

Movimiento indígena en América Latina:
resistencia y proyecto alternativo

Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo

Fabiola Escárzaga
Raquel Gutiérrez
Coordinadoras



GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL
CASA JUAN PABLOS
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO
MÉXICO, 2005

MOVIMIENTO INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA:
RESISTENCIA Y PROYECTO ALTERNATIVO
Fabiola Escárzaga/Raquel Gutiérrez
Coordinadoras

Primera edición, 2005

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005
Calle 4 Sur, núm. 104
Puebla, Pue., México, C.P. 7200

© Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal, 2005
Plaza de la Constitución núm. 1
Col. Centro, 06068, México, D.F.

© Casa Juan Pablos, Centro Cultural, S.A. de C.V., 2005
Malintzin 199, Col. El Carmen Coyoacán, 04100, México, D.F.
<casajuanpablos@terra.com.mx>

Diseño de portada: Natalia Rojas

ISBN: 968-5422-76-1

Reservados los derechos
Impreso en México

ÍNDICE

Introducción	
<i>Fabiola Escárzaga/Raquel Gutiérrez</i>	13

PRIMERA PARTE

La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina	
<i>Rodolfo Stavenhagen</i>	49

Bolivia

Las tendencias en el movimiento indígena en Bolivia	
<i>Félix Patzi Paco</i>	63

La lucha de los <i>ayllus</i> kataristas hoy	
<i>Felipe Quispe</i>	71

Los movimientos indígenas en Bolivia	
<i>Álvaro García Linera</i>	76

La organización de las mujeres cocaleras en el Chapare	
<i>Leonida Zurita</i>	85

Ecuador

Una mirada sobre el movimiento indígena ecuatoriano	
<i>Eulalia Flor Recalde</i>	95

Ascenso y retos del movimiento indígena en Ecuador <i>Leonidas Iza</i>	108
Acerca del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País <i>Miguel Llucu</i>	119
México	
Relaciones interétnicas y autonomías en México <i>Miguel Alberto Bartolomé</i>	133
Autonomías indígenas en México: ¿utopías posibles? <i>Alicia M. Barabas</i>	151
Rostros y caminos de los movimientos indígenas en México <i>Francisco López Bárcenas</i>	171
Avances en estudios comparativos	
La comunidad indígena en las estrategias insurgentes en México, Perú y Bolivia <i>Fabiola Escárzaga</i>	189
SEGUNDA PARTE	
Las estrategias políticas del movimiento indígena	
La autonomía en la antesala: la paz inconclusa (el caso mexicano, 1995-2003) <i>Magdalena Gómez</i>	221
La producción de lo étnico y la descomposición de la nación. El caso del Ecuador <i>Felipe Burbano de Lara</i>	237

La lucha mapuche por la autodeterminación <i>José Naín</i>	266
Autonomías indígenas <i>Álvaro García Linera</i>	273
Sistema comunal, una propuesta alternativa al sistema liberal <i>Félix Patzi Paco</i>	291
Las mujeres y las luchas de los pueblos indígenas	
Las participación de las mujeres indígenas en los movimientos sociales <i>Mercedes Olivera</i>	313
Las mujeres diocesanas de Chiapas <i>Pascuala Gómez y Angelina Miranda</i>	323
La lucha de las mujeres indígenas en Guatemala <i>María Domingo</i>	326
Voces de mujeres organizadas merecen ser escuchadas sin manipulación ni clientelismo <i>Noemí López Domínguez</i>	332
Mujeres, saberes y violencia en las comunidades andinas de Perú <i>Marcela Machaca Mendieta</i>	345
El movimiento de mujeres indígenas en México <i>Martha Sánchez</i>	352
Las estrategias contra la insurgencia indígena	
El Plan Colombia: ¿hacia un Estado comunitario o hacia una guerra total? <i>Eder Jair Sánchez</i>	361

Estados Unidos y los gobiernos de Perú: la represión de los movimientos indígenas <i>Juan José García Miranda</i>	373
Veintiún tesis sobre la violencia política en Guatemala <i>Carlos Figueroa Ibarra</i>	391
Estrategia contrainsurgente de Estados Unidos en América Latina: el caso de México ayer y hoy <i>José Luis Piñeyro</i>	404
De guerras, desigualdad, verdades ocultas, y también de la esperanza <i>Raquel Sosa Elízaga</i>	417
Comunidad y globalización	
El restablecimiento de la vida comunitaria en los Andes, el caso de la comunidad quechua de Quispillaccta, Perú. Organicidad del <i>ayllu</i> en la crianza de la chacra y del paisaje <i>Marcela Machaca Mendieta</i>	423
Autonomía, comunidad y territorio en el mundo maya-tseltal <i>Antonio Paoli</i>	442
Razones del movimiento mayense-zapatista... ni son todas las que están ni están todas las que son <i>Jorge Fuentes Morúa</i>	464
La emergencia crítica de los sujetos en América Latina <i>Sergio Tischler</i>	487
Globalización, neoliberalismo y movimientos indígenas en Perú <i>Juan José García Miranda</i>	494

AGRADECIMIENTOS

No abundan los espacios ni los recursos para patrocinar un diálogo entre dirigentes indígenas de diversos países y entre éstos y académicos de universidades públicas, como el que nos propusimos en este libro y en el evento del que surgió. Las organizaciones indígenas son pobres en recursos económicos y las universidades públicas en México tienen cada vez menos presupuesto; gran parte de lo logrado se debe al entusiasmo y la solidaridad de los participantes que esta convocatoria suscitó. A todos los implicados les agradecemos su colaboración:

A las autoridades de la Universidad de la Ciudad de México y de la Universidad Nacional Autónoma de México, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, de la Universidad Autónoma Metropolitana el apoyo material, el respaldo académico y la libertad de expresión que nos proporcionaron para la realización de las Jornadas Latinoamericanas, Resistencia y Proyecto Alternativo, de mayo, octubre y diciembre de 2003 en la ciudad de México, el espacio para la discusión que está plasmada en estas páginas. A Manuel Pérez Rocha, rector de la UCM; Óscar González, coordinador de Difusión Cultural y Extensión Universitaria de la misma; Fernando Pérez Correa, director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales; Norma de los Ríos, coordinadora general del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos; Jorge Turner Morales, ex director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM; José Doger Corte, rector de la BUAP; Roberto Vélez Pliego, director del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la BUAP; Carlos Figueroa Ibarra y Sergio Tischler, coordinador y ex coordinador respectivamente del Posgrado en Sociología de la misma; Luis Mier y Terán Casanueva, rector general de la UAM; Norberto Manjarrez Álvarez, rector de la Unidad Xochimilco; Gerardo Zamora Fernández de Lara, ex director de la Di-

visión de Ciencias Sociales y Humanidades; Arturo Anguiano, director de la misma; Andrés Morales Alquicira, jefe del Departamento de Política y Cultura; Ricardo Yocelvezky, Beatriz Stoliwicz, Enrique Guinsberg y Jaime Osorio, miembros del Área Problemas de América Latina de la UAM-X; Raquel Sosa Elízaga, secretaria de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal; Pablo Yanes Rizo y Alejandro López Mercado del mismo GDF.

A los colegas y amigos que nos ayudaron a formular la propuesta del evento, nos sugirieron países, temas y personas, nos facilitaron los contactos, nos orientaron o nos previnieron sobre posibles problemas y nos alentaron con su apoyo a perseverar: Mercedes Olivera, Magdalena Gómez, Ricardo Melgar Bao, Juan José García Miranda, Jorge Fuentes Morúa, Luis Gómez, Álvaro García Linera, Marta Durán de Huerta, Eduardo Sandoval Forero y Guillermo Michel.

A los compañeros, familiares y amigos que se sumaron al trabajo de organización y apoyo técnico: Luz Ortiz Mancilla, Erika Vázquez y Marco Kim de la UCM; Héctor Santaella del GDF; Damellys López, Martha Guzmán, Xóchitl Martínez, Alma Iglesias y Rina Aguilera de la FCPys de la UNAM; Patricia Martínez, Gloria Chávez, Jesús Ramírez y Juan José Carrillo del Departamento de Política y Cultura de la UAM-X; a Teresa y Patricia Gutiérrez Aguilar y Jacobo Alavez Medina.

A los participantes en las Jornadas y coautores de este libro les agradecemos su acompañamiento y su confianza.

Las coordinadoras

INTRODUCCIÓN

Fabiola Escárzaga
Raquel Gutiérrez

Durante la última década, los movimientos indígenas y campesinos han florecido de manera incontenible en distintos países de América Latina como resultado de la maduración de sus propuestas, de su desarrollo organizativo y de su capacidad para incorporar más y mejores herramientas políticas modernas. Tales movimientos han adquirido expresiones peculiares en cada país, tendiendo puentes con otros sectores populares y cuestionando los estrechos marcos de los Estados nacionales; sus propuestas programáticas expresan un potencial democratizador y transformador que interpela a la sociedad en su conjunto y no sólo a la población indígena de cada país.

El avance logrado hasta hoy es resultado de décadas de luchas y movilizaciones de los pueblos indígenas, que adquiere según los países distintas formas e intensidades. Sin embargo, consideramos que hay dos rasgos básicos que son comunes a todos estos esfuerzos: son acciones colectivas de resistencia que, en su desenvolvimiento, diagraman y ensayan proyectos alternativos de convivencia y regulación social. Por esta razón, más allá de la multiplicidad concreta de movimientos indígenas en los diferentes países de América Latina y de las diferencias locales en sus formas de resistencia y en las estrategias de lucha que delinean, consideramos que todos ellos son parte de la tendencial consolidación de un vasto y fértil movimiento indígena que, vinculándose internamente a través del principio del respeto —tal como lo explican los dirigentes ecuatorianos— está imprimiendo su huella en la producción de la historia contemporánea.

Por tal razón, conocer la manera cómo se han llevado a cabo estas luchas de resistencia, aprender de sus dificultades e ilustrar los desafíos que enfrentan por medio de oír la voz de algunos de los dirigentes de las organizaciones indígenas más activas del continente

y reunir reflexiones académicas de profesionales de los diferentes países, comprometidos con los movimientos, fue el objetivo de las Jornadas Latinoamericanas: *Movimiento indígena: resistencia y proyecto alternativo*, llevadas a cabo en la ciudad de México a lo largo de 2003.¹ Este libro, sin ser una memoria de ese evento, contiene una recopilación depurada de lo ahí discutido, lo cual explica su estructura.

La composición del encuentro fue la siguiente: dirigentes indígenas quechuas, aymaras, mapuches, mixtecos, mayas y maya-quichés,²

¹ Las Jornadas Latinoamericanas se llevaron a cabo en tres sesiones los días 28 al 30 de mayo, el 1º de octubre y el 4 de diciembre de 2003. La primera fue la jornada central cuya estructura se refleja en el contenido del presente libro. En ella participaron académicos de siete países y dirigentes indígenas de seis de ellos. La Jornada de octubre abordó “El movimiento indígena en Ecuador y en México”, contando con la participación de dirigentes de la Conaie y del Movimiento Pachakutik que no pudieron acudir a la cita de mayo. Finalmente, en diciembre de 2003 se llevó a cabo la Jornada “Mujeres y movimiento indígena”, en la que participaron tres compañeras indígenas de Perú, Bolivia y México que no obtuvieron visa para viajar en mayo. Las Jornadas Latinoamericanas fueron auspiciadas por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, la Universidad del la Ciudad de México, el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y el Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA) de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y el Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México.

² En México, los términos “indio” e “indígena” son, en general, reivindicados por los sujetos sociales descendientes de los pobladores originarios de América, que en la última década han disputado el sentido del término al Estado, trastocando los contenidos de inclusión subordinada alentados por las políticas indigenistas tradicionales del Estado mexicano. En América del Sur, y principalmente en Perú, Bolivia, Ecuador y Chile, el término “indio” conserva la carga discriminatoria que los grupos dominantes le imprimieron, configurando cánones de jerarquización social ordenados por los rasgos étnicos. A partir de los distintos procesos de reforma agraria en estos últimos países, que buscaron anular la comunidad como forma de reproducción social, se impuso el término campesino sobre el de “indígena” y los propios sujetos tendieron a comprenderse de esta manera. Pese a que sobre todo en Ecuador y Bolivia se ha producido en los últimos años una autoafirmación de la identidad originaria de estos sujetos agrarios, el término “indígena” mantiene connotaciones ambiguas; con frecuencia estos sujetos se refieren a sí mismos como “originarios” o como pertenecientes a determinada “nación”. En el lenguaje oficial, por su parte, se distingue a la población de las tierras bajas de tradición recolectora como “indígenas” o “nativos”, y a los de las tierras altas como “campesinos originarios”. El caso de Bolivia es peculiar

participando en condiciones de igualdad con académicos ecuatorianos, peruanos, bolivianos, chilenos, mexicanos, colombianos y guatemaltecos. Su carácter de encuentro abierto, amplio y patrocinado por universidades públicas, permitió sentar las bases para una comprensión más profunda de la historia reciente de nuestro continente, abriendo la posibilidad de entender la particularidad de cada movimiento indígena específico, pero también alentando la mirada recíproca para trabajar teórica y prácticamente hacia posibles puentes entre las luchas de los pueblos de los diferentes países latinoamericanos.

Consideramos que esto es relevante pues, por un lado, la ola contemporánea de movilización y lucha indígena ha sido básicamente un movimiento general de resistencia a la ofensiva neoliberal de desmantelamiento de derechos, reestructuración estatal y apertura comercial y financiera que se ha llevado a cabo de manera similar en los países de América Latina; por otro, en las diversas y variadas acciones de resistencia y lucha que asumen todas las formas —desde la insurrección armada, los bloqueos y cercos a las ciudades, las marchas y protestas pacíficas, la participación en las instituciones estatales a través de partidos políticos, y la negociación y el diálogo con autoridades de los distintos poderes del Estado—, los propios pueblos indígenas y los movimientos que conforman han ido bosquejando proyectos alternativos de convivencia y regulación social, que no necesariamente pasan por la toma del poder como es el caso del movimiento indígena zapatista en México, que en momentos pueden comprometerse con la participación política en instituciones estatales, como es el caso ecuatoriano y, parcialmente, el boliviano, o que postulan formas de transformación social que implican la confrontación directa con el Estado, como es el caso de sectores aymaras bolivianos en determinados momentos. Confiamos en que contar con una visión sinóptica de lo que está sucediendo, principalmente en términos políticos, aunque no solamente, en las luchas de los pueblos indígenas de América, enriquecerá la reflexión de cada cual so-

en la medida en que desde los años setenta una fracción del movimiento campesino-indígena de entonces recuperó el término “indio”, dándole una connotación de resistencia y proponiendo un programa de reivindicaciones “indianista” confrontado con el tímido “indigenismo” oficial. Asumimos en este encuentro, el uso mexicano del término, que no siempre resultó cómodo para los demás participantes.

bre su práctica y ayudará al conjunto de la sociedad a entender lo que los pueblos indígenas postulan y ambicionan.

Este propósito constituye el tema del presente libro que comienza con la participación del doctor Rodolfo Stavenhagen, relator de Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas, quien aborda “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina”. En este trabajo, asume la pregunta que los propios indígenas y actores sociales interesados en su problemática se hacen constantemente: si los cambios operados en el terreno constitucional en casi todos los países, en términos del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, y la creciente participación de las organizaciones indígenas en instancias como Naciones Unidas y en las agencias del sistema multilateral e incluso en las instancias de financiamiento internacional, han tenido efectos positivos en las condiciones de vida de las poblaciones indígenas. Para valorar los avances logrados, Stavenhagen reseña la evolución y argumentos de la discusión oficial en torno a las reivindicaciones de los pueblos indígenas durante las últimas décadas en las distintas materias: desarrollo sostenible con identidad, ciudadanía multicultural, nuevo Estado multicultural, democracia participativa y cómo responder a la gran heterogeneidad de situaciones. El texto de Stavenhagen constituye un buen punto de partida, pues explica la manera más visible en que se ha abordado la cuestión de los pueblos indígenas. Sin embargo, tal tratamiento del problema dista mucho de ser el único, tanto teórica como políticamente. Nuestra visión acerca de la mejor manera de volver inteligibles los contenidos de las luchas de los pueblos indígenas consiste en privilegiar el estudio del curso concreto de tales esfuerzos de resistencia, por sobre el análisis estructural de las diferentes entidades etnopolíticas. Esto último es necesario, sin duda alguna; pero si de lo que se trata es de entender lo común de las luchas indígenas contemporáneas de nuestros países y de aprender de las fortalezas y debilidades de las estrategias de los otros, la mayor atención tiene que ponerse en la manera cómo los pueblos indígenas se construyen a sí mismos como sujetos históricos a partir de sus acciones colectivas de resistencia y rebelión.

El cuerpo del libro se divide en dos grandes bloques, uno monográfico y otro analítico. El primero contiene las reflexiones presentadas por dirigentes indígenas y por académicos de Bolivia, Ecuador y México,

tanto sobre la estructura social y el panorama político contemporáneo de cada una de estas naciones en relación con el movimiento indígena, como sobre las distintas acciones y estrategias desplegadas por los sujetos étnicos presentes en cada país.

La selección de estos tres países para abordar de manera específica y separada los avances, problemas y desafíos del movimiento indígena local, pese a que en las Jornadas estuvieron presentes representantes de siete países, se debe a que en Bolivia, Ecuador y México se observa una centralidad más clara del actor indígena en la problemática nacional y, por ello mismo, una más amplia acumulación de experiencias, cuya discusión enriquece al conjunto.

Las mesas de información y discusión sobre Bolivia y Ecuador tienen una riqueza particular pues en ellas se incluye la participación de dirigentes indígenas de algunas de las más importantes organizaciones de esos países. En el caso de Bolivia, registramos la participación del dirigente aymara Felipe Quispe, secretario ejecutivo de la Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que contiene su peculiar visión sobre el desarrollo de los acontecimientos más importantes de las luchas indígenas de los últimos años. Igualmente se incluye la presentación de la dirigente cocalera quechua Leonida Zurita, secretaria ejecutiva de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas-Bartolina Sisa, que explica ampliamente las luchas y aspiraciones de los productores de coca de la región del Chapare en Cochabamba. En esta mesa, Félix Patzi y Álvaro García Linera, en tanto académicos fuertemente ligados con la causa indígena, complementan la exposición de la situación de los pueblos originarios de Bolivia y sus luchas, precisando en la manera como ha sucedido la irrupción de la insurgencia indígena en ese país.

En el caso de Ecuador, la mesa de información contó con la participación tanto de Leonidas Iza, presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), como de Miguel Lluco, presidente del Movimiento Pachakutik-Nuevo País, estructura política formal indígena que ha ensayado, con grandes dificultades e inciertos resultados más allá de lo local, una estrategia de participación del movimiento indígena en las estructuras e instituciones políticas ecuatorianas. Los testimonios de ambos dirigentes permiten al lector seguir el rastro de los caminos y dificultades que el movimiento indígena ecuatoriano ha enfrentado desde su consolidación en 1990 y muestran las distintas estrategias que los pueblos originarios han diseñado para transformar las estructuras sociales y jurídicas de

aquel país. La participación de Eulalia Flor, académica igualmente comprometida con el movimiento indígena, nos permite tener una panorámica más completa tanto de la estructura social ecuatoriana como de las estrategias políticas gubernamentales en los años neoliberales.

En México, las alternativas de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas pasan por la reivindicación de la autonomía, surgida en los años ochenta en el movimiento indígena a partir de la experiencia de solución sandinista en Nicaragua. Este camino, con algunas especificidades, fue retomado por el zapatismo como alternativa para la organización de sus bases en las zonas liberadas y como demanda general, ampliamente debatida entre académicos y organizaciones, y puesta en práctica por zapatistas y otros sectores. Los textos que presentamos analizan en distintos niveles algunas de las dimensiones de la discusión sobre la autonomía.

El antropólogo Miguel Alberto Bartolomé nos ofrece el texto “Relaciones interétnicas y autonomías en México”, que analiza los procesos de construcción de la desigualdad en las relaciones interétnicas entre indios y mestizos, basadas en la ignorancia de lo que es el indio y en generalizaciones sobre sujetos que son diferentes, tanto de la sociedad mestiza como diferentes entre sí. Asimismo, plantea que las movilizaciones etnopolíticas de los últimos años obligan a replantear las relaciones entre los Estados y los Pueblos Originarios. Sus demandas son diversas, pero no amenazan la estructura de los Estados nacionales como se teme; se proponen la construcción de un Estado, multicultural que articule la diversidad y respete las diferencias. En México, ésta se presenta como la demanda de espacios autónomos para los grupos étnicos, que posibiliten una reproducción cultural, económica y organizativa de acuerdo con sus propios proyectos colectivos, que representen la voluntad de actualización histórica de aquellas sociedades cuya trayectoria autónoma ha sido bloqueada por el neocolonialismo de los Estados nacionales.

Por su parte, Alicia Barabas nos ofrece su reflexión “Autonomías indígenas en México: ¿utopías posibles?”, en la que analiza las soluciones autonómicas posibles en el estado de Oaxaca a partir de su conocimiento etnográfico muy concreto de la diversidad étnica existente en esa región, donde hay 16 grupos indígenas, otro de origen africano, además de población no indígena. Señala la incongruencia que hay entre las regiones y territorios étnicos construidos por la colectividad a partir de sus propios sistemas de representación, co-

nocimientos y estrategias de relación con el medio y la regionalización impuesta por criterios políticos gubernamentales que seccionan a los grupos etnolingüísticos y restringen el ejercicio de la autonomía política y económica. No obstante, afirma la autora, es posible imaginar una nueva regionalización política y territorial basada en el criterio etnocultural que rediseñe los municipios y los distritos para crear instancias propicias para el ejercicio de la autonomía. Existe ya una gama de propuestas autonómicas comunales en Oaxaca, que parten de la existencia de autonomías de hecho y buscan las de derecho. Lo fundamental es que ellas sean diseñadas por los interesados, en articulación con el Estado.

Francisco López Bárcenas, abogado mixteco, reseña el proceso de formación del movimiento indígena en México hasta alcanzar su estado actual. La primera tarea fue la de escapar a la férrea tutela del Estado corporativo y autoritario, ejercida sobre sus principales actores. Más tarde debieron superar la subordinación al movimiento campesino independiente, apoyado por partidos y organizaciones de izquierda. Es en 1988, con la creación del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) que se alcanza la soberanía organizativa. El FIPI formula la demanda de obtener un régimen de autonomía regional. La coyuntura de los 500 años contribuyó a acelerar el proceso organizativo, y la rebelión zapatista de 1994 marcó el auge de los movimientos indígenas en México. López Bárcenas analiza las propuestas programáticas de las dos organizaciones construidas a partir de este auge, la formas de acción que asumen, sus diferencias y contradicciones: la Asociación Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA) (1995) y el Congreso Nacional Indígena (CNI) (1996). La primera de ellas asume como central la demanda de autonomía regional del FIPI, y para lograrla construye estructuras formales y verticales de organización, así como una estrategia de búsqueda de diputaciones y cargos en el gobierno como medio para avanzar en la conquista de los derechos de los pueblos indios; se alejó temprano del zapatismo, y para las elecciones de 2000 se incorporó al foxismo. El CNI, por su parte, considera que no hay una, sino varias formas posibles de autonomía (comunal, municipal); de acuerdo con las diversas situaciones de los pueblos indígenas del país, asume como programa de lucha las demandas zapatistas formuladas en los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena y reclama su reconocimiento constitucional; no tiene una estructura ni dirigentes formales, es una asamblea y una red que articula los movimientos de nivel local; man-

tiene su cercanía con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), pero tiende a la dispersión y manifiesta muy poca iniciativa frente a él.

Estas tres mesas ilustran la diversidad de problemáticas, evidenciando los distintos cursos que ha tomado la historia reciente de los pueblos indígenas de América. Si bien hay rasgos similares en todos ellos, y de alguna forma la demanda autonómica los expresa, sus contenidos son diferentes, dados los distintos procesos históricos de construcción estatal. Tales rasgos serán reflexionados en varios artículos de este volumen.

CUATRO EJES ANALÍTICOS PARA LA REFLEXIÓN

El segundo gran bloque de este libro corresponde a cuatro mesas temáticas donde, una vez esbozada la situación general del movimiento indígena en tres países de América Latina, se abordan analíticamente los problemas sociales y políticos medulares que los pueblos indígenas de toda la región están enfrentando. Estos cuatro grandes ejes temáticos son:

- I. Las estrategias políticas del movimiento indígena.
- II. Las mujeres y las luchas de los pueblos indígenas.
- III. Las estrategias contra la insurgencia indígena.
- IV. Globalización y comunidad.

El primer eje temático escudriña los distintos caminos políticos, las búsquedas y desafíos que han enfrentado los movimientos indígenas en México, Ecuador, Chile y Bolivia. Resulta interesante revisar cómo, tras la ola de reconocimientos formales de derechos indígenas,³ impulsados por los Estados de diversos países a comienzos de la década de los noventa, en el marco de los “festejos” por el V Centenario de la Conquista y la Colonización de la América Originaria, los pueblos indígenas han reaccionado contra esta intención de, una vez más, diseñar desde el Estado las reglas para su inclusión subordinada en tiempos liberales, y han ido colocando en el centro de la discu-

³ Nuevas constituciones o reformas a ellas, nuevas leyes o modificaciones de ellas ha habido en todos los países participantes: Ecuador (1983 y 1998), Guatemala (1985), Colombia (1991), México (1992), Chile (1993), Perú (1993).

sión pública dos temas principales: la cuestión del reconocimiento de los pueblos indígenas como entidades de derecho público, de manera que tengan posibilidad de ejercer su autonomía en el ámbito local y que redefina las relaciones con el Estado-nación —las luchas indígenas en México son quizá las más claras en relación con este punto—; y la cuestión de la territorialidad, esto es, el derecho y aspiración colectiva indígena que ya no gira solamente en torno a la propiedad de la tierra, sino que busca la posesión común de territorios —incluyendo todos los recursos del suelo y el subsuelo— organizados y administrados a partir de las decisiones de los propios pueblos indígenas —se registraron experiencias de luchas con este contenido en casi todos los países participantes en las Jornadas.

Estas dos grandes aspiraciones indígenas, la autonomía y la territorialidad, cuestionan de manera profunda la estructura estatal existente en cada uno de los países. Las luchas protagonizadas por los pueblos que han levantado banderas autonómicas y de reapropiación de territorios se han desarrollado de distintas maneras y han desplegado distintas estrategias. Conocer, analizar y discutir los logros alcanzados en cada país, así como los problemas políticos resultantes, en su dimensión teórica y práctica, es la guía básica de este eje temático que contiene cinco trabajos sobre lo que sucede en México, Ecuador, Chile y Bolivia.

El primero de ellos, escrito por Magdalena Gómez y titulado “La autonomía en la antesala: la paz inconclusa (el caso mexicano 1995-2003)”, analiza detalladamente la dimensión jurídica del debate sobre la autonomía y los derechos indígenas en México. Tras reseñar los hitos más importantes del alzamiento zapatista en Chiapas en enero de 1994 y de la apertura de las Mesas de diálogo en marzo de 1995, Gómez explica que para garantizar el acceso de los pueblos indígenas al uso y disfrute de los recursos naturales, la participación de los mismos en la toma de decisiones sobre proyectos de desarrollo y el reconocimiento de los sistemas normativos propios, era necesaria una profunda reforma del Estado. La modificación principal exigida en tal reforma consiste en otorgar a los pueblos indígenas “estatus de entidades políticas de derecho público”, lo cual implica reconocer derechos colectivos diferentes a los derechos de los individuos garantizados en la Constitución mexicana actual.

El reconocimiento de los pueblos indígenas como “entidades políticas de derecho público”, que fue cancelado por la “Ley de contra-reforma indígena” del 14 de agosto de 2001, hubiera significado una

modificación de fondo del Estado mexicano, al reconocerse otras formas de “soberanía” a las comunidades y pueblos indígenas. En otras palabras, si la soberanía, en última instancia, es la autoridad suprema del poder público y hoy se encuentra concentrada en las diferentes instituciones federales y estatales, terminando en el municipio, el reconocimiento de los pueblos indígenas como entidades de derecho público sería el camino para garantizar la autonomía sobre la base de un control territorial pleno. Obviamente, reconocer la autonomía de los pueblos indígenas exige modificar profundamente el conjunto de las normas de regulación social, comenzando por la organización del Estado que se consagra en la Constitución, hasta la redefinición de los principios generales sobre los que éste se funda, como por ejemplo, el de la generalidad de la ley. Esto es justamente lo que la clase política mexicana en su conjunto —PAN, PRI y PRD votaron juntos contra los pueblos indígenas— no estuvo dispuesta a aceptar.

El movimiento indígena, por su parte, continúa su propio camino autonómico y va consolidando territorios cada vez más amplios en los que se respetan y protegen los derechos colectivos y se ejerce la autonomía a partir de formas de regulación social y sistemas normativos generados internamente —es decir, al margen de la norma estatal. Los “Caracoles” zapatistas, inaugurados en agosto de 2003, son quizá la forma más visible que asume este camino, aunque en muchas otras regiones se producen de distintas maneras esfuerzos similares.

El segundo trabajo fue escrito por Felipe Burbano y lleva por título “La producción de lo étnico y la descomposición de la nación. El caso de Ecuador”, en el cual el autor indaga la manera cómo la identidad étnica, generada principalmente por los pueblos quechuas del Ecuador, ha operado por más de una década como un recurso político en la democratización del país. Según Burbano, en la medida en que la Conaie cuestiona a la nación ecuatoriana como una “comunidad nacional” que excluye a los pueblos indígenas y los inferioriza, el planteamiento más visible del movimiento social por la recuperación de la tierra tiene en realidad un contenido profundo de búsqueda de territorios para colocarlos bajo control comunal.

El significado que las luchas indígenas han tenido en Ecuador constituye un radical descalabro de la ideología del “mestizaje cultural” que las elites ecuatorianas sostuvieron en décadas pasadas, pues “el discurso de la identidad indígena altera la relación de poder que or-

ganiza las representaciones de la sociedad, respecto del lugar que ocupan los distintos grupos sociales”, quebrando el objetivo del “blanqueamiento étnico”, columna vertebral del paradigma mestizo. Para Burbano, el movimiento indígena ecuatoriano se mueve en torno a objetivos multiculturales; es decir, la mayor interpelación al Estado se produce al asumir que cada sector social del país está adscrito a una identidad étnica específica —acción radical de desconocimiento del orden mestizo dominante—, por lo cual es necesario pensarse desde la diferencia y articularse de manera plural. Tal habría sido el intento, fallido hasta ahora por cierto, emprendido por el movimiento indígena a través del Movimiento Pachakutik, el cual, creado inicialmente para canalizar demandas al sistema político institucional, decidió formar parte durante algunos meses del gobierno de Lucio Gutiérrez.

Las dificultades que surgieron para el movimiento indígena a lo largo de dicho intento —Leonidas Iza llegó a decir que “nunca fuimos más débiles como movimiento que cuando estuvimos en el gobierno”—, siguen siendo objeto de debate en un gran proceso deliberativo que se está llevando a cabo durante 2004 en el campo ecuatoriano.

En general, en el trabajo de Burbano, los problemas de la autonomía y la territorialidad no están planteados con la claridad con la que se han descubierto en el caso mexicano. Sin embargo, las prácticas de autonomía local en ciertas regiones del Ecuador, así como la capacidad de los pueblos andinos para enlazarse entre sí en niveles supracomunales, está poniendo a la orden del día el asunto de la necesidad de una profunda reforma del Estado.

Por otra parte, el caso de Chile es brevemente abordado por José Naín, presidente del Consejo de Todas las Tierras que aglutina a los distintos pueblos mapuches del sur chileno. A su juicio, los dos problemas más importantes que en los últimos años han enfrentado los mapuches, han sido la parcelización de las comunidades dentro del antiguo territorio originario y la judicialización de lo que él llama “el conflicto indígena”. Respecto a la promulgación de la Ley Indígena en Chile en 1994, que constituye una acción de reconocimiento parcial de los derechos de los pueblos indígenas por parte del Estado, y a la cual el Consejo de Todas las Tierras se opuso, Naín sostiene que la autodeterminación de los pueblos indígenas de Chile constituye la aspiración fundamental de las luchas del pueblo mapuche. La autodeterminación, tal como ellos la entienden, significa ante todo

restitución de las tierras y territorios mapuches, incluidos los recursos naturales del suelo y del subsuelo, a fin de gestionarlos con base en prácticas y normas tradicionales que todavía regulan la convivencia de las comunidades indígenas de la región.

Finalmente, la última parte de este eje temático incluye dos trabajos sobre Bolivia. Álvaro García Linera presenta, en “Autonomías indígenas”, una amplia lectura de la historia de Bolivia, centrando la mirada en los recurrentes esfuerzos de las elites por constituir y considerar a los habitantes de ese país andino como seres modernos, libres, individualizados y sujetos a relaciones mercantiles, que se ha confrontado sistemáticamente con la realidad comunitaria, basada en otras concepciones del mundo y en prácticas productivas y políticas ancestrales. García Linera, igual que Burbano para el caso ecuatoriano, se esfuerza por presentar una explicación de la jerarquización social organizada en torno a la etnicidad, que marca las relaciones sociales en Bolivia. Utilizando como herramienta teórica conceptos de Pierre Bourdieu, considera que existe en el país un específico “capital étnico” cuya gestión, acaparamiento y usufructo mantiene en vigencia nítidos rasgos de la estructura de dominación colonial. El autor afirma que hay una “racionalización de las diferencias sociales a través de la invención estatal de ‘lo indio’”, como categoría tributaria —históricamente—, y básicamente como “otro negativo” que ordena los esquemas simbólicos básicos de comprensión de lo social.

A partir de reflexionar sobre las luchas del pueblo aymara, sujeto étnico por excelencia en el escenario político boliviano, que reiteradamente ha levantado la demanda de autogobierno, García Linera piensa la posibilidad de una reforma estatal ordenada en torno a un concepto de “ciudadanía diferenciada” que incluya el reconocimiento de los pueblos indígenas como tales y no sólo de las comunidades locales. En este sentido, bosqueja la posibilidad de un “Estado multinacional y multicivilizatorio” que podría surgir a partir de una reforma estatal cada vez más urgente, en virtud de la crisis social generalizada que convulsiona a Bolivia intermitentemente. La reforma estatal que sugiere, en términos de las aspiraciones principalmente aymaras, tiene como ejes principales en primer lugar la redelimitación territorial del espacio geográfico ocupado por el pueblo aymara, a partir de los vínculos y alianzas supracomunales labrados en la lucha de resistencia de este pueblo, organizados sobre sus formas políticas comunales y sus riquísimas técnicas de regulación de los vínculos so-

ciales; es decir, las autonomías indígenas. Y en segundo lugar, teoriza una reforma global del agudamente centralizado Estado boliviano que podría encaminarse por la vía de la federalización.

Si bien las ideas sobre “autonomías indígenas” tienen amplios rasgos de similitud con la discusión mexicana —abordada desde otro ángulo por Magdalena Gómez—, el concepto de “Estado multivilizatorio” resulta novedoso, en tanto busca encarar la problemática de la reforma estatal en términos de mayor generalidad. Si se modifica el principio de generalidad de la ley, ¿cómo puede entonces pensarse la organización general del Estado? García Linera bosqueja elementos de lo que considera “diferenciaciones civilizatorias” entre relaciones sociales más modernas, mercantiles y principalmente urbanas predominantes en algunas regiones y sectores sociales de Bolivia; y otras prácticas comunales, tanto productivas como políticas, existentes y vigorosas sobre todo en las partes altas de la zona andina. Según su argumentación, en cualquier acción de reforma estatal que pretendiera dismantelar la opresión y dominación de la que es objeto el segundo tipo de prácticas mencionadas, un requisito fundamental es el reconocimiento, aceptación y articulación, en condiciones de igualdad, de tales prácticas comunales, con el tipo de regulación y sistemas normativos modernos.

Esta posición, a la que sugerimos llamar “reformismo radical”, es discutida por el aymara boliviano Félix Patzi, quien en su trabajo “Sistema comunal, una propuesta alternativa al sistema liberal” presenta un argumento basado en la “necesidad de reconstitución del *Tawantinsuyu*”, cuyos ejes centrales son el análisis de la forma de gestión comunal de los recursos y las formas de organización comunales del poder sobre determinados territorios.⁴ En relación con los aspectos políticos comunales, Patzi destaca dos elementos o principios generales que constituyen el fundamento de la vida política comunitaria en los Andes y que él considera incompatibles con cualquier sistema político moderno: la obligatoriedad y la rotación. La obligatoriedad hace referencia a la exigencia colectiva que pesa sobre cada una de las unidades domésticas que constituyen una comunidad, de participar en los distintos cargos y funciones de servicio para la organización de la vida común a lo largo del tiempo. La rota-

⁴ “Hablar de la máquina social ligada al territorio implica hablar del tipo de *gestión de recursos* que existe sobre ella y de la forma de la *organización del poder*”.

ción periódica en los cargos es, entonces, un producto derivado de esta obligatoriedad que cada comunario tiene ante los demás. Según Félix Patzi, estos dos principios básicos de la forma comunal de la política son incompatibles con los principios de los sistemas liberales modernos basados en torno a la noción de “libre elección”.

Por otra parte, Patzi reflexiona también sobre los rasgos más abstractos de la forma de gestión de los recursos en las comunidades aymaras, los *ayllus*, señalando que contienen elementos que pueden contribuir a pensar la “superación de la lógica del capital”. La importancia de este análisis, que tiene mucho de “utopía arcaica”, está en que hasta cierto punto condensa y teoriza sobre lo que diversas comunidades aymaras van haciendo en su lento transitar hacia una urbanización radicalmente marginalizada en la ciudad indígena de El Alto, vecina de la capital boliviana.

El segundo eje analítico del libro se refiere a “Las mujeres y las luchas de los pueblos indígenas”; en él se aborda la problemática de tres países: México, Guatemala y Perú. En cinco de los seis textos aparece como detonador de la organización de las mujeres indígenas el problema de la guerra. La necesidad de enfrentar las consecuencias de las insurgencias y las contrainsurgencias es introducido por ellas en distintos niveles: desde la creación de las condiciones para su participación activa y equitativa en la insurgencia, como en el caso de las zapatistas, o en general en la acción política. Sin embargo, a pesar de la incorporación activa de las mujeres en la lucha, en prácticamente todas las experiencias, ellas se enfrentan, al interior de las propias comunidades, con la oposición de sus padres y maridos y con la dificultad para liberar su carga de trabajo o disponer de instrumentos adecuados para ello, como la educación, para lograr así participar políticamente de manera plena. Está también su condición de objeto de violencia sexual por las fuerzas contrainsurgentes; su papel como soporte de la familia y la comunidad durante la guerra, en ausencia de los varones participantes en la lucha o asesinados, o asumiendo las tareas de reconstrucción de la comunidad en los procesos de pacificación; sus experiencias de colaboración con el Estado y las ONG que buscan cooptar clientelaramente a sus organizaciones e imponer soluciones a sus problemas, que son ajenas a la cultura de los “beneficiados”, aprovechando las ingentes necesidades materiales que ellas enfrentan. El aprendizaje hecho en esos procesos es doloroso, el pe-

so de las tareas de reconstrucción comunitaria que ellas asumen es enorme y la capacidad para sobreponerse y aprender de ellos es sorprendente.

En el primero de los seis trabajos, la antropóloga Mercedes Olivera reflexiona sobre la participación de las mujeres indígenas en los movimientos sociales en América Latina. En todos los movimientos y luchas indígenas del continente, dice, están presentes las mujeres: ellas no se han quedado en el papel de víctimas, sino que participan a diferentes niveles y con distintas funciones en todas las organizaciones, incluso en las político-militares, en las que han llegado a conformar más de 30% de sus miembros. Las indígenas de las organizaciones revolucionarias han sufrido especialmente la represión contrainsurgente al ser convertidas en objetos y objetivos de la guerra. También han sido objeto de violación sexual con el argumento de la mera sospecha de apoyo a las guerrillas en casi todos los países, particularmente en Guatemala y Perú.

A pesar del terror impuesto por militares y paramilitares, las zapatistas en México se han organizado para impedir que el ejército entre a sus comunidades, formando murallas con sus cuerpos (la misma estrategia usan las bolivianas). Colaboran en la preparación de alimentos para los insurgentes, o se han capacitado como promotoras de educación y de salud y buscan participar equitativamente con los hombres en la guerra, en las comisiones, representaciones y delegaciones y, según sus capacidades, en los espacios de decisión en su organización. Además, cuestionando la costumbre, han exigido respeto a su derecho a decidir con quién casarse y el número de hijos que quieren tener. Estos derechos se consignan, entre otras reivindicaciones, en la Ley Revolucionaria de las Mujeres que ellas elaboraron y que hasta ahora resulta única en su género, aunque su aplicación en las bases ha sido muy difícil.

Mercedes Olivera plantea que en la mayor parte de los movimientos indígenas del continente las mujeres participan en espacios “mixtos”, al lado de sus compañeros o esposos de acuerdo con sus estructuras tradicionales familiares y comunitarias, sin aglutinar su propia fuerza en estructuras específicas para ellas y sin plantearse cambiar las relaciones desiguales de género que se dan dentro y fuera de las organizaciones, como parte de sus costumbres tradicionales o por influencia de la cultura occidental mestiza. No obstante, otras mujeres indígenas se han organizado como género, con sus propias agendas y desde tal posición participan en la lucha estableciendo

alianzas y redes en el movimiento popular que busca cambios estructurales. Es un feminismo rural o indígena que se caracteriza por su estrategia dialogante, muy diferente al feminismo hegemónico de los grupos urbanos de cultura occidental mestiza, que enfatiza la confrontación. Plantea el fortalecimiento de sus identidades étnicas y el rescate de sus costumbres, pero sólo aquellas que no violen o se contrapongan a sus derechos. Su lucha se plantea en varios niveles, desde lo personal y familiar hasta lo público: gobiernos locales, regionales, nacionales e instancias multilaterales.

Pascuala Gómez y Angelina Miranda, indígenas chiapanecas, nos hablan de la labor de las mujeres diocesanas de Chiapas, organizadas en la Coordinadora Diocesana de Mujeres (Codimuj). Su lucha inició a partir del impulso del obispo Samuel Ruiz en los años sesenta y su organización fue reconocida en 1992. Ellas quieren dar fuerza a la palabra de Dios, animar a la comunidad y participar en las tareas de la sociedad civil para lograr un cambio social, una nueva sociedad con rostro y pensamiento de mujer. Demandan que se detenga la violencia intrafamiliar que hay en las comunidades; la libertad para decidir ellas mismas su vida; luchan contra la militarización en las comunidades; y solicitan que se detengan los proyectos gubernamentales de salud que las afectan. Como mujeres enfrentan dificultades para incorporarse a la lucha, por ser analfabetas, por ser relegadas de la escuela; en su propia casa les impiden participar y salir a las reuniones, pues están más cargadas de trabajo: cuidar a los niños, conseguir ingresos para alimentarlos. Reivindican su participación como indispensable para la sociedad.

Por su parte, María Domingo, maya-quiché de la organización Mama Maquin, nos habla de “la lucha de las mujeres indígenas en Guatemala” y explica que las organizaciones indígenas surgieron como respuesta al conflicto armado, algunas entre los refugiados guatemaltecos en México y otras entre quienes se quedaron en su país. Domingo presentó los saldos de la guerra hecha contra los indígenas para preservar sus condiciones de explotación, marginación y discriminación coloniales, en un país donde 60% de la población es de campesinos indígenas, hablantes de 21 lenguas mayas distintas; con 80% de pobreza y extrema pobreza; desequilibrio demográfico de género, 64% de la población corresponde a mujeres indígenas; hay 400 mil huérfanos y 200 mil viudas, que dejaron los 200 mil muertos; desintegración de las familias y de las comunidades; y pérdida de la cultura para los refugiados que debieron dejar sus tierras.

El fin de 36 años de guerra no ha traído los cambios esperados y no se han resuelto los problemas que la motivaron. Incluso la promesa de tierra y de igualdad establecida en los acuerdos para regresar entre los propios “retornantes”, no se han cumplido ni por el Estado ni por los varones de las familias; por eso ellas han tenido que organizarse como mujeres indígenas para reclamar el acceso a la copropiedad de la tierra y a la participación en la toma de decisiones en la familia, la comunidad y el municipio; así como la necesidad de modificar las propias leyes y normas tradicionales dentro de las comunidades, para que ellas quepan completamente en la vida colectiva.

Su lucha actual es no sólo contra el Estado represor y racista, sino también contra el neoliberalismo y las empresas transnacionales que a través del ALCA y el Plan Puebla Panamá buscan apropiarse ya no sólo de sus tierras y su producción, sino de sus territorios y los recursos estratégicos que poseen: el petróleo, el bosque, los lagos, los ríos, los lugares sagrados, y sus conocimientos ancestrales. Si los hombres emigran para trabajar en Estados Unidos, son ellas las que se quedan a defender sus comunidades.

Marcela Machaca, de Perú, nos habla de su experiencia personal como mujer quechua que se formó como agrónoma en la Universidad de Huamanga y regresó a su comunidad, Quisillacca, para aplicar lo aprendido en beneficio de su gente, organizando con sus hermanos la Asociación Bartolomé Aripalla (ABA) de su comunidad, hace doce años. Su experiencia es la de su comunidad, las comunidades quechuas de la región y la de las mujeres. En los años setenta, las comunidades de Ayacucho sufrieron la embestida de fuerzas desarrollistas que pretendieron imponerles, vía la transferencia tecnológica, técnicas de producción occidental y formas de organización productiva individualistas, que buscaban destruir su cosmovisión indígena, sus formas comunitarias de vida y su relación con el territorio. En los años ochenta, Sendero Luminoso pretendió imponerles cambios igualmente radicales mediante la violencia revolucionaria y formas de organización autoritarias. El mayor mérito que las comunidades de la región le reconocen a Sendero, es haberlas librado de la presencia de los promotores del desarrollo, que fueron ahuyentados por la guerra. Ambas experiencias muestran la perspectiva colonial que las fuerzas políticas externas tienen sobre las comunidades quechuas de la sierra peruana.

Marcela analiza también la represión de la cosmovisión quechua que mediante la escolarización se aplica a la población indígena. Asi-

mismo, reivindica el proceso de lucha hacia adentro que desarrolla su comunidad y otras en su país, y que ellos denominan como proceso de “digestión” de la cultura occidental que les ha sido impuesta desde afuera y desde arriba, digestión que busca la regeneración de su cultura y del territorio que la sustenta.

Otra peruana, Noemí López, nos habla de la tradición secular de lucha construida por las mujeres peruanas, desde el siglo XVIII, con la experiencia de combate de Micaela Bastidas, compañera del caudillo inca Tupac Amaru, hasta la experiencia de las “raboras”, mujeres que participaron en las montoneras caceristas, apoyando en las tareas domésticas a los hombres y a veces participando en el combate directo contra los invasores chilenos a finales del siglo XIX. En el presente, su participación en el ámbito rural y urbano es potenciada por los efectos de la crónica crisis económica y la reciente guerra interna; la mujer está presente en las organizaciones sindicales de salud y educación, en las rondas campesinas, comunidades campesinas; luchan por la supervivencia del pueblo, mediante comités de vaso de leche, comedores populares, clubes de madres, ollas comunes, etcétera.

La guerra interna significó muerte, extrema pobreza y el desplazamiento forzoso de la población de las comunidades campesinas a Lima. La militarización de la población, por medio de las rondas campesinas y los comités de autodefensa organizados por el ejército, restringió el ejercicio de la autoridad comunal. Como en Guatemala, la guerra dejó un elevado porcentaje de huérfanos y de mujeres jefes de hogar: madres solteras, separadas o viudas, que se organizan para cubrir sus necesidades básicas y asumir cargos en la comunidad y en los barrios marginales. El Estado y las Organizaciones No Gubernamentales han desarrollado políticas asistencialistas para mejorar las condiciones de vida de la población y aislar a los diversos sectores de los movimientos de lucha. A medida que la crisis se profundiza, los apoyos se reducen y las organizaciones de mujeres deben luchar también por mantener los presupuestos asignados y por superar la usurpación y la manipulación, erradicar el clientelismo y reafirmar la lucha conjunta de hombre y mujer en nuestro proceso de liberación.

Finalmente, Martha Sánchez, amuzga de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, denuncia la persistencia de las condiciones de extrema pobreza en que viven las comunidades indígenas, el analfabetismo, la desnutrición infantil, las enfermedades y la muerte materna. La situación indígena no mejoró pese a las promesas del presi-

dente Fox que utilizó un discurso indigenista en su campaña. No se ha atendido la demanda de respeto a la diversidad, la pluralidad y, sobre todo, no se reconocen las estructuras comunitarias y organizativas existentes.

Sánchez reseña los avances logrados en las últimas décadas por las mujeres indígenas a partir de un trabajo intenso: incrementaron su participación en las tareas de organización comunal, asumieron muchas veces las funciones de autoridad del marido emigrado a Estados Unidos, llevaron adelante la interlocución con el gobierno a través de diversos programas asistencialistas, desarrollaron una labor de convencimiento entre la familia para ampliar sus derechos como mujeres. Ellas mismas son migrantes, y ese proceso les ha permitido prepararse para nuevas tareas y les hace enfrentar otros retos.

En 1997 crearon la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, como un espacio para el diálogo entre las mujeres indígenas para delinear las estrategias de trabajo y para ser reconocidas como interlocutoras válidas, no sólo por las organizaciones regionales, sino por las comunidades; no sólo frente a los funcionarios del gobierno, sino ante los propios compañeros que no reconocen su esfuerzo. Al interior de las comunidades todavía se invisibiliza o minimiza su participación. Su organización considera que la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1° de enero de 1994, ha potenciado las fuerzas del movimiento indígena nacional. Reivindican los Acuerdos de San Andrés y exigen su cumplimiento por el gobierno, pues representa las demandas de los indígenas de todo el país. También reivindican la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas, que exige el respeto a los derechos humanos de las mujeres al interior de las comunidades y su derecho a la participación en términos de igualdad, demandas que deben ser compatibilizadas con la aplicación del autogobierno indígena.

El tercer eje temático, “Las estrategias contra la insurgencia indígena”, contiene cinco trabajos que abordan la problemática particular de cuatro países: Colombia, Perú, Guatemala y México. El quinto trabajo, de Raquel Sosa, se ocupa de la problemática de la guerra del neoliberalismo contra los pobres en el ámbito mundial, latinoamericano y mexicano. Los tres primeros países abordados son aquellos en que los grados de implicación de poblaciones campesinas e indígenas en las estrategias insurgentes y en las contrainsurgentes son ma-

yores, y donde los costos de la guerra, sociales y en vidas, son inmensos. En todos los casos, los motivos de la insurgencia son iguales: la exclusión, el racismo, el hambre. La estrategia contrainsurgente inicial es semejante en todos los países, está fundada en la escuela anticomunista del ejército norteamericano que los asesora, pero las habilidades represivas se desarrollan de manera diferenciada de acuerdo con el escenario y los actores presentes. El paramilitarismo adquiere matices diferentes en cada país: en Colombia se convierte en un actor autónomo y con estatus político; en Perú, las rondas campesinas y los Comités de Autodefensa Civil (CAD) inducen una militarización de la sociedad desde abajo, dentro de las comunidades, por sus propios integrantes; en Guatemala, donde se inicia la estrategia de tierra arrasada, su actuación no tiene freno y el saldo de la violencia es el mayor de todos los casos.

Eder Sánchez, dirigente de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos, analiza los efectos sociales del Plan Colombia, estrategia contrainsurgente que pretende resolver el conflicto armado iniciado en ese país en 1962 y que persiste hasta hoy. El Plan responde a los intereses y al esquema de seguridad nacional de Estados Unidos para la región y fue aceptado por el presidente Andrés Pastrana (1998–2002), sin contar con el consenso de la sociedad colombiana. Luego de los sucesos del 11 de septiembre de 2001 se ha convertido en un plan antiterrorista.

La subversión colombiana de las FARC y el ELN es consecuencia de la ausencia de justicia social en el campo y en general en el país, pero la incapacidad gubernamental para atacar las raíces del problema ha llevado a la permanencia, escalamiento y envilecimiento del conflicto, hasta alcanzar proporciones de crisis humanitaria (las FARC tienen treinta mil hombres y mujeres en armas), y lo han convertido en un riesgo potencial para los intereses norteamericanos, al comprometer la estabilidad política de la región andina. Al viejo enfrentamiento entre el Estado y los grupos guerrilleros se han agregado otros actores armados que han potenciado el conflicto: los carteles de la droga (Colombia produce 70% de la cocaína del mundo y los grupos insurgentes han sabido beneficiarse de ello) y los paramilitares que, ante la incapacidad estatal, han asumido un papel central en el combate a la insurgencia; han proliferado grupos (el más importante de ellos, las Autodefensas Campesinas de Colombia [AUC], tienen ocho mil hombres en armas) con un proyecto nacional contrainsurgente, e incluso buscan el reconocimiento como fuerza política nacional. La

población campesina, mestiza, indígena y afro que habita los territorios en conflicto, son las víctimas fundamentales de la violencia.

El antropólogo peruano Juan José García Miranda, en el texto “Estados Unidos y los gobiernos de Perú: la represión de los movimientos indígenas”, analiza las condiciones de participación de las poblaciones indígenas de la sierra y la Amazonía peruana en la guerra interna iniciada en 1980 contra el Partido Comunista del Perú (PCP), más conocido como Sendero Luminoso, que incorporó como fuerza principal en su estrategia de lucha a población etnocampesina. Por su parte, el Estado peruano obligó a las poblaciones indígenas a combatir la insurgencia mediante la formación de Comités de Auto-defensa Civil (CAD), junto con formas ancestrales de autodefensa campesina contra el abigeato: las rondas campesinas, las cuales son habilitadas como fuerzas paramilitares que aplican estrategias contrasubversivas enseñadas por asesores argentinos, israelíes y de otros países. De esa manera, el conflicto cuyo escenario fueron regiones indígenas, se convirtió en una guerra civil entre campesinos indígenas peleando por ambos frentes. El presidente Fujimori, aliado con las Fuerzas Armadas, acelera la incorporación forzada de los campesinos al combate, cargando en ellos los costos económicos y humanos de la guerra, logrando finalmente derrotar a las fuerzas insurgentes luego de la captura de su dirigencia en 1992.

El saldo de la guerra entre 1980 y 2000 fue enorme: treinta mil muertos, seis mil desaparecidos, violación de mujeres; las víctimas fueron mayoritariamente indígenas, y los perpetradores fueron tanto las Fuerzas Armadas e insurgentes, como los miembros de los CAD. Una amnistía garantizó la impunidad de los responsables.

La militarización de la sociedad peruana es otra consecuencia del conflicto. Los CAD y las rondas campesinas integradas por indígenas de las zonas de conflicto no desaparecieron luego de la pacificación; se reconvirtieron, asumiendo funciones de control de las poblaciones indígenas según las condiciones del lugar: como soldados, paramilitares, agentes del Estado o de promoción de la justicia comunal.

El sociólogo Carlos Figueroa, por su parte, caracteriza la violencia política vivida en Guatemala entre 1954 y 1996 como un terrorismo de Estado, aplicado tanto por dictaduras militares como por gobiernos civiles, que contaron con el consenso pasivo y activo de la sociedad guatemalteca, justificado en el odio racial de la población criolla y mestiza hacia la indígena.

El objetivo inicial de la guerra fue derrocar al gobierno constitucional de Jacobo Árbenz y cancelar así la vía pacífica, democrática y modernizadora, para restablecer el modelo previo de dominación oligárquico excluyente. La guerra respondió a los intereses y estrategia del gobierno de Estados Unidos en el contexto de la guerra fría y la doctrina de la seguridad nacional, que proporcionó asesoría, armamento y el apoyo político. Las fuerzas armadas y paramilitares crearon una cultura del terror basada en el autoritarismo, la intolerancia, el racismo y la violencia contra la población indígena. Sus raíces se encuentran en el orden colonial establecido. El saldo de la guerra en Guatemala fue mucho mayor que otros países de América Latina, en términos absolutos y relativos: 200 mil muertes, 440 comunidades indígenas fueron desplazadas y 90 mil indígenas se refugiaron en México, hubo un millón de desplazados internos.

Figueroa refuta el discurso oficial que presenta la guerra como el enfrentamiento entre dos ejércitos: el gubernamental y el guerrillero, y que ambos victimizaran por igual a la sociedad civil, como en Perú y Colombia. La Comisión de Esclarecimiento Histórico concluyó que el ejército y sus grupos paramilitares fueron responsables de 93% de las violaciones a los derechos humanos de poblaciones mayoritariamente indígenas. El terror fue la respuesta a la insubordinación y ascenso popular, más que la imposición de vanguardias revolucionarias. El saldo del conflicto fue ambiguo, el Estado no pudo derrotar políticamente a la insurgencia, ni la insurgencia pudo derrotar militarmente al Estado. Se logró construir un espacio político para la insurgencia, pero se mantuvo la impunidad para los violadores de los derechos humanos. La contrainsurgencia no fue desmantelada en sus aspectos esenciales y las víctimas no han recibido justicia ni pueden olvidar el agravio.

El texto del sociólogo José Luis Piñeyro sobre México se propone demostrar el carácter de Guerra de Baja Intensidad (GBI) que tiene la estrategia aplicada por el ejército mexicano para enfrentar al EZLN desde su aparición en 1994, sólo que adaptada a las condiciones particulares de la región. Carácter negado por el gobierno mexicano y por algunos académicos. Para ello, revisa la evolución de la estrategia de GBI aplicada por los ejércitos centroamericanos a partir de 1981, con la dirección del gobierno de Reagan, que pretendía “revertir el avance del comunismo a nivel mundial”, y particularmente en Centroamérica, “amenazada por la influencia cubana y soviética”; en realidad era la respuesta a insurrecciones populares contra gobiernos

oligárquicos. La GBI, nos dice Piñeyro, es una guerra contrarrevolucionaria, por lo general prolongada, constituida por cuatro ejes tácticos diseñados y aplicados a partir de los conflictos centroamericanos: 1) lograr la reversión de gobiernos que han alterado el *statu quo* nacional o regional mediante la formación de ejércitos contrarrevolucionarios, en una guerra militar, psicológica, económica, ideológica y diplomática; fue el caso de Nicaragua; 2) donde hay una amenaza abierta al sistema socioeconómico por parte de la guerrilla, se aplican las anteriores acciones pero con la asistencia militar norteamericana en la conducción, asesoría y entrenamiento del ejército contrainsurgente, como en El Salvador; 3) más recientemente y luego de la derrota definitiva del comunismo en 1989, el nuevo objetivo es el combate al terrorismo y al narcotráfico como fenómenos indiferenciados y sin distinguir causas y niveles del mismo, como en Colombia, Perú y Bolivia; 4) finalmente, si las tácticas anteriores no resultan, queda como último recurso la invasión militar norteamericana directa, como en Panamá.

En la segunda parte del texto, Piñeyro analiza las características de la estrategia contraguerrillera aplicada por el Estado mexicano desde los años sesenta y hasta 1994, donde las diferencias con las experiencias latinoamericanas resultan significativas, tanto en los alcances de la amenaza estatal que representaron las guerrillas (mucho menor en México), como en términos de la capacidad del Estado para dirigir el proceso contrainsurgente de manera soberana (mayor en el caso de México). Las limitaciones de las viejas guerrillas han sido superadas por el EZLN, lo que ha impedido al ejército lograr éxito en su campaña de cerco y aniquilamiento, que ha debido cambiar por una de cerco, desgaste material y moral, y de aislamiento, que tampoco ha dado resultado.

Por último, la socióloga Raquel Sosa analiza el cambio que se produce a partir de 1989, en términos de la caracterización del enemigo por Estados Unidos y de la estrategia militar utilizada para combatirlo. Permanecen como constantes el derecho que dicho país se abroga de señalar a sus adversarios como los enemigos de la humanidad, y a presentar los valores norteamericanos como universales. El objetivo que está detrás de la guerra es el negocio que ella representa para las empresas privadas y para los gobiernos de Estados Unidos. Tales son las constantes, la novedad es la desaparición de la “amenaza comunista” y la aparición de la subversión (el terrorismo), el narcotráfico y la migración, como nuevos enemigos de la humanidad, enemigos

ubicados todos en el Tercer Mundo o entre los pobres. El reemplazo permitirá justificar gastos militares crecientes, es decir, mantener el negocio de la guerra. A partir del 11 de septiembre del año 2001, el terrorismo pasa a ser la amenaza fundamental que engloba a todas las demás amenazas.

El último eje temático contenido en este volumen, titulado “Globalización y comunidad”, contiene cinco trabajos que abordan de manera diversa tanto aspectos específicos relativos a la estructura y funcionamiento interno de dos comunidades indígenas, una en los Andes y otra en Mesoamérica, como los trastocamientos generales que acarrea la globalización transnacionalizada de la última década. Marcela Machaca Mendieta, peruana de origen quechua, da cuenta del complicado entramado de autoridades comunitarias existente en la comunidad de Quispillacca, Departamento de Ayacucho, Perú. Machaca reflexiona a partir de la noción de “organicidad andina”, que alude a la exhaustiva malla organizativa de regulación de la vida en las comunidades andinas. Según su punto de vista, la principal función del sistema de autoridades es “el florecimiento de la vida”, y con extenso detalle retrata el conjunto de funciones y cargos que constituyen el andamiaje normativo básico de una comunidad. En su argumentación destaca la noción de obligatoriedad del servicio público que todo miembro de una unidad doméstica tiene con el resto de los habitantes de una comunidad; y exhibe cómo esta ancestral forma de regulación social apela a ciertas analogías con estructuras de parentesco básicas para adquirir significado: “a todos les toca ser *tayta-mama* de la comunidad” en algún momento. A través de su exposición se pueden también rastrear algunos elementos que constituyen la matriz ética de la vida comunal: la idea de alguien “respetable” está asociada con las personas que han servido y pasado todos los cargos de la comunidad, es decir, los que han contribuido generosamente al “florecimiento de la vida”.

El riquísimo tejido organizativo descrito por Machaca a escala local constituye, sin duda, una parte importante del fundamento material y social que ha posibilitado las rebeliones indígenas que se han desarrollado en los Andes en los últimos años. Si bien el trabajo de Machaca es específicamente peruano, el minucioso registro que ella presenta permite al lector interiorizarse en la llamada “lógica andina” de las relaciones sociales. Igualmente, a partir de su exhaustivo re-

gistro etnográfico del régimen de autoridades de Quispillacca, es posible entender cómo se generan las alianzas supracomunitarias con base en pautas similares de obligatoriedad y rotación.

Este trabajo, que permite vislumbrar la multiplicidad y abundancia del tejido social andino, se complementa perfectamente con el documento presentado por Antonio Paoli, “Autonomía, comunidad y territorio en el mundo maya-tzeltal”, que nos revela algunos elementos tanto de la complejidad del lenguaje tzeltal, que permiten comprender el significado que la palabra “autonomía” tiene en una comunidad del municipio de Bachajón en Chiapas, así como la manera concreta en que tal autonomía se está ejerciendo en esa zona insurgente.

El significado básico de la palabra autonomía en tzeltal, según Paoli, podría expresarse a través de la formulación “lo hacemos por nosotros mismos”, es decir, refiere a la capacidad de hacer algo, de emprender acciones que se deciden colectivamente a partir de esfuerzos igualmente comunes. Las distintas expresiones en tzeltal que componen el término “autonomía” aluden permanentemente a que “los recursos se toman de sí mismos”; es decir, la posibilidad común de dotarse de fines propios remite en tzeltal al hecho de tener capacidad, a partir del propio colectivo, de ponerlos en práctica.

Paoli describe igualmente algunos detalles del funcionamiento de las comunidades de la zona de Bachajón que “operan como conjunto de células familiares con diversos sistemas de cooperación entre sí”, aunque cada unidad doméstica es independiente. El sistema de autoridades y cargos comunitarios está asociado con el servicio colectivo y el gasto, y no incluye, como en el caso de las comunidades andinas, una noción de obligatoriedad explícita —o al menos Paoli no la menciona. Finalmente, el autor señala algunos detalles de la manera como se ha originado, en el nivel intracomunitario, la lucha por la autonomía a partir de 1994, así como los esfuerzos por conformar municipios autónomos y los conflictos que enfrentan los municipios rebeldes a escala local, particularmente en lo relativo al control de los ladinos y su influencia.

Por su parte, Jorge Fuentes Morúa, en su trabajo sobre las razones del movimiento mayense-zapatista, explica el contenido de la Contrarreforma indígena de agosto de 2001 y lo compara con los Acuerdos de San Andrés y la Ley Cocopa. Su argumentación se centra en explicar la radical diferencia entre dos conceptos jurídicos parecidos en apariencia: entidad de derecho público y entidad de interés pú-

blico. Tanto en los Acuerdos de San Andrés como en la Ley Cocopa, uno de los planteamientos principales es la consagración jurídica de las comunidades como entidades de derecho público, en la medida en que tal reconocimiento permitiría su intervención plena en el asunto público a escala estatal y nacional, abriendo la posibilidad de que las comunidades, por sí mismas o asociándose entre sí, presentaran iniciativas para decidir y ejecutar autónomamente los planes que consideraran más convenientes; y esto no sólo en el terreno de lo local, sino presentando y estando habilitadas jurídicamente para hacer sus propuestas, por ejemplo, en el terreno más amplio del tipo de desarrollo que consideran como justo y adecuado en el plano nacional. El reconocimiento de las comunidades como entidades de derecho público, por tanto, es presentado como una llave decisiva para habilitar su auténtico reconocimiento como sujetos de derecho, y habría constituido un factor importante de democratización del Estado mexicano. Fuentes Morúa señala que, durante ocho años, el movimiento indígena en México estuvo vinculado con una estrategia política en la cual “la transformación de las relaciones jurídicas es fundamental”. El autor llama la atención sobre la peculiar cultura y tradición de lucha mexicana en la que se presenta una “constante legislativa”: históricamente, los alzamientos sociales mexicanos se organizan en torno a planes y proclamas donde se confrontan distintas interpretaciones y contenidos sociales, sintetizados en formulaciones jurídicas.

En este sentido, Fuentes Morúa destaca que la conceptualización que se hace de las comunidades indígenas en la formulación jurídica finalmente incluida en la Contrarreforma indígena aprobada por el poder Legislativo en agosto de 2001, aquella de “entidades de interés público”, las entiende como colectividades meramente pasivas que, por lo mismo, tienen que someterse a la voluntad asistencialista de los gobernantes.

En la segunda parte de su trabajo, Fuentes Morúa explica detalladamente la forma en que las comunidades insurgentes zapatistas han afrontado la continuación de su lucha por la autonomía después de 2001. En particular, reseña los pasos dados por el movimiento zapatista para constituir las Juntas de Buen Gobierno, que son articulaciones supracomunitarias que se ocupan de funciones públicas en el ámbito municipal. En cierto sentido, a través de las Juntas de Buen Gobierno, el movimiento zapatista ha procedido a impulsar, por la vía de los hechos, las acciones de reapropiación del territorio y auto-

rregulación social que serían legales de haberse respetado y aprobado los Acuerdos de San Andrés.

Por su parte, Sergio Tischler, en un trabajo titulado “La emergencia crítica de los sujetos en América Latina”, bosqueja caminos metodológicos abstractos para la comprensión, en particular, de la insurgencia indígena. Reflexionando sobre el zapatismo en México, indica que la “comprensión crítica del sujeto social como actividad de negación de lo real” es una vía más fértil para pensar las actuales contradicciones sociales y para entender los distintos movimientos de resistencia que aprovechan las fisuras del entramado de dominación existente y resignifican, a partir de sus acciones, antiguos conceptos fetichizados.

Tischler critica la separación entre la esfera de lo social y la esfera de lo político, a la cual considera parte constitutiva de la dominación del capital, al imponer una manera de fragmentación de la vida. En esta dirección, el autor sostiene que el “sujeto” social ya no puede pensarse como “sustancia”, sino como “proceso de cuestionamiento colectivo enfrentado a las categorías verticales de construcción de la política”.

El último trabajo de este eje temático pertenece a Juan José García Miranda, quien presenta una reseña histórica de las dificultades que a lo largo de la historia han enfrentado los pueblos indígenas peruanos, resistiendo los muy variados esfuerzos de los sucesivos centros de dominación política del mundo en su afán por subordinar a las comunidades rurales a relaciones mercantiles. En el trabajo titulado “Globalización, neoliberalismo y movimientos indígenas en Perú”, García Miranda registra con gran detalle la historia de las estrategias de dominación implementadas por el Estado peruano en los últimos cuarenta años, dirigidas a debilitar y anular las posibilidades autónomas del movimiento indígena. Su argumentación nos permite entender la fragilidad actual de las comunidades andinas de Perú, atrapadas en las redes de las ONG que imponen sus concepciones de desarrollo y democracia, vaciando de contenido las demandas autonómicas y las luchas por el reconocimiento de derechos colectivos que, de todas maneras, emergen intermitentemente de las comunidades de los Andes peruanos.

Finalmente, este libro contiene una sección titulada “Avances en estudios comparativos”, donde Fabiola Escárzaga presenta el texto

“La comunidad indígena en las estrategias insurgentes en México, Perú y Bolivia”, en el cual analiza los elementos comunes y sobre todo las diferencias en el proceso de construcción de las estructuras sociales y demográficas de esos tres países, que hoy inciden sobre la forma de presentación de las identidades étnicas, la problemática indígena, las relaciones interétnicas y las propuestas de solución construidas desde la sociedad en cada país. ¿Cuándo y cómo se constituyen los diferentes rasgos? ¿Cómo evoluciona cada uno de estos países y cada uno de los sujetos étnicos a su interior? Se consideran algunos hitos históricos comunes a los tres países, que contribuyeron a constituir los patrones de la acción política regional (andino y mesoamericano) o nacional, que conforman, a su vez, pautas de rebelión y de resistencia. Intenta ser una mirada horizontal sobre los tres casos nacionales, ninguno de los cuales se considera como el paradigma de los otros; una mirada que busca ir más allá de las generalidades y observar lo particular para así explicarlo en el contraste con su similar. Partiendo de las estructuras sociales constituidas en el área mesoamericana y andina antes de la llegada de los españoles, considera la base territorial, la geografía y la manera en que los hombres se apropiaron de ella a partir de su trabajo, y las instituciones que construyeron para la cooperación en el proceso de producción y para la distribución de lo producido y el intercambio con otros sectores. Las comunidades campesinas son los sujetos sociales fundamentales y los Estados precoloniales son la instancia articuladora. Las primeras serán también articuladas por la Corona española y por las nuevas élites, para la extracción de riqueza a las poblaciones indígenas, mientras que las instancias macrosociales serán en general reemplazadas. Las comunidades persisten y se actualizan en su resistencia y lucha, a pesar de la intención de destruirlas por parte de los grupos y gobiernos liberales y neoliberales.

En la segunda parte del texto se analiza la manera en que las comunidades indígenas y su cosmovisión fueron enfrentadas y/o asimiladas por los grupos insurgentes, que asumieron estrategias de transformación que consideraban al campesinado indígena como la fuerza social fundamental de sus movimientos: el Partido Comunista de Perú: Sendero Luminoso, el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) de Bolivia y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de México. En el trabajo se revisa someramente la diferenciada relación que las vanguardias mestizas establecieron con las comunidades indígenas, las organizaciones que construyeron, los discursos

que formularon, las estrategias que aplicaron, el balance de los resultados que obtuvieron y las consecuencias para las poblaciones etnocampesinas involucradas.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Es evidente que el objetivo principal de este libro es brindar una visión de conjunto sobre lo que son las luchas contemporáneas de los pueblos indígenas de América Latina, abriendo la puerta del espacio académico a las voces directas de los participantes y dirigentes de las organizaciones más representativas de la resistencia. Confiamos que esta visión de conjunto, más allá de que exige el conocimiento amplio de la historia reciente de nuestro continente, pueda abrir la reflexión sobre distintos problemas políticos que, a lo largo de su trayectoria, los movimientos indígenas de resistencia han puesto en el centro de la discusión teórica.

Quienes organizamos las Jornadas Latinoamericanas y hemos editado el presente volumen, creemos que la reflexión y el debate teórico no deben ser un ejercicio académico vacío de contenido político: en nuestro afán de reunir, conocer y comparar lo que sucede en los distintos países de nuestro continente, buscamos participar en la confrontación por asignar sentido a la historia y contribuir a la construcción colectiva de esquemas de intelección que permitan a las luchas de resistencia de cada país, reconocerse en los esfuerzos realizados por otros. Bajo estas premisas, los tres momentos en los cuales se llevaron a cabo las Jornadas Latinoamericanas combinaron la reflexión analítica con la descripción testimonial de los acontecimientos más notables protagonizados por el movimiento indígena. Es mucho quizá lo que ha sido dejado de lado; en particular, hace falta una comparación más profunda de la estructura y funcionamiento de las comunidades en Mesoamérica y en los Andes, para poder entender las formas específicas que las luchas de resistencia adquieren en cada país y, sobre todo, los proyectos alternativos de regulación de lo social, que en su avance promueven los pueblos indígenas. Sin embargo, consideramos que este trabajo puede servir para impulsar un diálogo que ya está en marcha entre académicos y dirigentes indígenas de distintos países.

Nuestras intenciones y búsquedas se reflejan en los “Puntos de Acuerdo” que se discutieron en la última sesión de las Jornadas de ma-

yo de 2003. En el esfuerzo realizado para editar este volumen, creemos ceñirnos al espíritu de esa resolución que incluimos aquí como conclusión de esta introducción.

En el marco de las Jornadas Latinoamericanas *Movimiento indígena: resistencia y proyecto alternativo* se discutieron los siguientes puntos que se presentan como material para seguir la reflexión.

1. Los movimientos indígenas se han convertido en fuerzas sociales fundamentales de las luchas de los pueblos y naciones latinoamericanas resistiendo contra el sistema neoliberal que amenaza nuestras culturas y a nuestros pueblos. En algunos países del continente, los movimientos indígenas son las principales y más compactas fuerzas de movilización y resistencia frente al Estado, a las elites económicas dominantes y la intromisión imperial; en otros países son fuerzas que complementan y enriquecen las luchas que otros sectores populares, urbanos y rurales despliegan por sus reivindicaciones. En todos los casos el movimiento indígena, organizado de múltiples maneras, se ha convertido en una fuerza imprescindible para transformar las injustas relaciones económicas y las excluyentes relaciones políticas que agobian a los pueblos latinoamericanos. Así como no puede haber ningún porvenir latinoamericano de democracia, justicia y desarrollo económico sin la presencia de los movimientos sociales indígenas, tampoco puede haber ninguna estrategia de transformación de las relaciones de dominación sin el protagonismo de los pueblos indígenas.
2. Los movimientos indígenas portan la memoria histórica de la resistencia y la auto-organización de siglos frente a la dominación colonial y la exclusión republicana. Su persistencia, su radicalidad y su lucidez nace de nuestras propias capacidades organizativas heredadas y reactualizadas y de su independencia frente a los Estados que sólo han tomado en cuenta a los indígenas para exterminarlos o para discriminarlos y manipularlos.
3. Los movimientos indígenas de América Latina reivindican la importancia de ocupar y participar en los distintos foros internacionales existentes que abordan los problemas indígenas,

a fin de hacer oír en ellos la voz autónoma de los indígenas y limitar las arbitrariedades que los gobiernos han decidido siempre sobre estos temas. Alertan, sin embargo, que el proceso de reconocimiento de derechos para los pueblos indígenas ha mostrado limitaciones, tanto en relación con el contenido que aceptan los Estados como en cuanto a sus posibilidades de ejercicio. Además de que el ordenamiento jurídico institucional, tras la guerra contra Irak, está herido de muerte.

4. Los movimientos indígenas plantean la necesidad de levantar un internacionalismo indígena que permita crear vínculos internacionales entre los distintos pueblos indígenas de América Latina, a fin de permitir el intercambio de conocimientos, experiencias de lucha y, si es posible, construir capacidad de emprender acciones conjuntas en todo el continente.
5. Los movimientos Indígenas reivindican sus propios códigos culturales y políticos para:
 - Descolonizarse ideológicamente.
 - Afianzar modos de independencia política frente al Estado y los partidos políticos tradicionales.
 - Generar estructuras organizativas que cimenten un tipo de poder indígena contrapuesto y paralelo al poder estatal.
6. Los movimientos indígenas expresan la necesidad de construir espacios de poder, de autogobierno indígena, con base en las propias estructuras comunitarias urbano-rurales para, desde ahí, expandir e irradiar su capacidad social de decidir. Dependiendo de la fuerza que tomen los distintos movimientos indígenas en cada país se ha visto la necesidad de:
 - Construir sistemas de deliberación indígena (Parlamentos indígenas).
 - Consolidar sistemas de autogobierno territorial, administración de justicia y funciones públicas autónomas (educación, salud, seguridad, etcétera).
 - Preparar la “toma” del poder político, entendido éste como una revolucionarización de las estructuras de gobierno adecuadas a nuevas prácticas de entender la política y de recuperar la gestión de lo público por la propia sociedad.

- El problema de la toma del poder no depende únicamente de la fuerza que cada movimiento indígena tenga en cada país, pues hay movimientos, como el zapatista en México, que no comparten este planteamiento.
7. Los movimientos indígenas expresan la necesidad de combinar de manera flexible distintas formas de lucha, legales y extralegales, tanto en el ámbito de las instituciones actualmente existentes como por fuera de ellas, con base en la auto-organización y la capacidad de movilización frente al Estado.
 8. Dentro del movimiento indígena, la voz de las mujeres no es siempre escuchada, pese a los esfuerzos que ellas despliegan en todos los ámbitos. Como producto de la discusión en las Jornadas, surgieron los siguientes acuerdos:
 - Las mujeres indígenas reclaman su derecho a la participación y reconocimiento a la igualdad dentro de las organizaciones y movimientos, y consideran que la equidad en las relaciones de género debe ser un eje indispensable de la democracia popular incluyente, tomando en cuenta las posibilidades y condiciones de las mujeres.
 - Recomiendan que se incluya en el programa del movimiento indígena, como una demanda prioritaria, el reconocimiento jurídico y la práctica normativa a la propiedad y copropiedad de la tierra de hombres y mujeres.
 - Llaman a que los y las participantes en esta Jornada pongan en la práctica el ejemplo de la equidad de género en los diferentes espacios, empezando por nosotros mismos, en nuestras familias, comunidades y organizaciones.
 9. Los movimientos indígenas manifiestan la necesidad de establecer alianzas con otros movimientos sociales, urbanos y rurales, tanto para lograr el reconocimiento de sus derechos en aquellos lugares donde el movimiento indígena no es mayoritario, como para establecer rutas de acceso al poder político con base en un amplio frente contrahegemónico de fuerzas subalternas.
 10. Una debilidad que afrontan los movimientos indígenas es la desunión y a veces la confrontación interna, que es aprovechada y alentada por las fuerzas contrainsurgentes para golpearlos. Sin embargo, es necesario abandonar cualquier pre-

tensión homogeneizante en la comprensión de las luchas de los pueblos indígenas y conviene pensarlos como un mosaico de diversidades sociales dinámicas. Ni organización homogénea ni dispersión total.

11. Los movimientos indígenas han avanzado en su capacidad organizativa y de irradiación local y regional, sin embargo, es necesario generar formas variadas de proyección de esa capacidad a niveles más amplios. Es decir, la tensión entre capacidad local de resistencia y dificultad para la proyección de horizontes globales es un tema de primer orden sobre el cual trabajar.

Ciudad Universitaria/México-Tenochtitlan
30 de mayo de 2003

Catorce meses después, suscribimos nuevamente estas ideas.

Julio de 2004

PRIMERA PARTE

LA EMERGENCIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS COMO NUEVOS ACTORES POLÍTICOS Y SOCIALES EN AMÉRICA LATINA

*Rodolfo Stavenhagen**

Actualmente, la temática indígena es una de las más importantes de nuestra región latinoamericana, y es que tenemos que reconocer que hay un fenómeno nuevo en el mundo: la emergencia de los pueblos indígenas como nuevo factor, como nuevos actores políticos y sociales, en México, en otros países de América Latina y en otras regiones del mundo. Éste es un fenómeno que todavía hace unos veinte años poca gente imaginaba y que como académicos debemos tratar de entender.

Las discusiones sobre el tema son bastante animadas, como ustedes saben, y no hay consenso respecto al posible significado de esta emergencia: lo explicamos dentro de un esquema más general del análisis de la globalización, decimos que es parte de los fracasos de los estados nacionales, de las transformaciones de las grandes ideologías del siglo XX, afirmamos que tiene que ver con el postmodernismo, etc.; pero cuando hablamos con los miembros de las comunidades indígenas, generalmente nos damos cuenta que estas discusiones de tipo académico los tienen totalmente sin cuidado y que lo que mueve a los pueblos indígenas, como tendremos oportunidad de ver en estas Jornadas, es la vieja lucha por la dignidad, la vieja lucha por la justicia, la vieja lucha por los derechos humanos, la vieja lucha por la participación política y por el mejoramiento de las condiciones de vida. Lo que los académicos digan o no digan, muchas veces en el

* Académico mexicano, sociólogo, investigador de El Colegio de México y profesor de la Universidad de la Ciudad de México. Activo promotor de los derechos indígenas. Fundador de la Academia Mexicana de los Derechos Humanos. Relator de los pueblos indígenas en las Naciones Unidas. Recibió el Premio Nacional de Ciencias Sociales y ha publicado una vasta obra, en libros y artículos, sobre estos temas.

ámbito local, tiene sin cuidado a la gente. Por eso creo que es un reto para nosotros, como académicos, aprovechar esta oportunidad y tratar de analizar un poquito lo que está sucediendo cuando hablamos del nuevo papel de los pueblos indígenas a escala nacional e internacional.

En primer lugar, hay dos o tres puntos fundamentales que señalan y subrayan la importancia de esta transformación. Esto nos lo dirán los políticos y los juristas, pues tenemos cuando menos en la región latinoamericana, aunque solamente en esta región, algunas transformaciones importantes de las constituciones nacionales. Prácticamente todas las constituciones de los países latinoamericanos, en los últimos diez a quince años han sufrido reformas más o menos importantes para incluir en sus textos, por primera vez, la temática del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. En segundo lugar, hay que señalar que a escala internacional, en el ámbito de las Naciones Unidas, así como en el terreno regional americano, hay una creciente presencia de las organizaciones indígenas, hay una creciente discusión y participación de las agencias del sistema multilateral en cuanto a la problemática de los pueblos indígenas, y esto incluye desde el Convenio 169 aprobado por la Organización Internacional del Trabajo en 1989, hasta el proyecto de declaración de los derechos de los pueblos indígenas, que todavía en este momento continúa sin ser aprobado por la Comisión de los Derechos Humanos de la ONU, pese a que debe serlo y debe ser adoptado por la Asamblea General de Naciones Unidas. La discusión abarca también discusiones en el seno del Banco Mundial, para ver de qué manera las políticas económicas y de financiamiento de dicha entidad han de tomar en cuenta la temática de los derechos y las necesidades que se van precisando.

Cuando nos referimos a la emergencia de movimientos indígenas fuertes, hablamos de un muy variado, muy importante, muy poderoso, muy articulado movimiento social y político de pueblos indígenas, que ha surgido en el continente y en todo el mundo; en Guatemala, Nicaragua, Ecuador, Bolivia y México, para hablar de nuestra región, y también en Canadá, Estados Unidos, Filipinas y Nueva Zelanda, por mencionar algunos. Así, insistimos en que hay un cambio, y este cambio, desde el ángulo de la política es importante, así como desde los ángulos del derecho nacional e internacional. También es importante desde el ángulo académico, en un intento por entender, desde nuestras disciplinas, el significado de estos cambios que se han generado.

Con todos estos cambios, la pregunta que suelen hacerse los propios indígenas y también el público en general es: bueno, se hacen los cambios, pero, ¿hay progreso?, ¿realmente hay progreso respecto a la situación de los indígenas en el mundo? Y aquí creo que hay que ser muy cándidos para no darnos cuenta que no hay una respuesta sencilla a esta pregunta; porque las respuestas están profundamente divididas: algunos dicen sí, ha habido cambios revolucionarios, otros notan progresos modestos, otros más dicen que no ha cambiado nada, porque todo esto es pura cosmética, y algunos más pesimistas dicen que no sólo no ha habido progreso, sino que ha habido retroceso. Bueno, como diríamos aquí en México, ¿cuál es la respuesta? Tal vez “ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario”. A lo mejor ha habido un poquito de todo. Vamos a ver: ¿han habido cambios revolucionarios, han habido cambios profundos? Pues veamos algunas cosas.

Desde hace algunos años, al menos en la retórica y en las legislaciones nacionales, muchos países, no todos, pero muchos países tanto en nuestro continente como en algunas otras partes, se reconocen por primera vez como países multiétnicos, como países multiculturales, como países plurilingües, como dicen los colegas bolivianos: lo multi-culti o lo multi-culti-pluri o lo pluri-multi-culti... Se habla de un mundo multicultural, en Europa y en otras partes y, desde luego, los pueblos indígenas forman parte de ese discurso. Algunos dirán que éste es un cambio revolucionario, porque revoluciona ciertos paradigmas del pensamiento dominante todavía hace algunas décadas.

En otros países, también por primera vez, por los cambios constitucionales se reconocen territorios ancestrales indígenas que no habían sido reconocidos ni jurídica ni constitucionalmente. En otros países, incluso, en las constituciones se habla del derecho de autodeterminación, de las autonomías; y el discurso en torno al derecho de los pueblos a la autodeterminación forma parte de un discurso fuerte, sólido, de muchísimas organizaciones indígenas en el mundo, y ha hecho su entrada también al ámbito de las Naciones Unidas.

En algunos países, además, se reconocen también, por primera vez, los sistemas jurídicos propios de los pueblos indígenas, donde antes estos sistemas fueron negados, se negaba su existencia, no se les consideraba para nada. Actualmente, en algunas constituciones se habla de ello y se reconocen como parte de un sistema más amplio de derecho a escala nacional. También ciertos países han oficializado las lenguas indígenas, cuando antes estas lenguas eran olvidadas, reprimidas, suprimidas y negadas. Y desde luego hay una creciente

participación indígena en asuntos políticos nacionales: el caso más reciente en nuestro continente son los cambios en Ecuador, para citar sólo un ejemplo.

Algunos dirían que sí hay cambios que podrían calificarse de revolucionarios; otros no van tan lejos, dicen que más que nada hay que reconocer que se trata de cambios modestos que todavía no son revolucionarios, pero que forman parte de un proceso evolutivo de cambio. Por ejemplo, los planteamientos que hacen las organizaciones indígenas forman parte del discurso nacional, del discurso político nacional en los países, y estos planteamientos en algunas partes han sido retomados en acuerdos nacionales, como los Acuerdos de Paz en Guatemala que pusieron fin a treinta años de guerra civil. También se señala que se fortalecen algunas instituciones indígenas en el ámbito comunitario o regional y hay un movimiento de las organizaciones indígenas que llama a la recomposición o la reconstitución de los pueblos indígenas, de las culturas, de las identidades de las comunidades indígenas; hay incluso, en algunos países, un movimiento indígena políticamente significativo que tiene sus altas y sus bajas en diferentes países, según las circunstancias, las coyunturas, pero que en diferentes momentos y lugares puede representar una fuerza política, y cito nuevamente los casos de Ecuador y Guatemala.

Algunos también dirían que en México está sucediendo algo, y lo que desde otro ángulo puede llamarse la creciente incorporación de los pueblos indígenas en un proceso de modernización, interroga sobre la modernización, a la cual no hay que considerar simplemente desde el ángulo del funcionalismo neoliberal globalizante. Recuerdo que Víctor Hugo Cárdenas, vicepresidente de Bolivia, indígena ayмара, dijo siempre: “Esa distinción entre modernización y tradicionalismo que nos tratan de imponer es falsa, los indígenas no estamos en contra de la modernización, pero queremos nuestra modernización, la queremos hacer como nos conviene a nosotros.” Claro que está ahí la pregunta sobre si esta modernización o cualquiera que se dé, puede ser considerada como progreso o no.

Ahora bien, también hay quienes dicen que en el fondo no ha cambiado nada, que todo esto es pura palabrería, y señalan, con justa razón, que las estadísticas que producen los propios gobiernos nacionales o el famoso Índice de Desarrollo Humano producido por la ONU, nos indican que la situación de los pueblos indígenas sigue siendo catastrófica y miserable en cuanto a indicadores de desarrollo humano y de desarrollo social. Hace días, algunas organizaciones in-

dígenas reunidas en el Foro Permanente Indígena de las Naciones Unidas, allá en Nueva York, pidieron al sistema de Naciones Unidas que presentara sus datos en forma desagregada porque ahora, por ejemplo, el indicador de desarrollo humano se presenta en el nivel agregado para un país, y ahí se esconden las grandes diferencias internas dentro de él. En Canadá, por ejemplo, las estadísticas nacionales indican que ese país es uno de los de mayor índice de desarrollo social y económico en el mundo. Sin embargo, las organizaciones indígenas dicen que si tomamos los datos desagregados, que el gobierno oficialmente no produce pero ellos conocen, están en el nivel 45 o 46 en cuanto al índice de desarrollo humano.

Otros dicen que todo esto de las leyes está muy bien, pero el gran problema es que las leyes no se aplican, no se implementan y eso también lo he escuchado en varios países donde las organizaciones indígenas dicen: “Aquí no es que falten más leyes, las tenemos buenas o malas o imperfectas, el problema está en que no se aplican, el problema es que no se implementan, a través de una serie de mecanismos de corrupción, de cooptación.” Se concluye, así, que básicamente no ha cambiado nada. Y finalmente aquellos que dicen que ha habido retrocesos también tienen argumentos, porque lo que sí estamos viendo en muchas partes del mundo es la destrucción progresiva de las economías indígenas, de las economías de subsistencia, de las comunidades indígenas, donde quiera que se encuentren, y también de las culturas indígenas, independientemente de los cambios jurídicos, constitucionales y del discurso de la multiculturalidad.

Los procesos de globalización producen, como ya está suficiente y fehacientemente demostrado, pobreza y desesperación creciente entre los pueblos indígenas, lo cual entre otras cosas contribuye a escenarios de violencia en los que los indígenas, como en los casos de Colombia y Filipinas, son siempre las víctimas de la violencia política y de la violencia social.

Éste es el esquema en el que actualmente se plantean los problemas nacionales, los problemas de los pueblos indígenas. Sin embargo, hay que reconocer que hace dos décadas prácticamente no había un movimiento indígena. En esa época, la mayoría de los Estados nacionales —o llamados nacionales— no reconocía ni política ni jurídicamente a los pueblos indígenas. Dentro de sus territorios no existía un ambiente conducente al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, y cuando se hablaba de esta temática, por ejemplo en México, se hablaba de políticas de Estado y, cuando mucho,

de necesidades indígenas no satisfechas, de rezagos históricos. ¿Se acuerdan ustedes que cuando un gobierno no sabe qué hacer dice: “hay rezagos históricos”? Eso lo hemos vivido durante mucho tiempo en México.

Hace veinte años el paradigma era el desarrollo y quienes no se conformaban o no llegaban a este modelo ideal, estaban rezagados históricamente. Hoy en día ese discurso ha perdido un poco de su lustre y ha sido sustituido por otro discurso que no es menos problemático, pero que está allí, en el centro de los debates: el discurso de los derechos humanos. Ahora se habla incluso menos de los pueblos indígenas y de los modelos de desarrollo y se habla más de los derechos humanos que exigen tales pueblos indígenas, que se les están dando o están siendo negados. Éste es otro debate para el medio académico: el debate entre el desarrollo *versus* los derechos humanos. ¿Realmente se trata de dos cosas? ¿Sustituye un discurso a otro? ¿Sustituye el de los derechos humanos el discurso del desarrollo? ¿O son más bien complementarios? En el Banco Mundial se dan mucho estos discursos, y aquellos de ustedes que han asistido a reuniones técnicas del Banco Mundial lo saben perfectamente bien, porque cuando se habla con los funcionarios del sector financiero que deciden en esas instancias sobre préstamos, créditos e inversiones, ellos dicen: “Nuestra misión es promover el desarrollo, eso de los derechos humanos no nos incumbe, eso le incumbe al sector de la política social, no nos metan derechos humanos porque nuestros criterios tienen que ser netamente técnico-económico-financieros.” Éste es un discurso que los sectores financieros en nuestros países también han adoptado y por eso tenemos problemas tan grandes, pero este discurso parece estar cambiando porque, incluso en el sistema de Naciones Unidas, han habido algunas recomendaciones que establecen que el desarrollo económico tiene que estar centrado en la satisfacción y el goce de los derechos humanos; es decir, no puede haber ya un desarrollo económico que no tenga como objetivo mismo la satisfacción de los derechos humanos. Este discurso va penetrando incluso en las altas esferas del Banco Mundial y lo ha adoptado su presidente, aunque parece que algunos de sus colaboradores todavía no se han dado cuenta. El cambio en el discurso se ha ido colando, asimismo, en los debates nacionales respecto a los derechos de los pueblos indígenas.

Toda esta historia de la emergencia de los pueblos indígenas es bastante larga, tiene sus antecedentes en el sistema de la ONU y no

es muy bien conocida incluso por quienes muy activamente participamos en dicho sistema. En ella se reflejan las ambigüedades mismas del tratamiento de los derechos humanos en el sistema internacional. Recordemos que la ONU es una organización de Estados soberanos que son los que mandan en la ONU, aunque el preámbulo de la carta diga: “Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas”; ése fue el ideal allá por el año 1945 del siglo pasado.

El propósito con el que se fundó el sistema de Naciones Unidas fue el de salvaguardar la paz entre los Estados, y los temas de desarrollo y derechos humanos que al principio fueron considerados como secundarios, fueron adquiriendo importancia posterior. Hay que recordar también que en más de medio siglo, desde la fundación de la ONU, el número de miembros pasó de un poco menos de cincuenta a 200, que en su mayoría corresponden a las antiguas colonias de los imperios europeos incorporados a la ONU como Estados soberanos e independientes, tras el proceso de descolonización de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado.

Así, al principio, cuando se fundó la ONU, se reconoció, al menos eso se dijo en varios documentos fundacionales, que la violación de los derechos humanos era causa de inestabilidad y causa de guerras y de peligro para la paz y que, por lo tanto, la Organización debía encargarse de atender también los problemas de los derechos humanos. Esto es importante porque hasta ese entonces, en el sistema internacional de Estados, todo lo que eran derechos humanos y sus violaciones al interior de los Estados, era considerado como un asunto doméstico, un asunto interno de los países y que, por lo tanto, la comunidad internacional no tenía ningún derecho, ninguna obligación y ningún método para ocuparse e intervenir en estas cosas. Esto ha cambiado un poco sólo en los últimos años, con un discurso creciente que afirma que la violación de los derechos humanos donde quiera que se dé, en cualquier país, en cualquier circunstancia, es también de preocupación para la comunidad internacional.

En 1948 se formó la Comisión de Derechos Humanos como un organismo de la ONU, que preparó mediante un pequeño grupo de expertos la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

La Comisión declaró el genocidio como un crimen contra la humanidad, y esto no era una declaración, sino un pacto, un tratado internacional que fue ratificado por un número suficiente de países. Los Estados que lo firmaron estaban muy incómodos con el concepto y con el convenio que ellos mismos adoptaron, y en cincuenta años

tal acuerdo nunca fue invocado contra el genocidio, aunque no faltaron casos de genocidio en el mundo. Sólo en la década de los noventa se invocó el genocidio para crear tribunales, para juzgar a los responsables de los genocidios en Bosnia y en Ruanda, que se dieron en esos años.

En materia de derechos humanos, después de la primera declaración fueron aprobados dos convenios internacionales: el de derechos civiles y políticos y el de derechos económicos, sociales y culturales, que México ratificó en 1981. De estos convenios se ocupan varios organismos en la ONU, no sólo la Comisión de Derechos Humanos, sino también diversos comités como la Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos en la parte técnica de la ONU. Y es precisamente con este paraguas, creado en materia de derechos humanos, que se resguardan los derechos de los pueblos indígenas a escala internacional.

¿Cuál es actualmente la situación de los derechos de los pueblos indígenas en este sistema internacional de protección de los derechos humanos? Quisiera señalar tres perspectivas básicas que me parecen fundamentales para entender este proceso: la primera perspectiva es la de los derechos humanos individuales y universales, la que con frecuencia se considera el meollo del sistema de protección de los derechos humanos; la segunda perspectiva es la que se refiere al régimen de protección de minorías étnicas nacionales, lingüísticas, religiosas y otras. Y la tercera perspectiva se refiere al derecho de los pueblos a la libre determinación. Estas tres perspectivas existen en el sistema de la ONU, y todas son importantes para colocar los derechos de los pueblos indígenas en el sistema internacional.

En relación con la primera, los derechos humanos son individuales y universales, estando cubiertos por el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y por la Declaración Universal de los Derechos Humanos; está basada en dos principios fundamentales a los cuales la ONU atribuye una gran importancia: el principio de la igualdad y el principio de la no discriminación. Una de las cosas más evidentes en el mundo de hoy es que entre los muchísimos pueblos, personas, individuos y minorías, etc., que no gozan plenamente de sus derechos humanos individuales universales, se encuentran desde luego los pueblos y las comunidades indígenas. Sucede que casi en todos los países del mundo los indígenas tienen derechos ciudadanos iguales al resto de la población, y lo que pasa es que en realidad estos derechos no se gozan plenamente o están severamente dismi-

nuidos precisamente por la característica y la calidad de ser pueblos indígenas. De ahí que los pueblos indígenas llegaron a la ONU por primera vez hace algunas décadas, reclamando que sus derechos humanos garantizados por los convenios internacionales de la ONU y otros, han sido violados y no los están gozando plenamente.

Entonces, unos de los objetivos fundamentales que se ha impuesto la ONU es lograr que todos los derechos humanos garantizados en los instrumentos correspondientes sean efectivamente extendidos a todos los pueblos indígenas en todas partes del mundo y, para la mayoría de los Estados representados en la ONU, esto sería suficiente ante los reclamos de los pueblos indígenas. Es decir, reconocen que no se está cumpliendo cabalmente con los derechos amparados en las leyes y afirman, entonces, que hay que mejorar la implementación de dichas leyes, que hay que mejorar los mecanismos de protección de los derechos humanos, continuando con las políticas de asimilación, de modernización, de extensión de los derechos humanos que siempre hemos tenido. No habrá problema una vez que se garanticen esos derechos humanos plenamente a todo mundo. Éste es el argumento dentro de la perspectiva de los derechos individuales, universales.

En la segunda perspectiva aparecen los instrumentos de la ONU que tratan del “régimen de protección a minorías” garantizado en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. El artículo 27 se ha discutido mucho, ya que protege los derechos de las personas pertenecientes a las minorías, no de las minorías como grupos, como colectividades, reconociendo que esas personas pueden no gozar plenamente de sus derechos por ser miembros de minorías discriminadas o marginadas.

El régimen de protección a minorías tiene un historial desde antes de la fundación de la misma ONU, en la época de la Sociedad de las Naciones. Plantea fundamentalmente que ciertos derechos de minorías van más allá de los derechos individuales universales: por ser miembros de minorías tienen derecho a la protección de sus lenguas, derecho a la protección de sus identidades culturales, de su religión, derecho a cierto sistema de educación, etc., pero siempre —dicen— subordinados al Estado. Las minorías tienen que estar subordinadas al Estado, por lo que esos derechos son limitados a los que el Estado les quiera otorgar: derechos culturales, lingüísticos, a veces autonómicos, pero siempre sujetos a la buena voluntad del Estado.

Considero que es dentro de esta visión de la protección a la mi-

norías que se viene planteando, desde hace algunos años, el discurso multicultural, lo multiculti, lo pluricultural, el derecho a la diferencia, que en buena parte de los países del mundo ya es un discurso oficial. Ahora bien, como ha demostrado alguna gente, este mismo discurso oficial es utilizado para impulsar e imponer un modelo cultural dominante a partir del Estado; por ejemplo, en algunos países anglófonos que eran colonias del Imperio británico, se reconoce lo multicultural, pero simplemente como una forma más aceptable de imponer un modelo cultural y estatal único, con algunas diferencias locales. Este modelo se aplica a países con minorías nacionales, lingüísticas, religiosas, o con minorías de inmigrantes o con fuertes conjuntos de inmigrantes de diferentes partes del mundo, como los países de Europa occidental y los países de América del Norte.

Desde luego que esta visión de protección de minorías es también de gran actualidad en Europa central y Europa oriental, a raíz de la caída de la Unión Soviética y de la desintegración de la Federación Yugoslava.

Desde luego que esta perspectiva genera problemas, problemas de modelo de Estado, problemas de gobernabilidad, violencias, depuraciones étnicas, etc. El debate está abierto en este punto. En algunas partes se dice precisamente que al reconocer las diferencias culturales y étnicas se generan demandas de tipo étnico que son peligrosas para la gobernabilidad y la estabilidad del Estado y que generan violencias; por lo tanto, se concluye que no hay que reconocer tales diferencias, hay que mantenerse dentro del esquema de la asimilación y del modelo cultural único. Otros dicen, en cambio, exactamente lo contrario: las violencias se originan cuando se niegan las identidades culturales, cuando se niega a un pueblo el derecho a tener sus propios derechos, los derechos de tipo étnico, de tipo cultural; es entonces cuando surge la violencia. Se afirma que en el marco del federalismo o de las autonomías locales, en el marco del reconocimiento de la multiculturalidad y del plurilingüismo, etc., se puede llegar realmente al goce efectivo de todos los derechos humanos. Dentro de este esquema, algunos plantean la problemática de los derechos humanos de los pueblos indígenas; sin embargo, en el sistema de Naciones Unidas tal problemática de los derechos de los pueblos indígenas se fue abordando más que nada en el marