal de la economía, que requería encauzar a los movimientos indígenas por la vía del multiculturalismo, en los términos planteados por organismos internacionales de financiamiento (Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo) así como por las agencias de cooperación internacional. Una pieza central en la implementación de estas políticas fue Víctor Hugo Cárdenas, ex dirigente katarista que fue nombrado vicepresidente por Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997).

En ese momento se consideró que la titulación a través de las Tierras Comunitarias de Origen daba garantía a los derechos colectivos, como el derecho a la consulta y a los recursos naturales que existían en sus territorios. Entonces no se planteaba solamente la cuestión agraria, sino la del autogobierno, de la organización territorial del poder y de la autoridad, y de

quiénes son los sujetos de derecho. Si bien la política de saneamiento y la titulación de las TCO's frenó la serie de movilizaciones indígenas en el oriente y el altiplano, el movimiento por la reconstitución del ayllu no se detuvo, y siguió organizándose. Por un lado, debido a la insuficiencia de tierras, problemática que no era respondida por la nueva política; y, por el otro, porque el proceso de recuperación territorial va más allá de la obtención de la tierra para la producción y consiste en la profundización de la autonomía política de los pueblos del occidente.

EL MOVIMIENTO POR LA RECONSTITUCIÓN DEL AYLLU

Para comprender la organización social, lo ritual y la cosmovisión andina, es necesario entender tanto la base ecológica como la dimensión que la articula. Las comunidades acceden a diversos nichos ecológicos, debido a la complementariedad entre sus tierras; las Markas se estructuran en mitades o parcialidades —de arriba y de abajo, masculina y femenina— y cada una tiene a sus ayllus “hijos” o menores, subdivididos en diferentes números de estancias o comunidades, con su propio cabildo o asamblea comunal. En cada uno de estos niveles (marka, ayllu, comunidad) hay un sistema rotativo de autoridades, como parte del servicio público que cada familia debe brindar al colectivo, el cual —en reciprocidad— brinda tierra y seguridad a cada miembro del ayllu o comunidad. “El esquema dual penetra muchos aspectos culturales, desde las relaciones familiares o los brindis, que siempre se hacen en doble recipiente, hasta los *tinku* o luchas rituales entre grupos más o menos inclusivos de comunidades en determinadas fiestas...”⁷

⁷ René Guery Chuquimia Escóbar, *¿Solo un reconocimiento cultural? Repensemos la democracia desde el Ayllu El caso del Jach'a Suyu Pakajaqi*, La Paz, 2003 (tesis para obtener el grado de maestro en Ciencias Sociales, FLACSO-Ecuador).

En cuanto a la organización política de los suyus aymaras,

son las crónicas coloniales que nos permiten establecer cual habría sido su composición al interior del Tawantinsuyu. Sabemos que el Tawantinsuyu estuvo constituido por cuatro Suyus, Chinchasuyu, Antisuyu, Qullasuyu y Kuntisuyu, conformando una unidad política y espacial muy amplia producto de su conquista. Cada uno de ellos estaba conformado por los diferentes suyus (Estados regionales). Esos suyus, como los Pacaxes, estaban integrados por las markas (comunidad de ayllus) divididas en parcialidades duales: Anansaya y Urinsaya. En este sentido en Pakaxe, cada ayllu estaba gobernado por un jilaqata; cada parcialidad de una marka por un mallku, sin embargo falta saber si había o no en cada marka dos mallkus antes de los inkas; en cada señorío había un apumallku; en cada suyu inkario un gobernador (tukrikuy) y a nivel del estado, un Qhapaq (Choque, s/f).⁸

El proceso de reconstitución del ayllu comenzó a fines de los ochenta en la provincia de Ingavi con el proceso de organización de la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de Provincia Ingavi (FACOPÍ). Es un proceso que se relaciona directamente con la crisis del sindicalismo, pero también se presenta como una disyuntiva al katarismo, que enarbolaba la lucha contra el colonialismo y una propuesta de socialismo comunitario. El planteamiento de la recuperación del ayllu se da a partir de los talleres de historia oral; al igual que en el katarismo, esta práctica busca rescatar la memoria larga, pero además reivindica la vigencia del modelo andino de organización ancestral, a través del fortalecimiento del ayllu como célula de la organización social, lo cual está establecido en los estatutos de las comunidades.

Los primeros planteamientos de los líderes consistieron en recuperar la memoria histórica; aprovechar la coyuntura de la aprobación del Convenio 169 de la OIT para plantear y funda-

⁸ *Ibid.*, p. 61.

mentar sus demandas en términos de derechos reconocidos; reconstituir la cultura y el territorio, tal como estaba antes de la conquista; introducir un discurso que empieza a ser de protección al medio ambiente, humanista, universal y basado en los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, frente a la fuerza y el protagonismo político de los sindicatos, en la práctica, la acción política del movimiento por la reconstitución del ayllu parece menor. Esto se puede apreciar, por ejemplo, en cuanto a la participación en las decisiones, en cuanto al nombramiento de autoridades, en cuanto a la decisión sobre los proyectos de desarrollo que se implementan en las comunidades, etcétera.

La Federación ubica su lucha contra el neoliberalismo, se mira como una alternativa a la depredación capitalista y a la lógica del mercantilismo, al proponer una lógica diferente, una racionalidad distinta a la de la modernidad capitalista. Pero también se aleja del indianismo radical aymara que postula vivir como se hacía en el pasado.

Desde el Taller de Historia Oral Andina, la reconstitución define “el retorno de lo propio como una vía de descolonización.” En el término reconstitución se pretende implicar la recuperación de la memoria histórica, la identidad andina, el propio proceso de organización y el aporte de los intelectuales aymaras.

Reconstituir, para el movimiento de CONAMAQ, tiene los siguientes elementos:

- Implica reflexión y diálogo con el pasado para interpe- lar el presente, como una vía para valorar “lo propio”. Lo propio los diferencia del indigenismo cultural de oc- cidente y del indianismo radical, y más bien los acerca al suma jachaña (el principio del bienestar). Esta conciencia y valoración es una vía para la descolonización que lle- vará a la autonomía y a la autodeterminación, que son las finalidades últimas; CONAMAQ considera que ya existe cierto nivel de autosuficiencia. La identidad aymara

convive con el estigma colonial, por lo que la reconstitución implica la “descodificación del estigma colonial en las propias comunidades.”⁹

- Reafirmación de la identidad como base para una reformulación de la nación que no sea superficial o de formas, sino que logre “revitalizar” a la sociedad en su conjunto.
- La reconstitución es un pensamiento propio de los pueblos indígenas; es una vía para la descolonización. Es una contestación a la crisis del sistema económico, político y social. Es recuperar la visión andina del orden como propuesta de cambio; es recuperar la idea de la comunidad en lo político; es reapropiarse de los espacios simbólicos; “la reconstitución como un concepto político que lucha contra el indigenismo de Estado”.

La propuesta de CONAMAQ de la reconstitución del ayllu como vía para la emancipación, es una muestra de cómo la capacidad de resistencia de lo comunitario se convierte en propuesta organizativa política. Pero, por otro lado, es necesario analizar las posibilidades de fortalecer la autonomía indígena en un contexto en el que el gran problema de la tierra no está siendo abordado de manera contundente. Con la llegada de gobiernos progresistas, como el de Evo Morales en Bolivia, es evidente que no se está modificando la estructura que permite la depredación de los recursos naturales, tampoco ha favorecido la autodeterminación de los pueblos indígenas. El gran peligro que enfrentan las comunidades actualmente es la propia territorialización del capital, es decir, la lógica que están imponiendo las empresas transnacionales en su expansión territorial, pues Bolivia tiene una posición geoestratégica fundamental para el desarrollo de megaproyectos como el plan de Integración de la Infraestructu-

⁹ *Ibid.*, p. 73.

ra Regional de Sud América, IIRSA.¹⁰ Por otro lado, es innegable la tendencia de actores nacionales y transnacionales de insertar el multiculturalismo como ideología y como política, junto con la implementación de una política neoliberal disfrazada de nacionalismo, como lo ha hecho el presidente Evo Morales.¹¹

LAS VENAS ABIERTAS DEL PERÚ: LA EXPLOTACIÓN MINERA Y PETROLERA DURANTE LA DÉCADA DE LOS NOVENTA

Perú estuvo alejado de las intensas movilizaciones indígenas que en la década de los noventa se dieron en los demás países

¹⁰ El IIRSA es un megaproyecto de construcción de infraestructura que parte del centro del continente hacia las costas o los ríos que fluyen al mar, y que contempla ocho ejes transversales y dos longitudinales de integración regional: eje Amazonas que atraviesa el continente a través de la cuenca del Amazonas, desde el puerto de Tumaco en Ecuador hasta Macapá en Brasil, con un área de 4.5 millones de km²; el eje Capricornio de 1,798,770 km² que incluye yacimientos de gas de Bolivia, parte de los yacimientos metálicos de la Cordillera de los Andes en Chile y Argentina, el sur industrializado de Brasil, el acuífero Guaraní; Eje Hidrovía Paraguay-Paraná, que corre a lo largo de los cursos de los ríos Paraguay, Paraná, Uruguay y Plata; el Eje Mercosur-Chile, que abarca un área de 3.1 millones de km², con más de diez ciudades entre las más importantes de Sudamérica; el eje Andino con un área de 2, 351,134 km²; el Eje Interoceánico Central, una franja transversal de 3.3 millones de km² que atraviesa Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Perú; el Eje Perú-Brasil-Bolivia; el Eje del Sur; el Eje Escudo Guayanés; y el Eje Andino del Sur. (Ana Esther Ceceña, 2007).

¹¹ Si bien no es el tema que se desarrolla en este escrito, esta política contradictoria ha quedado en evidencia con el conflicto en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécuire (TIPNIS), que se encuentra entre los departamentos de Cochabamba y Beni, y que tiene un doble carácter: es un parque nacional protegido y es territorio de los pueblos moxeños, yurakarés y chimanes. La movilización social impidió la construcción de una carretera que atravesaría la reserva; el gobierno ha ofrecido consulta y las comunidades y organizaciones reivindican la cancelación total del proyecto.

andinos, si bien el 25% de su población es indígena.¹² En el norte de Perú se han registrado conflictos derivados de la explotación minera, que han implicado la organización y movilización de las comunidades campesinas. Con el conflicto suscitado en la Amazonía peruana en 2008, que llegó a su punto más álgido con la masacre de 33 personas, el tema de la violación al derecho a la consulta de los pueblos indígenas tuvo resonancia internacional. Hay que considerar que, a diferencia de Bolivia, Perú no se centró en la explotación minera y desde la colonia mostró diversificación productiva. Las condiciones geográficas de Perú son diferentes, y la minería ha sido la fuente de excedente en el país.

Durante la década del cincuenta, se realizaron movilizaciones campesinas en la zona andina para demandar el reparto de la tierra ocupada por los terratenientes; en la costa, la demanda se centraba en mejores salarios y derecho a la sindicalización. La ocupación de las haciendas y el intento de aplicación de una reforma agraria propia por parte del líder campesino Hugo Blanco en 1962, derivó en el movimiento guerrillero Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR), cuyo impacto fue fundamental para la formación de otros dos movimientos: el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN).

Durante el gobierno golpista de Juan Velasco Alvarado se llevó a cabo una reforma del Estado: se nacionalizaron los sectores agrario, minero y petrolero, así como la industria, el transporte y el comercio exterior con el objetivo de desarrollar a la burguesía industrial nacional y de fortalecer el papel del Estado como regulador de la economía. Se oficializó la lengua quechua y se estableció la enseñanza obligatoria; sin em-

¹² Según el Censo de 2007, los indígenas que habitan en el país se distribuyen regionalmente de la siguiente manera: 70.1% en la región Sierra, 25.8% en la región Costa, y 4.1% en la región Selva. Bruno Ribotta, *Diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas del Perú*, Lima, CEPAL, 2010.

bargo, como en los otros países de América Latina, la reforma agraria no reconoció a las comunidades indígenas como tales, sino como comunidades agrarias. “Se establecieron cuatro modalidades de propiedad: las Cooperativas Agrarias de Producción (CAP), las Sociedades Agrarias de Interés Social (SAIS), las Comunidades Campesinas y las Empresas de Propiedad Privada o Individual. En total se adjudicaron más de 7 millones de hectáreas entre 300 mil familias campesinas”.¹³ Con la reforma agraria de 1969, las mejores tierras que se expropiaron a los terratenientes pasaron a manos del Estado; los campesinos no pudieron acceder completamente a esa tierra, ya que tenían que comprarla o bien trabajarla mediante créditos, maquinaria, semilla y una serie de apoyos que no recibieron, convirtiéndose así en proletariados agrícolas. La comunidades quechuas participaron de alguna manera en el movimiento de Sendero Luminoso,¹⁴ no con una identidad indígena propia, pero sí aprovechando el descontento de las comunidades por la situación de despojo de sus tierras.

¹³ Fabiola Escárzaga, “Campesinado indígena en México, Bolivia y Perú: de las reformas agrarias a la colonización de frontera”, en *Revista Argumentos*, 1999, pp. 59-85.

¹⁴ “La concepción hiperideologizada del mundo que representa “El Pensamiento Gonzalo”, al ser aplicada al mundo rural peruano, determinó que todos aquellos que podían estar relativamente más conectados al mercado, las redes e instituciones políticas, regionales o nacionales, se convirtieran en «enemigos de clase del proletariado y del campesinado» o en «agentes del Estado feudal y burocrático» que debía ser destruido. Ello en un contexto en el cual la sociedad rural peruana había sufrido ya grandes transformaciones en la segunda mitad del siglo xx (como lo atestigua el proceso de Reforma Agraria en la década de 1970), transformaciones que modificaron profundamente las antiguas divisiones entre indios y señores, campesinos y hacendados, y terminaron por hacer desaparecer la oligarquía rural y terrateniente en el campo peruano.” Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe final*, Lima, CVR, 2003.

El modelo neoliberal extractivista ha profundizado la pobreza de las comunidades campesinas e indígenas. Como señala James Anaya, relator para los derechos de los pueblos indígenas de la ONU,

la falta de respeto por las formas de vida de los pueblos indígenas y el menosprecio por las características intrínsecas de los bosques amazónicos han conducido a los pueblos indígenas a un notorio deterioro de su seguridad alimentaria en la medida que la disposición de recursos están, en muchos casos, quebrada y con tendencia irremediable a empeorar, precisamente allí donde la incidencia económica extrema es más intensa. Ello afecta gravemente lo que hoy los pueblos indígenas definen como ‘el antiguo buen vivir’.¹⁵

Desde 1990, se impulsaron diversas modificaciones legales para profundizar el modelo extractivista en el Perú: el 8 de agosto de 1990 fue aprobado el Código del Medio Ambiente y Recursos Naturales, en el cual se dispuso que todo proyecto de obra o actividad de carácter pública o privada que pudiera provocar daños no tolerables al ambiente requería de un Estudio de Impacto Ambiental (EIA), sujeto a la aprobación de la autoridad correspondiente (artículo 9).¹⁶ En el campo de la explotación minera, por ejemplo, el Ministerio de Energía y Minas privilegió la inversión extranjera, sin ser capaz de supervisar y controlar a las empresas. Así, por ejemplo, muchas

¹⁵ S. James Anaya, Relator Especial de Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, *Observaciones sobre la situación de los pueblos indígenas de la Amazonía y los sucesos del 5 de junio y días posteriores en las provincias de Bagua y Utcubamba, Perú*, ONU, 20 de julio, 2009.

¹⁶ Los Estudios de Impacto Ambiental son solicitados por las mismas empresas a consultoras independientes y tienen que ser aprobados por el Ministerio de Energía y Minas. Debe recordarse que la mayor parte de la explotación minera está en los Andes, donde coincide con la existencia de mantos acuíferos.

empresas (como la Minera Yanacocha)¹⁷ compraron tierras a un precio muy bajo y sin supervisión estatal.

En 1993, se reformó la Constitución Política de Perú para incorporar al mercado la producción agrícola competitiva y las tierras que hasta entonces eran consideradas como improductivas. Esta reforma modificó las restricciones que había a la compra de tierras en propiedad de comunidades indígenas, para permitir su entrada al mercado como medios de asociación y garantía en el establecimiento de empresas comunales y multicomunales.

En la parte de la sierra, las empresas mineras entran en contradicción con las poblaciones. Podemos resumir, de forma muy resumida, algunas de las consecuencias y contradicciones que la actividad minera conlleva con las poblaciones en los lugares en los que se desarrolla:

- La actividad minera desplaza a la agrícola. Crea menos puestos de trabajo, por lo que las ganancias ofrecidas por las compañías mineras no compensan el daño causado tanto a la población como a los recursos naturales.
- El tiempo de vida de la actividad minera es corto y los beneficios que se obtienen por la minería no son para la región.
- El mayor costo que provoca para la población es la contaminación ambiental (contaminación de agua y vien-

¹⁷ El yacimiento de Yanacocha fue descubierto en 1981 por la empresa francesa Bureau de Recherches Géologiques et Minières (BRGM). En 1985, el BRGM y la compañía peruana Minas Buenaventura se asocian para llevar a cabo los trabajos de exploración. En 1992, se constituye Minera Yanacocha S. A. con participación de Buenaventura (32.3%), las empresas norteamericanas NewmontMiningCompany (32%) y (24.7%); el otro 5% quedó en manos de la Corporación Financiera Internacional del Banco Mundial. José de Alejandro Diez Echave, Ludwig Huber, Bruno Revesz, Xavier Ricard Lanata y Martín Tanaka, *Minería y conflicto social*, Lima, CBC/CIPCA/CIES/IEP, 2009.

to, destrucción de bosques, diseminación de sustancias tóxicas, etc.). Demás, la mayor parte de las mineras, se encuentra en zonas con nacimientos de cuencas hídricas, lo cual pone en peligro el abastecimiento de agua a las regiones.

- Las poblaciones ven en riesgo la autonomía de su gobierno: está en cuestionamiento quién gobierna y decide el destino del territorio. En los conflictos que se generan entran no sólo los poderes locales (empresa/gobierno local/población), sino también el gobierno federal, las empresas transnacionales y las organizaciones no gubernamentales o movimientos globales.
- Los conflictos con las empresas mineras no son homogéneos. La promesa de las empresas de la creación de empleos y de la elevación del nivel de vida trae divisiones en las comunidades; hay quienes apoyan los proyectos y quienes se oponen a ellos. Durante las movilizaciones de las organizaciones opositoras es común que aparezcan personas que apoyan a las empresas. Las divisiones generadas pueden culminar en enfrentamientos al interior de las comunidades.
- Mientras las empresas defienden la libertad de trabajo y contratación, la comunidad defiende el derecho a decidir sobre el territorio de la comunidad (incluyendo el tránsito por éste), y exige respeto a la decisión mayoritaria de la comunidad de rechazar los proyectos mineros.
- El discurso del medio ambiente ha sido un elemento articulador con otros actores sociales nacionales, y sobre todo internacionales, que respaldan esa demanda. Aunque hay que distinguir cuándo ha sido un discurso desarrollado a partir de las organizaciones no gubernamentales y cuándo una demanda producto de la defensa territorial de los pueblos originarios o campesinos.
- Las estrategias de las comunidades en los conflictos contra empresas mineras han sido diferentes: desde

marchas, declaraciones, alianzas con otras organizaciones, reuniones hasta la articulación con autoridades de otras provincias, etcétera.

Las poblaciones afectadas plantean que fue el Estado el que permitió la entrada y el saqueo de sus recursos a las empresas, al flexibilizar leyes y políticas; pero también ubican a las empresas como el actor antagónico, y es en ese sentido que definen sus estrategias. Un ejemplo de esta difícil relación es el conflicto de Yanachocha, en Cajamarca, que se remonta por lo menos hasta 1993. En este lugar no hay comunidades indígenas, pues es una región con una tradición de haciendas que luego se convirtieron en empresas cooperativas; existe la organización en rondas,¹⁸ pero esto no se traduce necesariamente en una sola orientación y cohesión social, ya que entre ellas existen diferentes orientaciones políticas. A pesar de ello, es un caso que ejemplifica la relación de conflicto entre población, Estado y empresa, así como las contradicciones entre el proyecto económico y la vida comunitaria, porque las comunidades se articulan en torno a la afectación por la actividad minera.

En este lugar se encuentra uno de los yacimientos de oro más grande del mundo, explotado desde tiempos prehispánicos; durante todo el siglo XIX, su explotación (principalmente a cargo de empresas nacionales) no fue tan agresiva con el

¹⁸ “En los años ochenta, se han formado dos tipos de rondas campesinas en el Perú. En los departamentos norteños de Cajamarca y Piura, el campesinado se organizó para defenderse —sin armas— principalmente contra el abigeato. El 6 de noviembre de 1986, estas organizaciones fueron reconocidos por el gobierno de Alan García Pérez en la ley 24571 como “rondas campesinas pacíficas, democráticas y autónomas”. Mientras tanto, en la sierra central, se formaban los primeros Comités de Defensa Civil o rondas *contrasubversivas* para defenderse —con armas— contra el PCP-SL. Estas rondas fueron reconocidas en noviembre 1991 con el decreto legislativo 741 del gobierno de Alberto Fujimori como Comités de Autodefensa. “Comisión de la Verdad y Reconciliación”, p. 437.

territorio; sin embargo, debido a que no se realizó un procedimiento para sellar las minas hacia los años sesenta, el daño ambiental causado fue notable. La empresa minera que explota estos yacimientos ha manejado los conflictos a través del uso de tecnologías más modernas, y se hace llamar “empresa socialmente responsable”. En septiembre de 2004, las protestas contra esta empresa se renovaron cuando intentó ampliar su campo de exploración al cerro Quilish; en él se ubican importantes reservas de agua, y había sido declarado por una ordenanza municipal como zona intangible, prohibiendo ahí toda actividad minera. Sin embargo, la empresa Yanacocha impugnó legalmente esta ordenanza ante el Tribunal Constitucional, alegando su derecho de tener una concesión para realizar estudios de impacto ambiental, logrando que el Instituto de Concesiones y Catastro Minero cediera ante la presión y reconociera el derecho de la minera para la concesión. Las fuertes protestas lograron parar (pero no cancelar) el proyecto de exploración, y obligar a la empresa y al Estado a adquirir modelos de responsabilidad social más serios. Sin embargo, en octubre de 2011 la empresa inició nuevamente los trabajos de exploración, con lo que resurgió la protesta.¹⁹

Otros conflictos similares se registran en el distrito de Tambogrande, en el departamento de Piura, con la empresa canadiense Manhattan Minerals Corporation (MMC), pues la población rechazaba la entrada de la empresa por amenazar el carácter agropecuario de la zona así como su desarrollo comercial y agroindustrial. Las organizaciones que actúan en la zona, son las rondas; la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería CONACAMI, y el Frente por el Desarrollo Sostenible de la Frontera Norte (FDSFN). La CONACA-

¹⁹ Ibrahim Luna, “Quilish, la historia del conflicto que no termina”, en *Ideele*, <http://www.revistaideele.com/content/quilish-la-historia-del-conflicto-que-no-termina>.

MI se fundó en 1999, aunque se había empezado a organizar desde 1997.

La tendencia de crecimiento del extractivismo se agudiza con Alan García, quien asume el cargo en 2006. Tan sólo entre marzo y junio de 2008 el gobierno aprobó 99 decretos legislativos, en los que se regulaba el uso de la tierra y de los recursos, incluidas las tierras ocupadas por pueblos indígenas de la región amazónica. Esto provocó la movilización de las comunidades en contra de los decretos legislativos, aprobados sin consulta previa y con la intención de despojarlas de sus tierras.

Muchos de los conflictos entre comunidades y mineras que se han desarrollado en Perú desde la década de los ochenta, han derivado en enfrentamientos entre las fuerzas policíacas y las organizaciones campesinas. Éstas y las comunidades campesinas han ubicado al Estado (fundamentalmente al Congreso y, en la última década, al Ministerio de Energía y Minas), como el responsable de posibilitar la entrada y desarrollo de la minería; las movilizaciones populares (ya sean pacíficas o violentas) se han dirigido también, cada vez con mayor fuerza, en contra de las empresas mineras. El actual presidente, Ollanta Humala, se había opuesto durante su campaña a la explotación minera que acabaría con los acuíferos, pero una vez que obtuvo la presidencia, tal como pasó unos años antes con Evo Morales, declaró, ante las recientes protestas comunitarias en contra de la explotación minera en Cajamarca,²⁰ que “el gobierno no acepta el ultimátum de nadie [...] como gobierno vamos a proteger los recursos naturales pero también las actividades productivas”.²¹

²⁰ Las comunidades se oponen a nuevos proyectos como el de Conga, el cual pretende extraer oro y cobre que se encuentran debajo de tres lagunas al sur de Cajamarca; el proyecto consiste en trasvasar las aguas de las lagunas a reservorios artificiales.

²¹ Cecilia Rendón, “Entre el agua y el oro”, en *Noticias aliadas*, <http://www.noticiasaliadas.org/articulos.asp?art=6520>

EL RESURGIMIENTO DE LO COMUNITARIO:
LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN PERÚ

El conflicto en la Amazonía que inició en 2008 tuvo resonancia internacional por la represión en contra de las comunidades indígenas, pero también por las propias expresiones del entonces presidente Alan García:

Así pues, hay muchos recursos sin uso que no son transables, que no reciben inversión y que no generan trabajo. Y todo ello por el tabú de ideologías superadas, por ociosidad, por indolencia o por la ley del perro del hortelano que reza: 'Si no lo hago yo que no lo haga nadie'. [...]

Y contra el petróleo, han creado la figura del nativo selvático 'no conectado'; es decir, desconocido pero presumible, por lo que millones de hectáreas no deben ser exploradas, y el petróleo peruano debe quedarse bajo tierra mientras se paga en el mundo US\$90 por cada barril. Es preferible para ellos que el Perú siga importando y empobreciéndose. [...]

Además existen verdaderas comunidades campesinas, pero también comunidades artificiales, que tienen 200 mil hectáreas en el papel pero solo utilizan agrícolamente 10 mil hectáreas y las otras son propiedad ociosa, de 'mano muerta', mientras sus habitantes viven en la extrema pobreza y esperando que el Estado les lleve toda la ayuda en vez de poner en valor sus cerros y tierras, alquilándolas, transándolas porque si son improductivas para ellos, sí serían productivas con un alto nivel de inversión o de conocimientos que traiga un nuevo comprador.

Pero la demagogia y el engaño dicen que esas tierras no pueden tocarse porque son objetos sagrados y que esa organización comunal es la organización original del Perú, sin saber que fue una creación del virrey Toledo para arrinconar a los indígenas en las tierras no productivas.

Este es un caso que se encuentra en todo el Perú, tierras ociosas porque el dueño no tiene formación ni recursos económicos,

por tanto su propiedad es aparente. Esa misma tierra vendida en grandes lotes traería tecnología de la que se beneficiaría también el comunero, pero la telaraña ideológica del siglo XIX subsiste como un impedimento. El perro del hortelano.²²

Los movimientos indígenas de Perú encuentran en el de la Amazonía una nueva característica: se vuelve a hacer visible la problemática del territorio y la queja principal de las comunidades es la imposición de decisiones por parte del gobierno que impulsa o permite proyectos que afectan sus territorios. La demanda central es la consulta libre, previa e informada, y el respeto a las formas propias de organización de las comunidades indígenas. La defensa del territorio aparece como la demanda detonadora de la movilización indígena y campesina.

En la Amazonía peruana viven más de 300 000 indígenas pertenecientes a 59 grupos étnicos y 15 familias lingüísticas. Esta región, de aproximadamente 77 millones de hectáreas, ocupa el 60% del territorio del país. El 20% del territorio amazónico tiene el estatus de Área Natural Protegida en alguna de sus formas; 11 millones de hectáreas pertenecen a las “comunidades nativas” que poseen títulos de propiedad y 2.8 millones de hectáreas constituyen reservas territoriales asignadas a pueblos indígenas que viven en aislamiento voluntario. De las más de 1 500 “comunidades nativas”, aproximadamente 155 todavía no tienen títulos de propiedad sobre las tierras que ocupan, y hay cinco reservas por crear para pueblos indígenas en situación de aislamiento voluntario, en una zona de 1.9 millones de hectáreas. En total, las comunidades indígenas y otras comunidades que viven en la cuenca del río Amazonas, conocidas como poblaciones ribereñas tienen en propiedad

²² Alan Arias, “El síndrome del perro del hortelano”, en *El Comercio*, 27 de octubre, 2007. En http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html

o están en posesión de unos 15.7 millones de hectáreas, es decir, el 25.8% de la Amazonía peruana.²³

La explotación petrolera de la Amazonía se intensificó en la década de los setenta, y hoy es la zona más importante para la explotación. El conflicto de Bagua tiene como antecedente la promulgación de 101 decretos legislativos en base a la ley 29157 que delega facultades al Ejecutivo para adoptar medidas relacionadas con la política de desarrollo del gobierno y la implementación del Acuerdo de Libre Comercio con Estados Unidos.

La Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDIESEP, que representa a 1 350 comunidades indígenas de la Amazonía) encabezó una serie de protestas en agosto de 2008, tanto por el contenido de los decretos como por la forma en que habían sido aprobados, sin consultar a los pueblos indígenas. Pese a diversas gestiones por parte del Congreso Nacional, no se logró llegar a acuerdos, pues el ejecutivo se negó a derogar todos los decretos, pero ofreció, en cambio, la instalación de una mesa de diálogo, la cual fue rechazada por la ADIESEP por considerar que no garantizaba la participación legítima y adecuada de los pueblos indígenas.

El 8 de abril de 2009, la ADIESEP inició un paro indefinido en toda la Amazonía peruana: se bloquearon carreteras y se tomaron instalaciones de empresas petroleras. Para principios de mayo, el gobierno declaró estado de excepción en diversos distritos de los departamentos de Cuzco, Ucayali, Loreto y Amazonas, restringiendo la libertad de reunión y tránsito. ADIESEP rompió el diálogo que se sostenía con el gobierno, aduciendo que seguía defendiendo los decretos al mismo tiempo que aumentaba la presencia policial. Se unieron organizaciones como

²³ Amnistía Internacional, *Informe Perú: Bagua seis meses después*, “*Sólo por pensar diferente, por hablar diferente, nos están haciendo una injusticia*”, Madrid, Editorial Amnistía Internacional, 2009.

la Organización Regional de Pueblos Indígenas Amazónicos del Norte del Perú (ORPIAN), la Organización Regional Indígena de Atalaya (OIRA), la Coordinadora Regional de los Pueblos Indígenas de San Lorenzo (COREPI-SL), la Unidad Nacional de Pueblos Ashaninkas y Yaneshas (UNAY).

Luego vino la acusación del gobierno peruano a dirigentes y personas de las comunidades de atentar contra la seguridad y tranquilidad públicas, por el llamamiento del líder amazónico Alberto Pizango Chota a la “insurgencia de los pueblos”, refiriéndose a que el gobierno debía dar marcha atrás a los decretos legislativos que había promulgado sin el consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas. Otros líderes como Marcial MudarraTaki, Saúl Puerta Peña, Servando Puerta Peña, Daniel Marzano Campos y Teresita Antaza López también fueron acusados por los Ministerios del Interior y de Energía y Minas de cometer delitos durante su participación en las movilizaciones.

El 5 de junio fueron desalojados con violencia los manifestantes que bloqueaban la carretera “Fernando Belaúnde Terry” en la provincia de Utcubamba. La violencia se extendió a Bagua y lugares aledaños, y en los enfrentamientos entre policías y manifestantes hubo 33 personas muertas (de las cuales 23 eran agentes de policía, 5 eran vecinos de la zona y 5 eran indígenas; también se reportó un policía desaparecido) y al menos 200 heridas, tanto policías como manifestantes en Bagua y en lugares aledaños.

La presidencia del Consejo de Ministro amplió el estado de emergencia en todo el departamento de Amazonas, en la provincia de Datem de Marañón del departamento de Loreto y en las provincias de Jaén y San Ignacio del departamento de Cajamarca. El 10 de junio de 2009, el Congreso de la República promulgó la Ley núm. 29376, que suspendió indefinidamente los decretos legislativos 1090 y 1064. Las comunidades y organizaciones siguieron siendo objeto de amenazas y hostigamientos. A pesar de ello, la exigencia fue por una ley que reconociera el derecho a la consulta; Alan García se negó a promulgarla,

aun cuando el propio Tribunal Constitucional instó al ejecutivo, mediante una sentencia, para que aprobara dicha ley.

Finalmente, en mayo de 2010, el Congreso aprobó la Ley de Derecho de Consulta a los Pueblos Indígenas u Originarios. Durante este gobierno ha sido promulgada dicha ley, aunque aún no se ha reglamentado. Las organizaciones indígenas y campesinas no son muy optimistas en cuanto al cumplimiento efectivo de la ley, pues, como se ha visto, el nuevo gobierno de Humala ha manifestado la intención de continuar con la política de concesiones y de no resolver el problema de fondo de la tierra y el territorio, además del nulo o poco respeto que tienen tanto el Estado como las empresas hacia el derecho a la consulta de las poblaciones indígenas.

Las experiencias de defensa del territorio que se han expuesto son sólo una muestra de lo que actualmente se desarrolla en todo el continente. Existen hoy cientos de pueblos indígenas que están siendo afectados por los diversos proyectos económicos que impulsan los gobiernos neoliberales en sus territorios. Estas dos experiencias, con sus diferencias y similitudes, expresan la multiplicidad de estrategias organizativas y políticas que hoy impulsan las organizaciones indígenas para defender y reconstruir sus territorios, no sólo como medios de producción para la sobrevivencia, sino como espacios vitales para su desarrollo colectivo. En ambas experiencias sobresale la convicción de las comunidades, pueblos y organizaciones por defender la autodeterminación y la autonomía, como un principio básico sin el cual no es posible salvaguardar su espacio, con todo el significado y la importancia económica, social, política y cultural que tiene.

BIBLIOGRAFÍA

Amnistía Internacional, *Perú: Bagua, seis meses después*. “*Sólo por pensar diferente, por hablar diferente, nos están haciendo una injusticia*”, Índice AI: AMR 46/017/2009.

- Anaya, S. James, Relator Especial de Naciones Unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, *Observaciones sobre la situación de los pueblos indígenas de la Amazonía y los sucesos del 5 de junio y días posteriores en las provincias de Bagua y Utcubamba*, Perú, 20 de julio, 2009.
- Arias, Alan, “El síndrome del perro del hortelano”, en *El Comercio*, 27 de octubre, 2007. En http://elcomercio.pe/edicionimpresa/html/2007-10-28/el_sindrome_del_perro_del_hort.html.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y revolución*, México, Era, 1981.
- Ribotta, Bruno, *Diagnóstico sociodemográfico de los pueblos indígenas del Perú*, Lima, CEPAL, 2010.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe Final*, Lima, CVR, 2003.
- Chuquimia Escóbar, René Guery, *¿Solo un reconocimiento cultural? Repensemos la democracia desde el Ayllu El caso del Jach'a Suyu Pakajaqi*, La Paz, 2003 (tesis para obtener el grado de maestro en Ciencias Sociales FLACSO-Ecuador).
- De Echave, José *et al.*, *Minería y conflicto social*, Lima, CBC, CIPCA, CIES, IEP, 2009.
- Escárzaga, Fabiola, “Campesinado indígena en México, Bolivia y Perú: de las reformas agrarias a la colonización de frontera”, en *Revista Argumentos*, 1999, pp. 59-85.
- Instituto Nacional de la Reforma Agraria, *Breve historia del reparto de tierras en Bolivia. De la titulación colonial a la Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria: certezas y proyecciones*, La Paz, INRA, 2008.
- Luna, Ibrahim, “Quilish, la historia del conflicto que no termina”, *Ideele*, <http://www.revistaideele.com/content/quilish-la-historia-del-conflicto-que-no-termina>.
- Mamani, Pablo, “El proceso de Reconstitución Política Territorial en la Coyuntura de la Asamblea Constituyente”, inédito.
- Rendón, Cecilia, “Entre el agua y el oro”, en *Noticias aliadas*, <http://www.noticiasaliadas.org/articles.asp?art=6520>.

PROCESOS DE REDEFINICIÓN TERRITORIAL DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS. CONFLICTO ENTRE EL PUEBLO MAPUCHE Y LA INDUSTRIA FORESTAL EN CHILE

Patricia Viera Bravo

El presente artículo busca contextualizar el actual conflicto entre el pueblo mapuche y las empresas forestales en Chile. Esta actividad productiva es protegida por el Estado a través de contingentes policiales y de procesamientos en contra de los comuneros movilizados para recuperar los predios en manos de forestales, realizados bajo la Ley Antiterrorista heredada de la dictadura cívico-militar encabezada por Augusto Pinochet. La lucha del pueblo mapuche por recuperar su territorio ancestral es una expresión más de la lucha que libran cientos de pueblos indígenas en América Latina por la reivindicación de sus derechos territoriales, contenidos en el Corpus Internacional de Derechos de los Pueblos Indígenas.

Para bosquejar el mapa del conflicto presentado, primeramente se describe el marco histórico del proceso de usurpación y fragmentación del territorio habitado por el pueblo mapuche, desde la llegada de las empresas europeas de con-

quista, a mediados del siglo XVI, continuando —e intensificándose— durante la época republicana. Luego, se plantean brevemente las principales problemáticas actuales que enfrenta el pueblo mapuche en su proceso reivindicativo, en relación a la expansión de los cultivos forestales y a las políticas de represión y criminalización emprendidas por el Estado de Chile contra su movilización. Una vez situadas las demandas del pueblo mapuche dentro del contexto nacional y regional, se presenta una experiencia local emblemática en todo este largo proceso de reconfiguración territorial: la comunidad de Temulemu y la recuperación de las tierras del Fundo Santa Rosa de Colpi, donde ha comenzado un nuevo proceso de reivindicación de sus prácticas y conocimientos ancestrales para ejercer la autonomía política y el control del territorio que habitan.

TERRITORIO Y PUEBLOS ORIGINARIOS

En el actual escenario global, la supremacía de la economía mundial se impone sobre las estrategias nacionales, y las políticas económicas locales se convierten en garantes de la acumulación por financiarización.¹ Diversos organismos internacionales, tales como el Banco Mundial (BM), la Organización Mundial del Comercio (OMC) y el Fondo Monetario Internacional (FMI), trazan los dictámenes que enmarcan las acciones de las economías nacionales, requeridas para acceder a los mercados internacionales. De esta forma, se generan las condiciones necesarias para facilitar el movimiento de capital financiero y de mercancías, pero en desmedro del fortalecimiento de los marcos de protección colectivos y del ámbito político. El crecimiento de la desigualdad socio-económica se relaciona con

¹ Pablo Dávalos, *La democracia disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*, Quito, CODEU/Corporación para el desarrollo, 2010, p. 12.

la capacidad que los mecanismos de acumulación poseen para depredar y desposeer a las poblaciones locales y con la especulación financiera asociada. La dinámica de apropiación privada de los recursos y de los medios de producción, se exacerbaba y actualiza en una nueva ola de “cercamiento de los bienes comunes”,² con la privatización de los activos y servicios públicos, y de los bienes ambientales globales como la tierra, el aire y el agua, y su consecuente degradación ambiental.

En este contexto, América Latina se sitúa como una de las principales fuentes de recursos primarios dentro del sistema de producción capitalista. Sus áreas protegidas corresponden a la cuarta parte de las reservas naturales registradas a nivel mundial.³ Además, los recursos naturales y las manufacturas asociadas corresponden al 50% del total de la actividad exportadora de la región (excepto México).⁴ Si a lo anterior se añade que la principal fuente de financiamiento de su actividad económica proviene de la inversión extranjera directa,⁵ se explica la fuerte dependencia de las economías locales respecto a su capacidad para atraer a los grandes inversionistas transnacionales, abriendo las fronteras de sus territorios ricos en recursos

² David Harvey, “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión”, en Leo Pantich y Leys Colin [eds.], *El Nuevo desafío Imperial*, Buenos Aires, MerlinPress/CLACSO, 2004, p. 114.

³ Cletus Gregor Barié, *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*, Bolivia, Instituto Indigenista Interamericano, 2003, p. 39.

⁴ CEPAL, *La transformación productiva 20 años después. Viejos problemas, nuevas oportunidades*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 2008, p. 99.

⁵ Según datos de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD) realizada en el año 2007, las subregiones del Caribe y de los países andinos recibieron la mayor cifra mundial de inversión extranjera directa (IED) en proporción a su PIB. En 2006, Chile recibió un 55% de IED en relación a su PIB, lo cual corresponde al mayor volumen dentro de la región andina. *Ibid.*, p. 108.

naturales extraíbles y eliminando toda barrera que dificulte su exportación hacia los grandes centros industriales.

La mayor parte de estos territorios se encuentran habitados por comunidades de pueblos originarios,⁶ cuyas prácticas culturales y productivas se han relacionado con su medio ambiente de tal forma que han permitido la conservación y renovación de los recursos naturales en sus territorios. La presión que históricamente ha ejercido el modelo hegemónico para apropiarse de estas tierras y de sus recursos, ha limitado las posibilidades de vida de sus habitantes, y de reproducción de sus culturas, a pequeñas reducciones de tierras ambientalmente deterioradas o con recursos insuficientes. Los conocimientos transmitidos oralmente desde tiempos ancestrales, como práctica cultural de estos pueblos, se han debido adaptar a las nuevas realidades, como estrategias de sobrevivencia en un medio ambiente amenazado por el modelo de explotación intensiva que tensiona sus vulneradas fronteras.

Si bien cada pueblo originario ha desarrollado, a lo largo de su historia, su propia cosmovisión, existen elementos comunes que responden a una lógica de profundo vínculo con el territorio habitado, el cual se considera como el fundamento físico de la vida que les ha permitido desarrollar todas sus dimensiones como pueblos, manteniendo los procesos de reproducción de

⁶ Es imposible señalar una cifra absoluta de la población indígena en América Latina, debido a las diferencias de criterio para contabilizarlos en los distintos censos nacionales, además de que se realizan en años diferentes. Sin embargo, estudios de la CEPAL entregan algunas aproximaciones sobre la base de los datos obtenidos en los censos de la primera década de 2000: la población indígena de América Latina se estima en más de 30 millones de personas, distribuidos en 671 pueblos indígenas, mayoritariamente de carácter rural, lo que representa, aproximadamente, un 10% de la población total. Más de la mitad de ellos se encuentran asentados en zonas de bosques tropicales y las grandes mayorías demográficas se ubican en los países andinos y mesoamericanos. CEPAL, *Panorama social de América Latina (2006)*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 2007, pp. 145-157.

sus culturas, organizaciones y sistemas económicos y políticos. Esta lógica originaria se basa en una relación simbólica y holística con su entorno natural, expresada en vínculos de colaboración grupal y comunitaria, de equilibrio con la biodiversidad de su entorno y en una explotación de los recursos naturales sustentable en el tiempo, a partir de lo cual se configura su identidad territorial como pueblo.

En este sentido, el nuevo ciclo reivindicativo de los pueblos indígenas, cuyo surgimiento coincide con la conmemoración de los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón al continente, incorpora el valor simbólico del territorio a la histórica demanda por la reivindicación de sus derechos de posesión de la tierra y de manejo y control de sus recursos. Esta noción del territorio se adecua mejor a la comprensión multidimensional que las culturas originarias han construido de la tierra habitada a partir de sus elementos materiales —como hábitat (dimensión físico-geográfica)— e inmateriales —como espacio de reproducción de la pertenencia social (dimensión socio-cultural) y como espacio donde ejercer su soberanía como pueblo (dimensión política).⁷

Esta noción se contrapone con la visión de la lógica neoliberal, la cual limita el valor del territorio sólo a su dimensión material, como factor de producción reflejado en el ingreso generado por las actividades productivas que permite: “en la agricultura, el valor productivo de la tierra depende de factores físicos —calidad del suelo, inclinación y topografía, abastecimiento de agua, condiciones climáticas— y de factores económicos, tales como el acceso al transporte y a los mercados, o el suministro de insumos financieros y técnicos”.⁸

⁷ Víctor Toledo Llancaqueo, *Pueblo mapuche derechos colectivos y territorio: desafíos para la sustentabilidad democrática*, Santiago de Chile, Ediciones LOM, 2005, p. 121.

⁸ Bauer detalla, además, otros componentes del valor de la tierra: como activo financiero, como fuente de empleo (relevante en el contexto de la agri-

De lo anterior se desprende que los conflictos que se desencadenan en torno a los derechos de propiedad de la tierra y de sus recursos, terminan favoreciendo a los actores productivos que son capaces de explotar más intensivamente las tierras en cuestión, es decir, a los grandes inversionistas. De esta forma, los intereses prioritarios de las economías nacionales se alinean a los principios neoliberales de expansión económica y privatización, y se contraponen a los niveles de producción a escala local que se manejan dentro de la racionalidad económica de los pueblos originarios.

Frente a la evidente insostenibilidad del modelo neoliberal⁹ que, más allá de su incapacidad —o falta de voluntad— para responder a las demandas sociales emergentes, amenaza las bases de sustentabilidad de la vida humana a nivel planetario,¹⁰ se vislumbra la necesidad imperiosa de plantear nuevos enfo-

cultura familiar o campesina) y como fuente de poder político. Carl Bauer, “Activos líquidos: derechos de aguas, mercados de aguas y consecuencias para los mercados de tierras rurales”, en Pedro Tejo [comp.], *Mercados de tierras agrícolas en América Latina y el Caribe: una realidad incompleta*, Santiago de Chile, CEPAL, 2003, p. 91.

⁹ Lo que Wallerstein pregona como la agonía del capitalismo, y Harvey como la crisis del capitalismo global, sólo como ejemplo de los numerosos intelectuales que advierten sobre el advenimiento de un cambio civilizatorio.

¹⁰ Actualmente, la mayor amenaza para la vida a escala global es el cambio climático generado a partir de la Revolución Industrial por el incremento del efecto invernadero. Éste se origina del exponencial incremento de las emisiones de CO₂ a la atmósfera (las concentraciones de CO₂ y metano han aumentado en un 36% y 148% respectivamente desde 1750), como consecuencia de la combustión de derivados del petróleo y de la reducción de la superficie de bosques nativos. Ya en los años setenta, se publica un informe sobre “Los límites del crecimiento” debido al calentamiento planetario, y recién en 1987, el cambio climático se instaló en la agenda política mundial, con la Comisión Brundtland y la posterior creación del Panel Intergubernamental del Cambio Climático (IPCC) de la ONU. Juan Luis Doménech, *Huella ecológica y desarrollo sostenible*, Madrid, AENOR Ediciones, 2007.

ques y lógicas para relacionarnos como sociedad con los territorios que habitamos. En este punto, Dávalos critica los marcos epistemológicos que enmarcan el actual debate sobre los modelos político-económicos posibles como alternativa al capitalismo financiero: “Al interior de esas coordenadas hay espacio para las disidencias pero no para las alteridades”.¹¹

En este punto, son los pueblos originarios, y sus cosmovisiones, quienes aportan nuevos marcos analíticos y posibilidades epistemológicas para cuestionar los actuales supuestos civilizatorios de desarrollo y crecimiento económico. El abandono legal y social que sufren estos pueblos por parte de los Estados, les ha permitido —y obligado a— construir sus proyectos de vida basados en redes colectivas de apoyo y colaboración, según sus propias prácticas culturales, para satisfacer sus necesidades básicas.

Lo anterior reivindica al conocimiento ancestral, denostado y mal interpretado durante siglos, como eje central de las propuestas de formas alternativas de vida que permitan afrontar la crisis económica y ambiental. La búsqueda de un horizonte a escala civilizatoria, con perspectiva histórica de largo plazo, debe expandirse hacia las diversas lógicas originarias que han sido efectivas para habitar regiones específicas del planeta, identificando los límites y sesgos epistemológicos, técnicos y económicos de la modernidad capitalista.

Numerosos pueblos originarios de América Latina asumen hoy una postura crítica frente a las categorías que establece el etnodesarrollo¹² y el desarrollo sostenible, incorporadas por los Estados en sus políticas en materia indígena, al menos en

¹¹ Pablo Dávalos, *Reflexiones sobre el SumakKausay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo*, Quito, 2008, p. 3.

¹² Si bien, en algunos planteamientos teóricos el etnodesarrollo valora la importancia de la autodefinición de los pueblos indígenas en todos los aspectos de la vida que le competen, en la práctica se ha limitado a políticas indigenistas que intentan asimilar a estas comunidades a la lógica de merca-

forma retórica. Las propuestas que surgen desde estos pueblos, consideran el rescate de prácticas económicas, culturales y políticas propias, pero conscientes del entorno mundializado con el cual deben relacionarse mediante un diálogo fluido y constante, y frente al cual deben fortalecer su autonomía en la toma de decisiones.

Como una forma de sintetizar la diversidad de visiones originarias que se diferencian de la lógica neoliberal, surge en la década de los noventa el planteamiento del Buen vivir¹³ para representar la diversidad conceptual con que las distintas cosmovisiones originarias expresan los principios y valores que enmarcan las acciones de una sociedad para un habitar colectivo

do, aprovechando sus particularidades para obtener ventajas comparativas en nichos de mercado establecidos y restringidos.

¹³ Este concepto ha sido desarrollado a partir de dos procesos convergentes: a partir del nuevo ciclo de reivindicaciones de los pueblos indígenas que cobra fuerza en la década de los noventa, y los procesos de construcción de las Constituciones Políticas de los Estados de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), las cuales plasman algunas nociones fundamentales del Buen vivir. Sin embargo, en la práctica surgen contradicciones con respecto al discurso recientemente construido del Buen vivir como base de las políticas estatales: en el caso de Ecuador, continúa la entrega de concesiones para la extracción petrolífera y minera por parte de transnacionales dentro de territorios indígenas, sin la consulta previa, libre e informada exigida en el Convenio 169 de la OIT y en su propia Constitución Política (Art. 57, inciso 7º). En Bolivia, se ha infringido el mismo derecho de consulta en el Territorio Indígena Parque Nacional IsiboroSécure (TIPNIS), donde se ha planificado la construcción de una carretera para unir las provincias colindantes de Cochabamba y El Beni. Este tramo 2 de la carretera pasaría por el medio de la reserva, siendo que ya se encuentran en proceso de construcción los tramos 1 y 3. El poder ejecutivo ha expresado que la construcción de la carretera es fundamental para el progreso del país, y que será un aporte al desarrollo económico del Estado plurinacional, discurso que contradice los derechos constitucionales de la naturaleza y de los pueblos indígena-originarios que viven en interacción directa con ella.

armonioso, tanto entre los miembros de la comunidad como de éstos con su entorno. *Suma Qamaña*, en aymara; *Sumak Kausay* o *Allin Kausay*, en quechua; *Küme Mongen*, en mapudungún; *Lekilkuxljal* y *lekilaltik*, en maya; *Tekokavi*, en guaraní: los diferentes matices culturales de cada pueblo intentan ser abarcados en este concepto del Buen vivir, que se presenta como una alternativa de proyecto civilizatorio de largo alcance, pues cuestiona a la lógica capitalista imperante y plantea un debate en torno a la revisión y reconstrucción de las visiones de progreso, de desarrollo y del Estado, a través del diálogo y de la implementación de proyectos colectivos, como “una construcción socio-económica distinta de su antítesis: el concepto capitalista de progreso, definido por el crecimiento económico, marcado por la asociación de bienestar con consumo, productividad, competencia y rentabilidad”.¹⁴

El concepto del Buen vivir exige un replanteamiento de la lógica con que se establecen las relaciones espacio-temporales en que nos desarrollamos como individuos, como sociedad y como especie. A diferencia de la lógica de tiempo lineal hacia el progreso, hacia un ‘futuro mejor’, las cosmovisiones originarias consideran el presente como la actualización de todos los ciclos de la naturaleza, de la memoria de todos sus antepasados y de su proyección hacia los descendientes por venir, para los cuales se deben mantener las condiciones materiales y espirituales necesarias para que los ciclos de la vida se conserven y reproduzcan en forma armónica: que el Buen vivir experimentado por los ancestros pueda mantenerse para las futuras generaciones, a través de la reproducción de sus prácticas culturales y productivas, construidas sobre un profundo conocimiento del territorio habitado.

Como visión holística del mundo, esta lógica valora el conocimiento sobre las formas de relacionarse y convivir con todo lo

¹⁴ Irene León, *SumakKausay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito, FEDAEPS, 2010, p. 11.

existente, manteniendo el equilibrio en estas relaciones interdependientes. Lo fundamental de las propuestas para el 'Buen vivir' es la transformación del paradigma del desarrollo sostenido en una forma distinta de concebir lo productivo, basada en la colaboración y en la complementariedad de las relaciones entre los distintos actores, en contraposición a la competencia y la búsqueda de la satisfacción de necesidades individuales de la lógica comercial imperante.

EL TERRITORIO MAPUCHE A LO LARGO DE LA HISTORIA

Al igual que la mayoría de los pueblos originarios de América Latina, y del mundo, el pueblo mapuche¹⁵ reivindica sus derechos territoriales frente a los intereses de los grandes capitales protegidos por las políticas estatales. En el caso particular de este pueblo, son las grandes empresas forestales y los proyectos de generación de energía (predominantemente, plantas hidroeléctricas) quienes hoy predominan como propietarios de la tierra y controlan los recursos naturales y acuíferos en el territorio ancestral. Las plantaciones de especies exógenas (pino radiata y eucalipto, principalmente) continúan expandiéndose por el territorio que antes fuera ocupado por bosque nativo¹⁶ y habitado mayoritariamente por comunidades mapuche.

Pero antes de adentrarnos en el análisis del actual conflicto territorial entre las empresas forestales y comunidades mapuche, es necesario contextualizarlo históricamente. Al igual que

¹⁵ En mapudungún: Mapu es tierra y che, gente. Por lo tanto, mapuche se define como "gente de la tierra".

¹⁶ Entre las principales especies de bosque nativo de la región, se encuentran: la araucaria (conífera milenaria declarada monumento nacional para evitar su extinción), el roble, el raulí, el coigüe, el canelo, la luma, el mañío, el linguey el coligüe, además de una gran variedad de matorrales, pastos líquenes, musgos y helechos. BCN, 2011. En <http://siit2.bcn.cl/nuestropais/region9/clima.htm>

todos los pueblos de América, la historia de este pueblo sufre un vuelco dramático con la llegada de los españoles, a mediados del siglo XVI. El pueblo mapuche ocupaba, hasta ese momento, el territorio comprendido entre el río Copiapó y la isla de Chiloé.

Con el avance de las empresas de conquista españolas, los mapuche deben replegarse al sur del río Bío-Bío, que a partir de entonces será denominado como la Frontera, la cual más que representar un límite político tradicional de demarcación lineal, debe ser entendida como “una intersección que se va sedimentando sin que ninguna de las partes pueda ocupar o controlar exclusivamente el territorio en pugna”.¹⁷

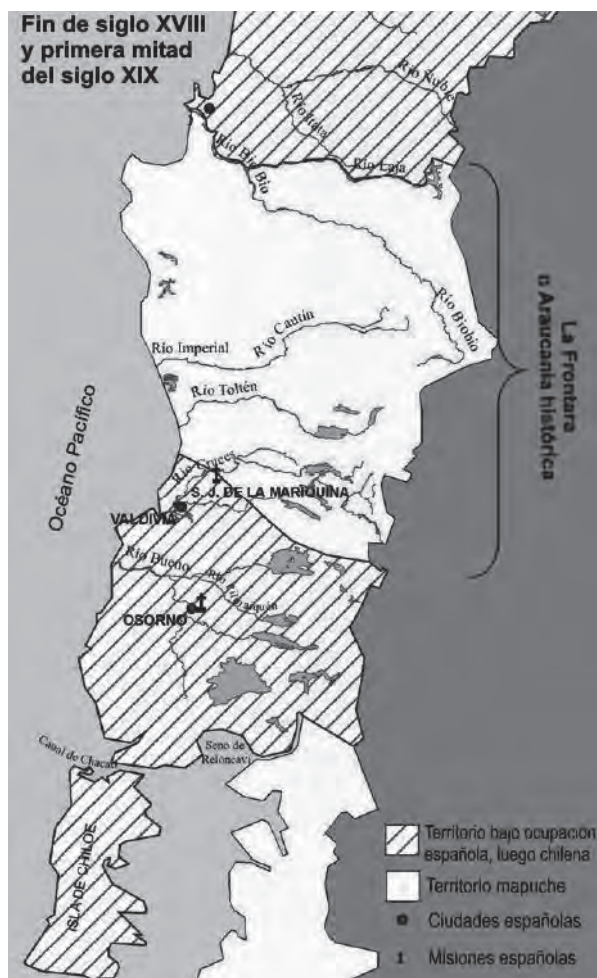
Efectivamente, durante todo el período colonial, incluyendo cinco décadas del período republicano, el territorio de la Frontera permanece bajo el dominio de cada una de las identidades territoriales que conforman el pueblo mapuche, como se aprecia en el mapa anterior.¹⁸ La autonomía mantenida por el pueblo mapuche durante más de tres siglos, es el resultado de una constante resistencia a las avanzadas españolas —tanto militares como religiosas—, contenida en forma irregular por los Parlamentos celebrados entre 1641 y 1825.¹⁹ A partir de la

¹⁷ Jimena Obregón, “Concepciones hispanas en torno a un territorio disputado en Chile”, en *Revista Cultura y representaciones sociales*, año 2, núm. 4, México, marzo de 2008, p. 74.

¹⁸ La totalidad del territorio, denominada Meliwixanmapu (los cuatro puntos cardinales), se divide por la cordillera de Los Andes en Pwelmapu y Gulumapu, correspondientes al actual territorio argentino y chileno, respectivamente. A su vez, Gulumapu se divide en cuatro identidades territoriales de acuerdo a las principales orientaciones geográficas: Pikunmapu, o zona norte; Lafkenmapu, o zona costera; Pewenmapu, o zona Este (en los sectores precordilleranos y cordilleranos); y Willimapu, o zona sur.

¹⁹ Tras la contundente derrota en Curalaba, en 1598, los conquistadores españoles deben reformular su estrategia de expansión colonial. De esta forma, se ven obligados a reunirse con las autoridades mapuches para firmar acuerdos bilaterales, llamados Parlamentos. En total, se celebraron veintio-

FIGURA 1
 MAPA DE LA FRONTERA, FINES DEL SIGLO XVIII
 Y PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX



Fuente: Irène Hirt, *Redistribuer les cartes: Approche post-coloniale d'un processus de cartographie participative en territoire mapuche (Chili)*, Faculté des sciences économiques et sociales. Genève, Université de Genève, Docteur ès sciences économiques et sociales, 2008, p. 111.

relativa estabilidad lograda durante la vigencia de esta política de acuerdos, el pueblo mapuche logra desarrollar en su territorio una creciente actividad ganadera, cuya producción de cueros junto a la platería y a los tejidos de su industria textil constituyen los principales productos de exportación hacia la colonia española.²⁰

Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XIX, el recientemente formado Estado chileno decide apropiarse definitivamente del territorio mapuche al sur de la Frontera, con el objetivo de expandir la producción nacional y hacer frente a una crisis económica interna, fortaleciendo el modelo de crecimiento hacia fuera, en el marco del período de expansión del capitalismo industrial. Tras legitimar la incorporación del territorio mapuche, con la creación de la provincia de Arauco, mediante la Ley del 2 de Julio de 1852, el Estado de Chile encomienda su ocupación militar al Coronel Cornelio Saavedra, a partir de 1862. Tras una encarnizada resistencia, la ocupación es definitiva luego de la derrota del último alzamiento general mapuche, en 1881, contra el fuerte de la recién fundada ciudad de Temuco.

cho parlamentos oficiales, en los cuales se reconoce la soberanía del pueblo mapuche dentro de su territorio al sur de la Frontera, se ratifica la paz y se establecen resoluciones a conflictos de diversa índole. No obstante el reconocimiento de la Frontera y la voluntad para resolver conflictos en forma pacífica, expresados como constante de cada uno de los Parlamentos celebrados, los enfrentamientos siguieron llevándose a cabo, sobre todo por parte de los españoles que intentaron, una y otra vez, vulnerar la frontera establecida. Recién después del primer Parlamento de Negrete, en 1726, se pacifica relativamente la Frontera, lo que repercute en un visible aumento de la población mapuche. A fines del siglo XVIII, Bengoa menciona una población entre 150 000 y 200 000 habitantes.

²⁰ José Manuel Zavala, *Los Mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*, Santiago de Chile, Editorial Universidad Bolivariana, 2008, p. 243; Marimán, *j... Escucha, winka...!* Santiago, LOM Ediciones, 2006, p. 81.

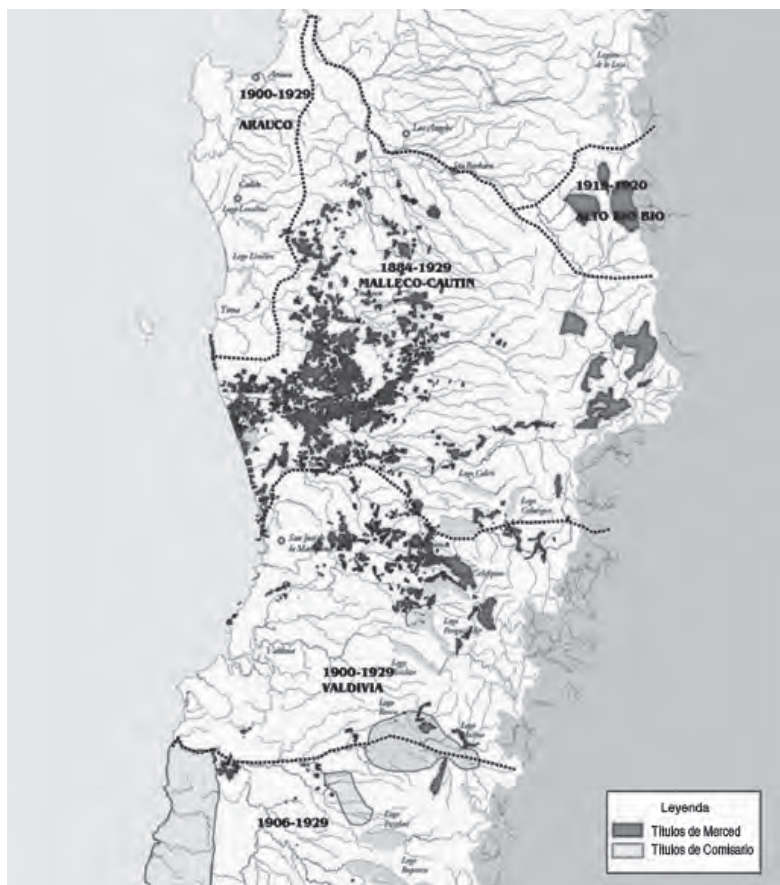
Durante este proceso de usurpación violenta, las tierras ocupadas son declaradas fiscales y se crea una Comisión Radicadora de Indígenas que, a partir de 1883, se encarga de relocalizar a los mapuche en terrenos delimitados, o reducciones, liberando el resto de las tierras para ser rematadas a particulares nacionales y extranjeros —preferentemente europeos— para su colonización. Entre 1884 y 1929, se conceden 2 918 Títulos de Merced, sobre una superficie de 510 386.67 hectáreas, lo que corresponde al 6% del territorio habitado hasta ese entonces por el pueblo mapuche.²¹ El mapa que se presenta a continuación grafica la dramática disminución y fragmentación del territorio de la Frontera luego de la ocupación militar y del proceso de radicación de las comunidades mapuche.

Inmediatamente después, se inicia el proceso de parcelamiento de las comunidades indígenas en pequeñas hijuelas de propiedad individual mediante la división de los Títulos de Merced entregados, lo que permite, en la práctica, consolidar la usurpación por parte de particulares. De esta forma, las políticas de ocupación y división de tierras implementadas por el Estado chileno, transforman a las comunidades mapuche en pequeños propietarios de minifundios con una economía de sobrevivencia y culturalmente anulados por políticas complementarias de integración y asimilación.

El proceso de disminución y fragmentación del territorio mapuche experimenta un breve retroceso durante la Reforma Agraria chilena, implementada como parte del modelo desarrollista que propone cambios en la estructura de la propiedad latifundista de América Latina. Esta reforma, que comienza de manera incipiente en el año 1962, con la Ley núm. 15.020 que establece la creación de la Corporación de Reforma Agraria (CORA), se profundiza con la ascensión de Salvador Allende a la Presidencia en 1970, incorporando un plan de emergencia

²¹ Héctor González, “Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche”, en *Revista Nütram*, año II, núm. 3, 1986, p. 7.

FIGURA 2
MAPA DEL PROCESO DE RADICACIÓN Y ENTREGA
DE TÍTULOS DE MERCED Y DE COMISARIO



Fuente: *Informe Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato*, Santiago de Chile, 2003, mapa núm. 24.

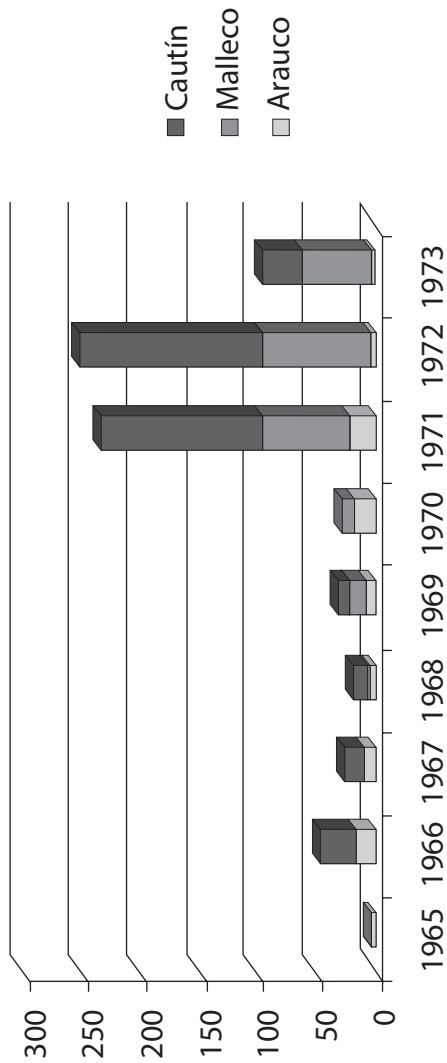
para acelerar el proceso expropiatorio y abordando el tema de la entrega de tierras a los indígenas como “restitución de tierras usurpadas”. En este marco, se aprueba la Ley núm. 17.729, o Ley Indígena, en septiembre de 1972, como una aplicación específica de la Ley núm. 16.640 de 1967, o Ley de Reforma Agraria, para frenar el proceso de división de comunidades y permitir la restitución de tierras en litigio, por medio del mecanismo de expropiación contemplado en la Ley de Reforma Agraria y con la asignación de fondos necesarios para adquirir tierras para su restitución a las comunidades. La figura 3 representa el importante aumento de las expropiaciones durante los años de gobierno de la Unidad Popular.

Sin embargo, todos estos avances logrados gracias a la presión ejercida por un movimiento mapuche fortalecido en sus demandas reivindicativas, son anulados y desarticulados por la dictadura cívico-militar implantada a partir del 11 de septiembre de 1973, la cual retoma con nuevos bríos la política de individualización de tierras comunitarias, impulsando un profundo proceso de contrarreforma agraria. Apoyada en una brutal represión, la dictadura implementa una nueva política agraria de “Regularización de la Tenencia de las Tierras”, que consiste en la parcelación o subdivisión de los asentamientos beneficiados por la Reforma Agraria, con el objetivo de constituir propiedades individuales, para lo cual se constituye el Comité Ejecutivo Agrario (CEA) con la función de restituir las tierras expropiadas a los antiguos propietarios. Según esto, entre 1973 y 1974, fueron devueltos un total de 97 fundos, que representa el 64.7% del total de tierras expropiadas a favor de comunidades mapuche.²²

En 1979, la Ley Indígena es modificada por los D.F.L. núm. 2.568 y D.F.L. núm. 2.750, los cuales tienen como objetivo intensificar el proceso de división de las comunidades remanentes

²² Martín Correa, Raúl Molina, Nancy Yáñez, *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2005, p. 248.

FIGURA 3
 EXPEDIENTES DE EXPROPIACIÓN POR COMUNA Y POR AÑO, REGIÓN DE LA ARAUCANÍA



Fuente: Víctor Toledo Llancaqueo, 2005, p. 34.

mediante su parcelación en lotes individuales y la eliminación de las excepciones legales hacia los mapuche. Según palabras del propio Ministro de Agricultura de la época “[...] la nueva ley implica un nuevo enfoque: en Chile no hay indígenas, son todos chilenos”.²³

En la década de los ochenta, el mismo régimen dictatorial que sirvió para establecer sin oposición un modelo de corte neoliberal, con énfasis en la exportación de materias primas, comienza, sin embargo, a representar una traba para la apertura comercial al mercado mundial. De esta forma, Augusto Pinochet se ve presionado a legitimarse como Presidente de la República por la vía democrática. Luego de ser derrotado en un plebiscito que determinaría su permanencia a la cabeza del poder ejecutivo, se convoca a la ciudadanía a elecciones presidenciales en 1989. En el marco de la campaña electoral, Patricio Aylwin, el candidato del pacto opositor, denominado Concertación de Partidos por la Democracia, se reúne en la ciudad de Nueva Imperial con las principales organizaciones de pueblos originarios, quienes le manifiestan sus demandas y necesidades más apremiantes. Los compromisos adoptados en este encuentro serán retomados una vez que este candidato asuma la presidencia.

Con ese objetivo, se crea la Comisión Especial de los Pueblos Indígenas (CEPI), encargada de atender las problemáticas de la tierra, de su proyección como territorialidad y de los cambios jurídicos necesarios. En este marco, se promulga en 1993 la Ley núm. 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas —conocida como “Ley Indígena”— la cual, sin embargo, excluye las principales demandas de los acuerdos de Nueva Imperial: el reconocimiento de las categorías de pueblo y territorio,²⁴ y de sus organizaciones tradicionales.

²³ Gabriel Salazar, *Historia contemporánea de Chile I: Estado, legitimidad, ciudadanía*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 1999, p. 165.

²⁴ El sector más conservador del Parlamento, adherente a la dictadura de Pinochet, ha sido reacio a la utilización de la categoría “Pueblo” para referir

En la práctica, esta ley se convierte en un instrumento para “acotar las reclamaciones de tierras usurpadas y contener la demanda indígena, en el contexto de una frágil transición democrática pactada”,²⁵ a través la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), como órgano rector de la política indígena, y del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas (FTAI). Sin embargo, no se otorgan los fondos suficientes para cumplir a cabalidad la resolución de las demandas de tierras y acceso a recursos básicos. Tampoco se reconocen los derechos territoriales fundamentales, reivindicados por el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)²⁶ y por todos los instrumentos que conforman el corpus internacional de derechos de los pueblos indígenas. Por lo mismo, los contenidos de esta ley están muy por debajo de los estándares internacionales, convirtiéndola en “una norma hoy obsoleta ante los avances en el reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos indígenas en el derecho internacional y comparado”.²⁷ Las expectativas generadas por los nuevos gobiernos democráticos entre las organizaciones del pueblo mapuche, no son satisfechas con la nueva legislación ni con las instituciones que se desprenden de ella, provocando una honda frustración que las llevará a buscar otros caminos de resolución a las problemáticas que continúan

a las actuales “etnias” —denominación utilizada en la Ley Indígena—, calificándola como inconstitucional e inaceptable, y excusándose en el temor a eventuales demandas de secesión por parte de estas comunidades.

²⁵ Toledo Llancaqueo, *op. cit.*, p. 120.

²⁶ Este convenio es promulgado en 1989, para actualizar el anterior Convenio 107 sobre “Poblaciones Indígenas y Tribales” de 1957, con respecto a las dimensiones inmateriales de los derechos territoriales. El Convenio 169 es ratificado por el Estado de Chile el 15 de septiembre de 2008.

²⁷ FIDH, “Chile: posibilidades de cambio en la política hacia los pueblos indígenas”, en *Informe: Misión internacional de investigación*, Chile, 2006.

desfavoreciéndolas, principalmente frente al sector privado de las empresas forestales.

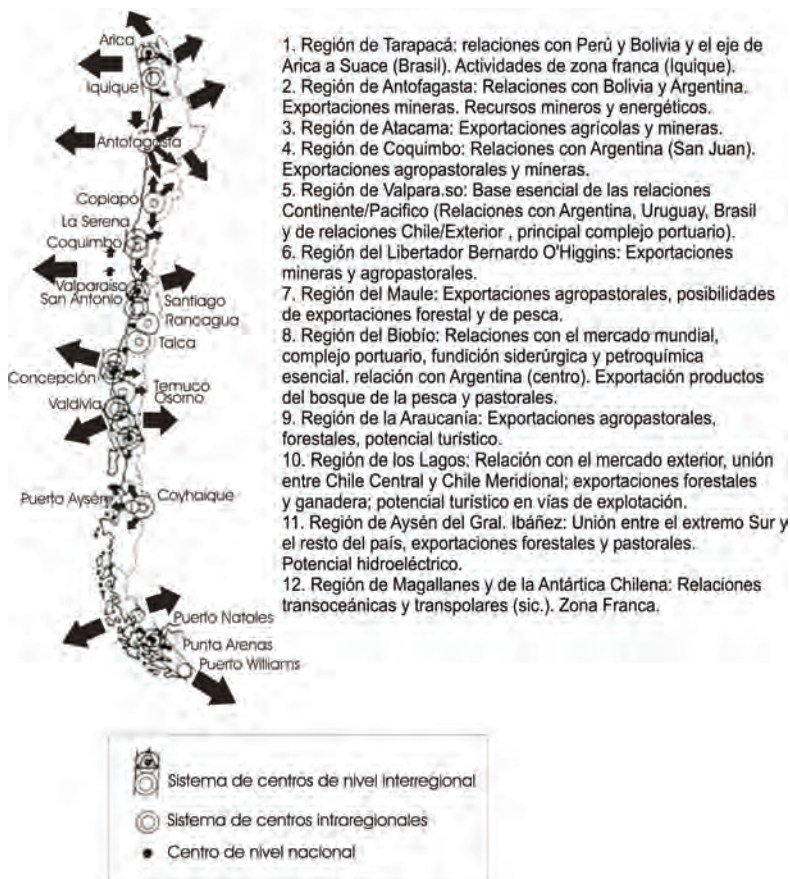
EL ESTADO DE CHILE Y LAS EMPRESAS FORESTALES EN TERRITORIO MAPUCHE

Otro elemento que debe ser comprendido para explicar el denominado “conflicto mapuche”²⁸ es el papel de las empresas forestales en el modelo económico chileno y los factores que han actuado en la positiva evolución de este sector productivo. Para ello es necesario recapitular al periodo de la Contra Reforma Agraria. En 1974 la dictadura cívico-militar crea las condiciones necesarias para aplicar un estricto modelo económico de matriz neoliberal, llevando a cabo una reestructuración político-administrativa que consiste en dividir el territorio nacional en trece regiones, de acuerdo a las posibilidades de explotación y extracción de recursos naturales y de su salida hacia los mercados internacionales, asignando funciones dentro del nuevo modelo económico primario-exportador a cada una de las regiones definidas, como se ilustra en la figura 4.

Según este modelo, la zona centro-sur, correspondiente al territorio ancestral mapuche —VIII Región del Bío-Bío, IX Región de la Araucanía, X Región de Los Lagos— es proyectada como el centro de la actividad forestal, lo que se traduce en políticas de expansión para este sector con fuertes subvenciones a los grandes propietarios de predios plantados con monocultivos de especies exógenas (pino y eucalipto), además del traspaso a manos de los principales grupos económicos nacionales Matte, Larraín y Cruzat de los predios que habían

²⁸ Cabe señalar que en la denominación de “conflicto mapuche” se está omitiendo la contraparte propia de todo conflicto, con lo cual se refuerza la estigmatización de conflictivos de los mapuche movilizados y la idea que este pueblo es quien ha generado este conflicto.

FIGURA 4
 MAPA DE LAS REGIONES CHILENAS Y SUS FUNCIONES (CONARA)



Fuente: Víctor Toledo Llancaqueo, 2005, p. 42.

sido asignados durante la Reforma Agraria a asentamientos, cooperativas y comunidades mapuche.²⁹

Además, el mismo año se publica el Decreto Ley 701, que establece beneficios adicionales destinados a los productores forestales: subsidio directo,³⁰ exención de tributos sobre tierras y recursos, establecimiento de la inexpropiabilidad de los predios forestales, a modo de proteger la propiedad privada, y otros mecanismos que permiten la creciente ampliación de la superficie de plantaciones forestales.

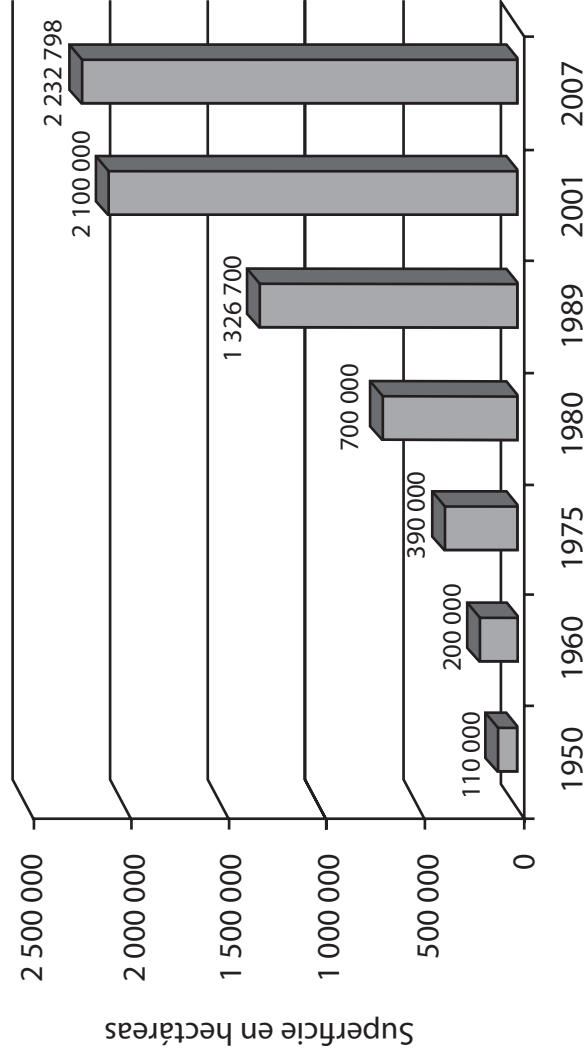
La figura 5 grafica el sostenido crecimiento de la superficie plantada que ha mantenido el sector forestal, aún durante los gobiernos administrados por la Concertación. Cabe señalar la alta concentración de la propiedad que actualmente posee este sector: casi la mitad de los predios forestales del país son propiedad de sólo dos empresas: Arauco, que forma parte del grupo industrial Angelini, y CMPC del grupo Matte, quienes, en conjunto, poseen más de 1.05 millones hectáreas.

La expansión del sector forestal descrita ha tensionado los márgenes de las reducciones mapuche, con la ininterrumpida anexión de tierras, muchas de ellas reclamadas por comunidades. La población colindante va siendo cercada por los monocultivos, que expanden además sus diversos efectos negativos para el medio ambiente y las comunidades locales: agotamiento de los recursos acuíferos de los predios aledaños utilizados para consumo y riego, además de su contaminación por el aumento del uso de herbicidas y plaguicidas por fumigación aérea; pérdida de fuentes para actividades de pesca, caza y recolección, afectando la economía local y las prácticas

²⁹ Igor Goicovic, *La refundación del capitalismo y la transición democrática en Chile (1973-2004)*, Puerto Montt, Universidad de Los Lagos, 2006, p. 10.

³⁰ Según el Artículo 21°, el Estado se compromete a bonificar, durante 10 años, un 75% del valor de la forestación y de su manejo. Después de este plazo, la bonificación subiría a un 90%.

FIGURA 5
SUPERFICIE DE PLANTACIONES FORESTALES



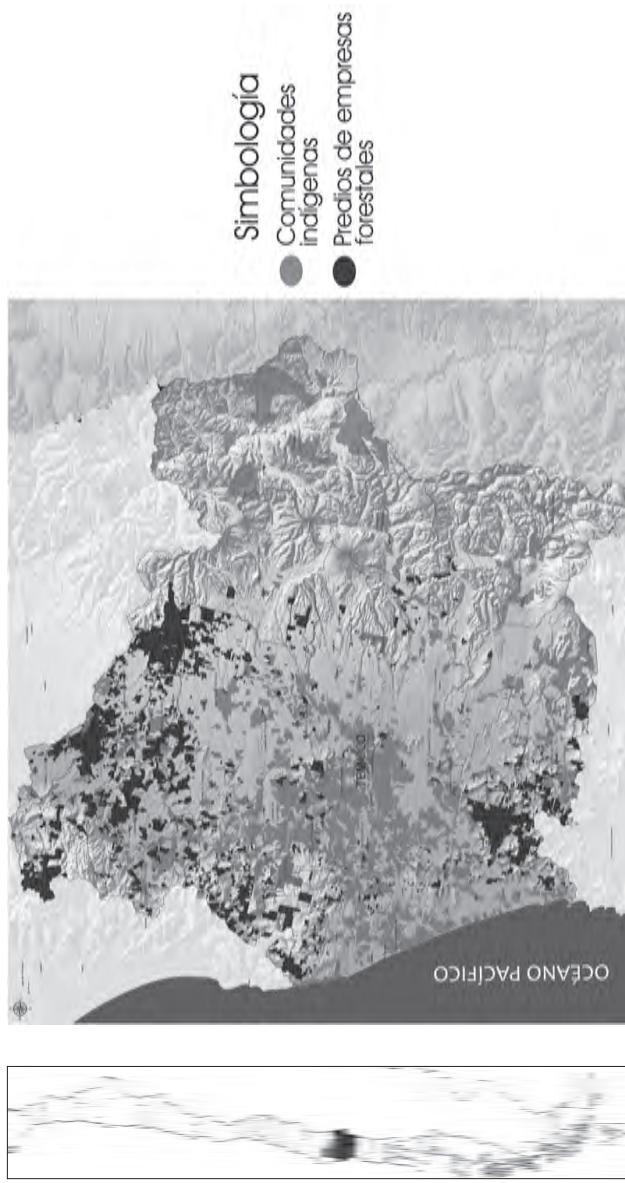
Fuente: Censo Agropecuario 2007 y CORMA.

medicinales tradicionales. La extensión de los monocultivos se posibilita muchas veces por la anterior destrucción del bosque nativo y de su biodiversidad, y las fuentes de agua superficiales y subterráneas llegan a disminuir hasta en un 60% sus caudales por la gran cantidad del recurso que demanda el rápido crecimiento de estas especies, además de degradar las condiciones del suelo disminuyendo su productividad a niveles de agricultura de sobrevivencia, sin excedentes comercializables. En la figura 6 se aprecia el nivel de colindancia entre las comunidades mapuche y los predios de las empresas forestales en la Región de la Araucanía, donde se concentra tanto la mayor parte de la superficie de monocultivos forestales como de tierras pertenecientes a estas comunidades.

En el aspecto socio-económico, los monocultivos forestales aíslan a las comunidades aledañas desconectando sus redes comunitarias de producción, como el sistema de medierías en que se comparten recursos con predios vecinos. Además, las fuentes laborales agrícolas ocupadas por comuneros mapuche en los fundos aledaños han disminuido frente a la demanda por técnicos especializados provenientes de otras localidades, quienes realizan un trabajo esporádico, limitado sólo a los periodos de plantación y tala.³¹ Cabe señalar, asimismo, las consecuencias en el plano simbólico de la intromisión de plantaciones forestales en tierras mapuche: dentro de su cosmovisión, los bosques nativos saludables se encuentran habitados también por otro tipo de seres con los cuales se convive en el habitar cotidiano, se encuentran asociados a la comprensión profunda de la naturaleza y de la diversidad de la vida, y a la participación de los antepasados en las actividades y decisiones relevantes del presente.

³¹ René Montalba, *Contexto económico y social de las Plantaciones Forestales en Chile. El caso de la Comuna de Lumaco, Región de la Araucanía*, Montevideo, Movimiento Mundial por los Bosques, 2005, p. 32.

FIGURA 6
MAPA DE COMUNIDADES Y FORESTALES, REGIÓN ARAUCANÍA



Elaborado por: Sistema Integrado de Información Territorial, Biblioteca del Congreso Nacional (2009) Fuente: Gobierno Regional de La Araucanía (2004).

Sin embargo, la lógica neoliberal es la que predomina en la actualidad, con su obsesión por el crecimiento económico y el mejoramiento de indicadores macroeconómicos para atraer a los grandes inversionistas. En este sentido, el Estado vela por proteger a los sectores generadores de riqueza, creando las medidas y políticas que contribuyan al modelo de desarrollo económico vigente, basado en la extracción y exportación de materias primas al mercado mundial. Puesto que el sector forestal aporta aproximadamente el 4% del PIB de Chile, con una importante presencia en el mercado mundial,³² se puede entender la parcialidad con que actúa el Estado a la hora de contraponer los intereses de los grandes grupos económicos nacionales y transnacionales a las demandas territoriales de los pueblos originarios, ubicados entre los grupos socio-económicos más vulnerables del país. El Estado, entonces, protege la supremacía de los grandes contribuyentes a la economía nacional, mediante la preeminencia de las leyes sectoriales —agua, pesca y minería, principalmente— por sobre el alcance de la Ley Indígena y de los acuerdos internacionales que lo

³² En 2007 el Censo Nacional Agropecuario señaló que la contribución al PIB de este sector fue del 3.9%. Esto lo sitúa en el segundo lugar en importancia como generador de divisas para el Estado chileno, después del sector minero, y en el primer lugar dentro de los recursos renovables. A lo largo de los últimos 15 años, ha generado aproximadamente el 13% del total anual de los retornos por exportaciones que realiza Chile. La industria está orientada principalmente a la exportación de productos forestales con diversos grados de elaboración —pulpa química en primer lugar de importancia, seguida de molduras, madera aserrada, madera elaborada; tableros y chapas; puertas, ventanas y piezas para la construcción; astillas; papel periódico, maderas en trozos, entre otros— a un total de casi 100 mercados en los cinco continentes, destacando América del Norte como cliente principal —en especial Estados Unidos— seguido de Asia, con China y Japón como los mercados más importantes, Europa y América del Sur. CORMA http://www.corma.cl/portal/menu/recurso_forestal/industria_forestal

vinculan, como el Convenio 169 de la OIT, ratificado recién en 2009 por el Estado chileno.

De esta forma, en los proyectos y actividades que afectan a tierras habitadas por mapuches, el Estado de Chile ha omitido los procedimientos adecuados de consulta y participación contenidos en el Convenio 169. El Decreto 124 de “Reglamento de Consulta y Participación de los pueblos indígenas en Chile”, promulgado en 2009 para definir un procedimiento de consulta a los pueblos afectados por proyectos de inversión, continúa superponiendo los procedimientos de consulta o participación contemplados en las respectivas normativas sectoriales, siendo el Estado el que decide finalmente si aplicar o no el procedimiento establecido en el Decreto 124, ajustado igualmente a los plazos de la normativa sectorial.

En esta misma línea, el Código de Aguas de 1981 prioriza la inscripción de derechos de agua de propietarios particulares por sobre las comunidades indígenas que han utilizado el recurso tradicionalmente. Respecto a los recursos acuícolas, la Ley de Pesca permite la inscripción de extensas superficies costeras, mientras restringe el acceso a la pesca por parte de la población *lafkenche* (gente de la costa, en mapudungún), como ocurre en la región de la Araucanía.³³ La legislación chilena separa la propiedad de la tierra y la de sus recursos y usos productivos: el Estado se reserva el derecho de conceder los derechos de explotación a terceros, incluyendo las plantaciones forestales, en el caso de la región de la Araucanía, y la extracción minera.

Por otro lado, las políticas de tierras implementadas por los gobiernos de la Concertación, entre 1990 y 2010, a través del FTAI de la CONADI, se enfocaron básicamente en el traspaso de

³³ Rodolfo Stavenhagen, *Cuestiones indígenas. Derechos humanos y cuestiones indígenas. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. Misión a Chile*, Consejo Económico y Social, ONU, 2003, p. 15.

tierras históricas o “tierras de ocupación ancestral que han sido reconocidas con algún título por el estado chileno, entre ellas títulos de merced, títulos de comisario, títulos de realengo y radicaciones”.³⁴ Esto desconoce el derecho a la propiedad tradicional que establece que la propiedad indígena primaria no emana de los títulos otorgados por el Estado, porque el Estado no es el propietario original de las tierras. En el corpus internacional de derechos territoriales, la categoría de tierras tradicionales —o ancestrales— es definida como aquellas tierras “a las que [los pueblos indígenas] hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia”,³⁵ y “en las que han vivido desde tiempo inmemorial y que han utilizado y administrado según sus prácticas tradicionales. Son las de sus antepasados, y las que esperan legar a sus descendientes. En algunos casos, podrían comprender las recientemente perdidas”.³⁶

Aunque no ha sido consultado en los catastros para entrega de tierras realizados por el Estado de Chile, el pueblo mapuche mantiene la conciencia de cuáles son los territorios habitados mucho antes de la ocupación militar del siglo XIX, a través de la memoria de las comunidades, como muestra una entrevista realizada a Iván Carilao en el marco de un estudio de conflictos de tierras:

La misma visión que nos están entregando hoy los longkos, machi, toda nuestra gente mayor que nos dijo “estas son nuestras tierras”, “ésta es nuestra historia”, “aquí vivía nuestra gente” [...]. Por

³⁴ EULA-Chile, C. *Resumen Ejecutivo Modelo de Oferta-Demanda de Tierras, Aguas y Riego: Proyecto Catastro de Tierras, Aguas y Riego para Indígenas*, Concepción, CONADI-Ministerio de Planificación, 2004, p. 9.

³⁵ ONU, C.d.D.H. *Declaración de Derechos de pueblos indígenas*, 2006, Artículo 26.

³⁶ OIT, *Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales: un manual*, París, Dumas-Titoulet Imprimeurs, 2003, p. 31.

lo tanto comenzamos a reconfigurar el espacio, el longko decía, “mi padre decía que la línea de nuestra comunidad era desde tal punto del mar hasta tal punto de la cordillera y bajaba por tal lugar y terminaba allá”. Esa es la configuración que estamos haciendo hoy y es lo que se ha hecho prácticamente en la propuesta lafkenche. Todos esos documentos históricos van a poder plasmarlos en un documento y decir “éste es el territorio de esta comunidad” o “este es un espacio territorial donde las comunidades cohabitaron”; terreno sin líneas, incluso sin cerco, claro habían conflictos internos pero eran solucionables de acuerdo a la estructura que los mapuche en aquel momento tenían.³⁷

Este testimonio expresa la estrecha relación entre las comunidades mapuche y sus territorios en el sentido de pertenencia mutua, fundamentada en el conocimiento ancestral de su geografía y de las prácticas culturales para habitarlos. Sin embargo, un tercio de las tierras entregadas en los últimos años por el FTAI corresponden a predios alternativos, situados en lugares distintos al demandado por la comunidad, la cual se ve sometida, en consecuencia, al desarraigo y abandono de los vínculos comunitarios de producción y colaboración, y de las instalaciones de servicios básicos, lo cual llega a generar, en algunos casos, conflictos con otras comunidades que reclaman las mismas tierras.

Además, como la compra de tierras se realiza con fondos públicos, y no a partir de la figura de expropiación, depende de la voluntad de los actuales propietarios y de que estén dispuestos a vender. Luego, la compra de tierras queda sujeta a las leyes del mercado, es decir, a la oferta disponible de tierras, que muchas veces no corresponde con las tierras reclamadas. Los criterios del mercado también propician situa-

³⁷ Rodrigo Lillo, *¿Conflicto étnico chileno en las tierras del Cono Sur? Métodos de aproximación desde las perspectivas jurídica y de la ciencia política*, Temuco, Universidad Católica de Temuco, 2003, p. 37.

ciones de especulación respecto a los precios de las hectáreas de los terrenos en conflicto, pues se aprovecha la urgencia de resolución del Estado, lo que a su vez disminuye el poder adquisitivo de éste para satisfacer las demandas pendientes.³⁸

Con lo anterior, se puede inferir que los mecanismos de ampliación y regularización de la propiedad de la tierra son insuficientes para revertir el proceso de disminución y fragmentación del territorio mapuche y el empobrecimiento de su población. Los recursos públicos disponibles para la compra de tierras reclamadas son insuficientes por estar sujetos a los precios del mercado y a la especulación. Los programas de desarrollo, como política estatal, se han orientado a la superación de la pobreza de las comunidades y familias indígenas, con la entrega de incipientes recursos, sin ningún tipo de asesoría o apoyo técnico efectivo, con enormes falencias en su gestión y cuestionamientos a la probidad del proceso de asignación de recursos.

LA CRIMINALIZACIÓN DE LAS DEMANDAS MAPUCHE

Frente a la falta de respuesta a los compromisos contraídos en Nueva Imperial, a una institucionalidad desbordada en materia

³⁸ Los precios de las tierras reclamadas por comunidades mapuche en las regiones de la Araucanía, Bío-Bío, los Lagos y los Ríos casi se duplicaron entre 2008 y 2009. Según un informe oficial de la CONADI, el precio promedio pagado en 2008 fue de \$2.4 millones por ha, contra \$4.6 millones de este año. Entre las razones aludidas por los propietarios están los daños por atentados incendiarios o el lucro cesante por dejar de producir. Como ejemplo: para la comunidad Ancapi Ñancucho, de la comuna de Ercilla, el Estado pagó por la Hijueta 5 de Boyeco, en 2009, 30 000 dólares por ha, siendo su precio inicial en 1994 de 228 183, más de 65 veces su valor inicial. Iván Fredes, La Moneda evalúa enviar reforma para crear Consejo de Pueblos Indígenas, en *Diario El Mercurio*, 26 de agosto, 2009. En <http://prensa.politicaspUBLICAS.net/index.php/indigenaschile/2009/08/26/hasta-15-millones-por-hectarea-ha-pagado-la-conadi-en-la-araucania>

de resolución de demandas territoriales, a la pauperización de sus tierras rodeadas por empresas forestales, a la amenaza de los megaproyectos, a las omisiones y subordinaciones jurídicas frente a leyes sectoriales, surge, en 1997, un nuevo ciclo de movilizaciones de organizaciones y comunidades mapuche,³⁹ categorizado por el Estado y los medios masivos de comunicación como “conflicto mapuche”. A partir de ese año, cobran protagonismo diversas organizaciones mapuche, como el Consejo de todas las tierras y la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), la cual encabeza la radicalización de los procesos reivindicativos con una estrategia de confrontación con acciones directas, como las tomas de terrenos reclamados como tradicionales que se encontraban en manos de empresas o latifundistas dedicados a la actividad forestal, o la quema de camiones de empresas forestales, de graneros y de casas patronales deshabitadas.

Esta dinámica se repite en varios fundos de la región, destacando el caso de la comunidad de Temulemu y su ocupación del fundo Santa Rosa de Colpi, propiedad de la empresa forestal Mininco en ese entonces, en el cual se ejemplifica la reacción del Estado de Chile frente a las acciones de recuperación de tierras de esos años. La comunidad de Temulemu,⁴⁰ ubicada

³⁹ Un ejemplo emblemático es el protagonizado por las comunidades pehuenche del sector Alto Bío-Bío que se oponen a la construcción de la central hidroeléctrica Pangué. Pese a las movilizaciones, en 1999 se inician las obras de la central Ralco. En 1997, además, se realizan en la comuna de Lumaco acciones por parte de comunidades mapuche de Pichiloncoyan y PilinMapu, para recuperar el fundo Pidenco, en manos de la forestal Bosques Arauco.

⁴⁰ En 1884, esta comunidad recibe el Título de Merced núm. 15 bajo el nombre de Antonio Ñirripil, acreditando la propiedad de 920 hectáreas. En 1930 se denuncia ante el Juzgado de Indios de Victoria la ocupación de predios pertenecientes a este Título de Merced por parte de particulares. De esta forma, se constituyen en tierras ancestrales los fundos Santa Rosa de Colpi —propiedad de la empresa forestal Mininco— y Nanchue —de Juan Agustín Figueroa—, los cuales, con la expansión de la industria forestal, son

en la comuna de Traiguén, Región de la Araucanía, como se aprecia en la figura 7, se encuentra cercada por predios forestales, por lo cual ha sufrido las consecuencias asociadas: experimenta una situación crítica de subsistencia por la sequía de los pozos subterráneos para uso doméstico y para riego, además de la pérdida de las fuentes laborales que se ofertaban en los predios agrícolas y del crecimiento demográfico en contraste con la escasez de tierra necesaria para cubrir el consumo básico de los integrantes de las comunidades.

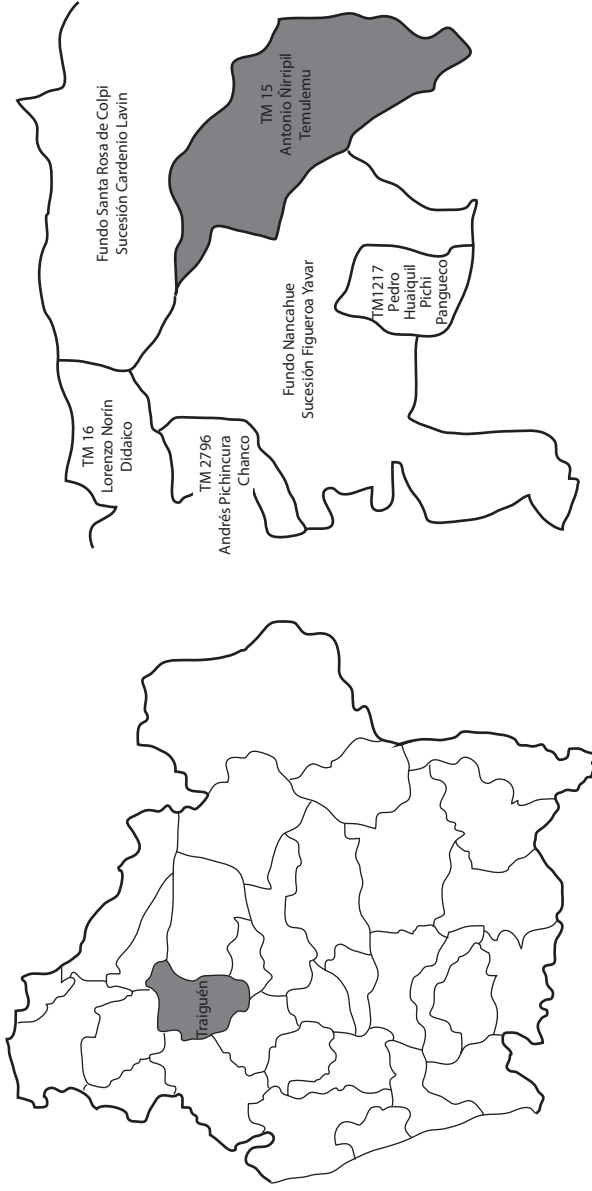
En un intento desesperado por resolver su precaria situación, a fines de 1998 la comunidad ocupa 58.4 hectáreas de las casi 2 600 hectáreas que conforman el Fundo Santa Rosa de Colpi. En 2001, durante el gobierno de Lagos se realiza el enjuiciamiento de los lonkos⁴¹ de las comunidades de Temulemu y Didaico —Pascual Pichún y Aniceto Norín, respectivamente— por su responsabilidad en un incendio forestal y de una casa del Fundo Nanchahue, colindante a la toma. Junto a ellos, fueron procesados otros 9 comuneros bajo la Ley Antiterrorista,⁴² lo que implica que sean juzgados por tribunales militares con uso de testigos encubiertos y un aumento desmedido de las penas respecto a las de un tribunal civil, por delitos que no constituyen un peligro directo para la vida, la libertad o la integridad física de las personas. Los lonkos son condenados a cinco años

dedicados plenamente a monocultivos intensivos. En *Informe Colegiado de Difusión Pública: Comunidad Temulemu*, 1999.

⁴¹ Lonko es la “Principal autoridad sociopolítica del Lof”. Lof es el “espacio territorial limitado por espacios naturales tales como ríos, montes, bosques y conformado por familias emparentadas, patrilinealmente, poseen un origen y una descendencia común”. Marimán, *op. cit.*, p. 275.

⁴² La legislación antiterrorista fue introducida en 1984 para contrarrestar la creciente oposición violenta y no violenta; los delitos terroristas eran esencialmente de carácter político e ideológico. Fue modificada en 1991, se incorporaron delitos de incendio y estragos, incluyendo formas menos graves como la quema de edificaciones desocupadas y bosques, pastos, montes, cerros o plantíos.

FIGURA 7
COMUNIDAD TEMULEMU, REGIÓN DE LA ARAUCANÍA



Fuente: Elaboración propia. Archivo Regional de la Araucanía.

y un día de prisión por amenaza terrorista en contra de Juan Agustín Figueroa, dueño del Fundo Nanchahue, aledaño a Santa Rosa de Colpi. Una vez en libertad, los longkos continúan sus acciones para recuperar las tierras que reclaman, y comienzan un diálogo con los directivos de la Forestal Mininco. Tras dos años de conversaciones, la forestal decide vender el fundo al Estado de Chile, para que este haga el traspaso correspondiente a las comunidades. Si bien durante el gobierno de Bachelet se iniciaron los trámites para reclamar la devolución del Fundo Santa Rosa de Colpi a las comunidades demandantes, recién durante el actual gobierno de Sebastián Piñera se entregaron efectivamente las 2 554 hectáreas de tierras reclamadas a las comunidades Pantano, Temulemu y Didaico, en diciembre del año 2011.⁴³

El éxito de las negociaciones que han culminado en la mencionada recuperación de tierras, representa una excepción —y, a la vez, un pequeño espacio de esperanza— entre las cientos de reclamaciones de tierras que aún se encuentran esperando en las carpetas de las entidades gubernamentales. A pesar del compromiso explícito de no volver a aplicar la Ley Antiterrorista en el contexto del conflicto mapuche durante la administración de Bachelet, tal como ocurriera en el caso de los longkos Pichún y Norín, esta ley continúa siendo utilizada para procesar a comuneros bajo el cargo de atentado incendiario en fundos forestales. Además del uso de la Ley Antiterrorista, otros mecanismos represivos heredados del régimen dictatorial de Pinochet se siguen empleando actualmente, como montajes, allanamientos, amedrentamiento mediante ocupación policial y hostigamiento a la población de las comunidades en con-

⁴³ Diario electrónico de Radio Universal. viernes, 23 de diciembre de 2011. En http://www.radiouniversal.cl/2010/index.php?option=com_content&view=article&id=3525:importante-entrega-de-tierras-realiza-hoy-la-conadi-a-tres-comunidades-indigenas-de-traiguen-&catid=1:ultimas-noticias&Itemid=56

flicto; acciones que incluyen, en la última década, la muerte de cuatro comuneros mapuche por parte de efectivos de las fuerzas especiales de la policía.⁴⁴

No obstante lo anterior, las nuevas organizaciones mapuche insisten en movilizarse exigiendo el cumplimiento de las demandas de Nueva Imperial: el reconocimiento como sujeto colectivo de derecho, en su categoría de pueblo, y de los derechos territoriales asociados, tal como expresan las resoluciones del Congreso Nacional del pueblo mapuche, celebrado en 1997, que incorporan el concepto de territorialidad indígena, hasta entonces ausente de los discursos reivindicativos.

Las reclamaciones del pueblo mapuche continúan actualizándose constantemente, según los nuevos contextos que emergen de otros procesos locales, globalizados a través de las redes de comunicación. Es así como desde el pueblo mapuche se han comenzado a recuperar las premisas del *Küme Mongen*, o vivir en armonía, haciendo referencia al proceso de construcción teórica del Buen vivir, o Vivir bien, en el área andina. A partir de la recuperación de los territorios ancestrales, la comunidad de Temulemu se encuentra frente a un nuevo desafío: construir un Plan de Vida para recuperar las dimensiones inmateriales de su territorio: las prácticas cotidianas del habitar

⁴⁴ Durante la administración de Ricardo Lagos, muere en 2002 Alex Lemún, un estudiante de 17 años, por un disparo en la cabeza por parte de un efectivo policial, en el Fundo Santa Elisa de Ercilla perteneciente a la empresa forestal Mininco. Durante la presidencia de Michelle Bachelet mueren: Juan Lorenzo Collihuín Catril, lonko de 71 años, a manos de efectivos de carabineros que le disparan a quemarropa en 2006, en el marco de un allanamiento; Matías Catrileo, estudiante universitario de 22 años, muerto por un funcionario GOPE, en 2008, por disparos por la espalda en el Fundo Santa Margarita de Vilcún, propiedad del agricultor Jorge Luchsinger; y, en 2009, Jaime Facundo Mendoza Collío, de 24 años, por impacto de bala proveniente de funcionarios del GOPE durante una ocupación pacífica del Fundo San Sebastián de Angol, propiedad de Sergio González Jarpa.

y la autonomía política para poder tomar las decisiones necesarias para el bienestar colectivo.

La resistencia que durante siglos estos pueblos han ejercido frente a un modelo capitalista expansivo y avasallador, se expresa en la permanencia de sus complejas cosmovisiones que enriquecen al conocimiento sobre elementos de la vida y de los territorios, cuyo valor no es de cambio, no puede ser transado en un mercado. Existen otras dinámicas posibles para asegurar la reproducción de los ciclos de la vida a las generaciones futuras, entendiendo los límites del planeta y de sus recursos, lo cual la lógica neoliberal no ha considerado en sus objetivos de constante crecimiento, y en la cual ha arrastrado a todas las sociedades y al entorno ambiental con que se relacionan. Sin que signifique un retroceso en la historia linealmente comprendida, los pueblos originarios hacen una invitación implícita a explorar otras afluentes de conocimiento, basadas en narrativas milenarias, que abren nuevas posibilidades de convivencia y cuestionan los actuales criterios de lo que constituye “calidad de vida”.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Bauer, Carl, *Activos líquidos: derechos de aguas, mercados de aguas y consecuencias para los mercados de tierras rurales*, en Pedro Tejo [comp.], *Mercados de tierras agrícolas en América Latina y el Caribe: una realidad incompleta*, Santiago de Chile, CEPAL, 2003.
- CEPAL, *Panorama social de América Latina*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 2007.
- Correa, Martín, Raúl Molina, Nancy Yáñez, *La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975*, Santiago de Chile, Lom Ediciones, 2005.
- Dávalos, Pablo, *La democracia disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*, Quito, CODEU/Corporación para el desarrollo, 2010.

- _____, *Reflexiones sobre el SumakKawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo*, Quito, 2008.
- Doménech Quesada, Juan Luis, *Huella ecológica y desarrollo sostenible*, Madrid, AENOR Ediciones, 2007.
- Goicovic, Igor, *La refundación del capitalismo y la transición democrática en Chile (1973-2004)*, Puerto Montt, Universidad de Los Lagos, 2006.
- González, Héctor, “Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche”, en *Revista Nütram*, año II, núm. 3, 1986.
- Gregor Barié, Cletus, *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*, Bolivia, Instituto Indigenista Interamericano, 2003.
- Harvey, David, “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión”, en Leo Pantich y Colin Leys [eds.], *El Nuevo desafío Imperial*, Buenos Aires, Merlin Press/CLACSO, 2004.
- Informe Colegiado de Difusión Pública: Comunidad Temulemu, 1999.
- Hirt, Irène, *Redistribuer les cartes: Approche postcoloniale d'un processus de cartographie participative en territoire mapuche (Chili)*, Faculté des sciences économiques et sociales, Genève, Université de Genève (tesis Docteur ès sciences économiques et sociales).
- León, Irene, *SumakKawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito, FEDAEPS, 2010.
- Lillo, Rodrigo, *¿Conflicto étnico chileno en las tierras del Cono Sur? Métodos de aproximación desde las perspectivas jurídica y de la ciencia política*, Temuco, Universidad Católica de Temuco, 2003.
- Marimán, Pablo, *¡... Escucha, winka...!*, Santiago, LOM Ediciones, 2006.
- Montalba, René, *Contexto económico y social de las Plantaciones Forestales en Chile. El caso de la Comuna de Lumaco, Región de la Araucanía*, Montevideo, Movimiento Mundial por los Bosques, 2005.

- Obregón, Jimena, “Concepciones hispanas en torno a un territorio disputado en Chile”, en *Revista Cultura y representaciones sociales*, año 2, núm. 4. México, 2008.
- Salazar, Gabriel, *Historia contemporánea de Chile I: Estado, legitimidad, ciudadanía*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 1999.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Cuestiones indígenas. Derechos humanos y cuestiones indígenas*, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. Misión a Chile, Consejo Económico y Social, ONU, 2003.
- Toledo Llancaqueo, Víctor, *Pueblo mapuche derechos colectivos y territorio: desafíos para la sustentabilidad democrática*, Santiago de Chile, Ediciones LOM, 2005.
- Zavala, José Manuel, *Los Mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*, Santiago de Chile, Editorial Universidad Bolivariana, 2008.

INFORMES

- CEPAL, *La transformación productiva 20 años después. Viejos problemas, nuevas oportunidades*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 2008.
- EULA-Chile, C. *Resumen Ejecutivo Modelo de Oferta-Demanda de Tierras, Aguas y Riego: Proyecto Catastro de Tierras, Aguas y Riego para Indígenas*, Concepción, CONADI/Ministerio de Planificación, 2004.
- FIDH, “CHILE: posibilidades de cambio en la política hacia los pueblos indígenas”, en *Informe: Misión internacional de investigación-Chile*, 2006.
- OIT, *Convenio número 169 sobre pueblos indígenas y tribales: un manual*, Paris, Dumas/Titoulet Imprimeurs, 2003.
- ONU, C.d.D.H., *Declaración de derechos de pueblos indígenas*, 2006.

LINKS

<http://www.corma.cl>

<http://prensa.politicaspUBLICAS.net>

<http://www.radiouniversal.cl>

<http://siit2.bcn.cl>

SOBRE LOS AUTORES

SILVIA SORIANO HERNÁNDEZ. Mexicana, doctora en estudios latinoamericanos, maestra en ciencias con especialidad en sociología rural y licenciada en economía. Entre sus libros más representativos se encuentran, como autora, *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, (2006) y como editora *Los indígenas y su caminar por la autonomía* (2009) y *Testimonios indígenas de autonomía y resistencia*, (2009). Ha publicado artículos científicos y de difusión en diversas revistas nacionales e internacionales. Ha participado en congresos nacionales e internacionales con temas de su especialidad. Durante dos años coordinó el seminario permanente de investigación “La invención de fronteras: diferencia y derechos colectivos desde una perspectiva latinoamericana”, que se constituyó en un espacio amplio de debate y discusión. Actualmente es investigadora del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe así como profesora del posgrado y la licenciatura en estudios latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son movimientos sociales, cuestión indígena, perspectiva de género y el testimonio como documento de las luchas sociales en Latinoamérica; e-mail: ssoriano@unam.mx

MA. IRACEMA GAVILÁN GALICIA. Geógrafa egresada de la licenciatura en Geografía por el Sistema de Universidad Abierta

de la Universidad Nacional Autónoma de México, realiza estudios espaciales desde la perspectiva de la geografía cultural. Cursó la especialización en políticas culturales y gestión cultural en la UAM-I. Fue asesora del Proyecto U´ukate Me´itza “Mujeres Tejiendo iniciativas” en comunidades del pueblo naayerite del municipio del Nayar, Nayarit. Es maestra en Estudios Latinoamericanos, actualmente cursa el doctorado en geografía, sus líneas de investigación son movimientos indígenas, resistencia cultural y cartografía social. En 2012 fue acreedora a la Medalla al Mérito Universitario de la UAM-I; e-mail taiyari@gmail.com

ALFONSO HERNÁNDEZ GÓMEZ. Es egresado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en la licenciatura en Filosofía. Está enfocado en el estudio de movimientos sociales, pueblos indígenas, filosofía política latinoamericana, pensamiento crítico y filosofías no-occidentales. Cursó un Seminario Internacional sobre filosofía Gandhiana y No-violencia (*Abimsa*) en la Gujarat Vidyapith University (Universidad fundada por Mahatma Gandhi en 1920), en la ciudad de Ahmedabad, en el estado de Gujarat-India; e-mail: alcanzandolaluna@hotmail.com

MARÍA ISABEL GONZÁLEZ TERREROS. Es docente en la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia (UPN). Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Licenciada en ciencias sociales, y maestra en educación con énfasis en enseñanza de la historia de la UPN. Sus intereses académicos giran en torno a los temas de la educación intercultural, la relación entre movimientos sociales y proyectos educativos. Cuenta con varias publicaciones, la más reciente *Movimiento indígena y educación intercultural en Ecuador. Propuestas y conflictos en los años 1988-2011* coeditada por CLACSO y el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM; e-mail: isabelgonzalez@yahoo.es

LUCILA POLO HERRERA. Socióloga, maestra en Estudios Latinoamericanos y candidata a doctora en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Colaboró en proyectos de investigación acción en comunidades de Oaxaca en 1990-1992 coordinados por Ricardo Pozas Arciniega e Isabel Horcasitas. Trabajó en proyectos de promoción de derechos de la mujer en la selva de Chiapas entre 1993 y 1996; como analista y educadora en el Centro de Derechos Humanos “Fray Bartolomé de Las Casas” en San Cristóbal de las Casas de 1998 a 2003; como asesora de jueces tzeltales en el municipio de Chilón de 2003 a 2004. Desarrolló proyectos de investigación sobre derechos humanos y sobre mujeres artesanas de municipios de los altos de Chiapas entre 2004 y 2006. Profesora en la Facultad de Ciencias y Políticas y Sociales en 1997. Colaboró como analista e investigadora en la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal desarrollando temas para el Diagnóstico de Derechos Humanos del DF y sobre seguridad humana. Actualmente es candidata a doctora en Estudios Latinoamericanos y es parte del Seminario de investigación “La invención de fronteras, diferencia y derechos colectivos desde una perspectiva latinoamericana” adscrito al Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe; e-mail: lucilapolh@yahoo.com.mx

PATRICIA VIERA BRAVO. Chilena. Es ingeniera industrial de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, maestra en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina y candidata a doctora en estudios latinoamericanos por la UNAM. Se ha desempeñado como académica en Santiago de Chile, dirigiendo proyectos de desarrollo y energías alternativas renovables no convencionales, en el área de la ingeniería. Participó en la escuela de economías latinoamericanas de la CEPAL y desde el año 2010, tras participar en el Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas, se

encuentra trabajando con comunidades mapuche de la región de la Araucanía, con las cuáles desarrolla su actual tema de investigación, dentro del programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos sobre el 'Plan de Vida' de la comunidad de Temulemu, región de la Araucanía, Chile; e-mail: patriciaviera@gmail.com

ÍNDICE TEMÁTICO

- A
Autonomía, 66, 108, 144, 152,
154, 156, 157, 163, 171,
180, 183, 208, 213
Amuzgas, 43
Alteridad, 85, 86, 87
Ayllu, 19, 141, 143, 148, 149,
150, 151, 152, 154, 155,
156, 157
- C
Cartografía, 16, 66, 214
Ciudadano, 28, 140
Colonial, 65, 106, 111, 113,
130, 151, 157, 172, 183
Concertaje, 73, 112, 114, 115,
117, 127, 130
Comunidad, 26, 45, 49, 52, 59,
63, 67, 68, 69, 80, 91, 94,
97, 98, 99, 100, 101, 012,
105, 113, 118, 119, 132,
133, 134, 142, 146, 150,
154, 155, 157, 163, 174,
201, 202, 203, 204, 205,
209, 216
Cosmogonía, 50, 77, 97
Cultura, 15, 16, 17, 18, 19, 42,
49, 50, 52, 53, 55, 56, 57,
61, 62, 63, 64, 67, 70, 80,
81, 82, 84, 85, 86, 87, 88,
91, 93, 95, 97, 98, 99, 101,
102, 104, 105, 106, 110,
114, 130, 131, 134, 138,
156, 183, 210
- D
Debate, 17, 21, 57, 107, 128,
179, 181, 213
Democracia, 14, 20, 22, 44,
84, 154, 172, 174, 190
Desarrollo, 13, 35, 44, 61, 66,
72, 89, 143, 144, 152, 153,
156, 157, 165, 166, 169,
171, 174, 175, 178, 179,
180, 181, 182, 190, 191,
208, 209, 214

- Desigualdad, 14, 16, 21, 23,
24, 25, 31, 32, 33, 34, 42,
43, 63, 174
- Despojo, 142, 143, 151, 152,
160
- Diversidad, 13, 15, 16, 17, 21, 43,
62, 103, 128, 177, 180, 196
- Dominación, 46, 47, 48, 50,
54, 63, 79, 86, 115, 139
- E
- Económico, 32, 39, 41, 62, 65,
74, 78, 89, 92, 111, 115,
142, 146, 157, 164, 179,
180, 181, 192, 196, 198,
199, 209, 210
- Espacio, 13, 17, 19, 23, 25, 27,
31, 37, 45, 47, 48, 49, 52,
53, 54, 55, 57, 67, 68, 69,
70, 72, 74, 75, 79, 80, 110,
113, 128, 131, 142, 146,
147, 151, 152, 171, 177,
179, 181, 200, 201, 204,
206, 213
- Espacialidad, 17, 45, 46, 52,
53, 55, 56, 57, 66, 73, 76,
80, 81
- Ética, 14, 84, 89, 90, 91, 92, 97,
100, 108
- Exclusión, 14, 15, 20, 21, 22,
23, 26, 27, 28, 29, 30, 32,
34, 36, 42, 43, 47, 128
- Experiencia, 17, 19, 20, 40, 41,
45, 49, 51, 53, 68, 70, 94,
118, 132, 134, 174
- F
- Feminismo, 25, 28, 41, 42
- Frontera étnica, 18, 109, 133,
136, 138
- G
- Género, 15, 16, 17, 21, 24, 25,
26, 28, 30, 31, 33, 34, 36,
37, 41, 43, 44, 46, 47, 128,
129, 134, 135, 213
- Geografía, 17, 45, 46, 48, 52,
65, 82, 142, 152, 201, 213,
214,
- Guerrillas, 27, 43)
- H
- Hacienda, 18, 39, 73, 109,
110, 111, 112, 114, 115,
116, 118, 119, 124, 125,
126, 127, 129, 130, 132,
133, 134, 135, 136, 137,
138, 139,
- Historia, 19, 29, 34, 43, 46, 50,
60, 61, 81, 86, 90, 94, 107,
109, 146, 148, 151, 155,
156, 165, 172, 176, 182,
183, 190, 200, 208, 210, 214
- Humanidad, 61, 88, 92, 93,
102, 106
- I
- Identidad, 17, 19, 29, 33, 37,
45, 46, 57, 59, 60, 74, 76,
77, 78, 98, 101, 102, 103,

- 104, 105, 144, 146, 147,
149, 151, 156, 157, 160, 177
- Indígenas, 14, 16, 17, 18, 19,
25, 26, 29, 32, 33, 34, 35,
39, 43, 45, 51, 55, 64, 65,
66, 70, 72, 75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90, 98, 103, 105,
106, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 115, 116,
117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 126, 127,
128, 130, 131, 132, 133,
134, 136, 137, 138, 139,
140, 141, 143, 144, 145,
146, 147, 150, 151, 152,
153, 154, 156, 157, 158,
159, 160, 161, 162, 166,
167, 168, 169, 170, 171,
172, 173, 175, 176, 177,
179, 180, 186, 188, 190,
191, 199, 2000, 202, 209,
210, 213, 214, 215
- Integración, 157, 158, 186
- K
- Kichwa-otavalo, 17, 64, 70,
72, 75
- L
- Liberación, 17, 24, 29, 41, 43,
86, 87, 105, 118, 121, 159
- Lenguaje, 18, 61, 84, 85, 87,
88, 98
- Lucha, 16, 18, 19, 22, 23, 28,
29, 32, 333, 37, 43, 48, 55,
57, 63, 67, 73, 78, 83, 86,
89, 109, 110, 115, 116, 117,
118, 119, 121, 122, 123,
124, 125, 126, 127, 129,
131, 133, 134, 136, 137,
138, 139, 140, 142, 155,
156, 157, 173
- M
- Madre tierra, 85, 87, 88, 90,
91, 96, 98, 99, 100, 103,
106, 126, 151
- Mapuche, 19, 20, 173, 174,
177, 182, 183, 184, 185,
186, 188, 190, 191, 192,
194, 196, 200, 201, 202,
203, 206, 207, 209, 210, 215
- Medio ambiente, 47, 93, 95,
106, 145, 156, 161, 163,
176, 194
- Memoria, 49, 50, 76, 80, 132,
139, 152, 155, 156, 181, 200
- Movilización social, 48, 76,
158
- Mujeres, 16, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 41, 42, 43,
44, 79, 129, 131, 134, 213,
214, 215
- N
- Nación, 16, 28, 35, 54, 55, 63, 69,
84, 111, 129, 148, 149, 157

- Naturaleza, 25, 54, 58, 75, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 102, 105, 106, 126, 149, 180, 181, 196
- Náayerite, 17, 45, 46, 51, 64, 65, 66, 67
- O
- Organización, 19, 30, 32, 33, 36, 38, 43, 44, 50, 63, 67, 68, 70, 74, 94, 122, 123, 124, 128, 129, 130, 133, 141, 143, 144, 147, 149, 153, 154, 155, 156, 159, 167, 168, 170, 174, 191
- P
- Poder, 15, 17, 19, 22, 23, 25, 27, 28, 30, 32, 33, 35, 36, 39, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 54, 55, 56, 65, 66, 68, 69, 70, 72, 78, 81, 84, 93, 104, 111, 114, 115, 117, 119, 122, 126, 136, 139, 153, 178, 180, 190, 201, 202, 208
- Política, 14, 16, 17, 18, 22, 23, 25, 27, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 41, 44, 46, 48, 50, 54, 59, 50, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 73, 74, 75, 77, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 94, 97, 99, 100, 102, 105, 106, 108, 113, 117, 118, 120, 124, 132, 133, 139, 143, 144, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 162, 169, 171, 172, 177, 178, 180, 188, 191, 201, 202, 208, 209, 210, 214
- Producción, 17, 50, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 61, 63, 73, 77, 80, 92, 111, 114, 142, 143, 144, 149, 154, 162, 171, 175, 177, 178, 185, 196, 201
- Propiedad, 36, 44, 79, 111, 112, 113, 114, 119, 142, 143, 149, 150, 160, 162, 167, 168, 178, 186, 194, 199, 200, 202, 203, 207, 209
- R
- Racismo, 23, 47, 54, 130
- Reciprocidad, 75, 94, 96, 149, 154
- Relaciones, 17, 25, 31, 39, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 58, 61, 62, 63, 66, 69, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 85, 88, 91, 93, 99, 111, 115, 116, 117, 119, 127, 130, 135, 139, 144, 181, 182
- Resistencia, 14, 16, 17, 32, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 61, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 74, 76, 80, 81, 107, 108, 109, 118, 140, 157, 183, 185, 208, 210, 213, 214
- Representación, 30, 35, 52, 53, 54, 55, 69, 74, 86, 105, 125

- Reproducción, 15, 49, 54, 57, 58, 59, 60, 66, 69, 89, 100, 142, 176, 177, 181, 208
- Revolución, 28, 49, 79, 83, 87, 142, 151, 172, 178
- S
- Saberes, 16, 49, 51, 74, 77, 86, 89
- Símbolo, 14, 18, 109
- Social, 15, 16, 25, 29, 30, 34, 39, 41, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 66, 67, 68, 76, 77, 79, 80, 83, 84, 85, 87, 94, 95, 101, 102, 105, 106, 117, 128, 129, 140, 142, 146, 149, 154, 157, 158, 160, 162, 164, 165, 171, 172, 176, 177, 179, 196, 199, 208, 209, 210, 214
- Socialidad, 59, 60, 61, 66, 67, 68
- Subjetivo, 47, 58
- Sujeto, 42, 58, 59, 60, 96, 98, 102, 103, 129, 140, 161, 207
- T
- Terraje, 112, 117, 118, 119, 121, 122, 124
- Territorio, 14, 16, 19, 23, 31, 32, 47, 55, 66, 69, 72, 80, 110, 116, 118, 133, 141, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 153, 156, 158, 163, 168, 171, 173, 174, 177, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 190, 192, 201, 202, 207, 210
- Tiempo, 18, 22, 28, 29, 45, 49, 52, 67, 69, 74, 75, 79, 80, 92, 103, 106, 113, 114, 121, 126, 129, 133, 146, 149, 162, 169, 177, 181, 200
- Tierra, 14, 18, 36, 37, 44, 47, 67, 73, 74, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 157, 159, 160, 166, 167, 168, 171, 175, 177, 178, 182, 190, 199, 202, 204
- Tradicón, 23, 49, 54, 61, 72, 80, 164

EN ESTA OBRA COLECTIVA consideramos que al ser la diversidad una característica de las sociedades actuales, el derecho a la diferencia implica que los pueblos indígenas sean reconocidos como un aporte a la sociedad, con una participación plena en la vida política, económica y cultural de sus propios países. Al centrarnos en las características étnicas y sus manifestaciones culturales, reflexionamos en la posibilidad de que se conozcan y respeten ciertas prácticas, valores, instituciones, saberes y conductas propias de los muchos grupos sociales e integramos ciertos ejes comunes: las movilizaciones sociales, el género, las cartografías de resistencia, la lucha social, los lenguajes creativos, los conflictos por el territorio, las subjetividades, los valores ancestrales, la definición y redefinición en las trayectorias históricas, sociales, políticas, entre otros. Es así que este libro se constituye en un aporte a los debates actuales sobre la diversidad, la exclusión y la pertenencia, vistas desde disciplinas múltiples.

COLECCIÓN
POLÍTICA, ECONOMÍA Y SOCIEDAD EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

18

ISBN: 978-607-02-4561-9



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe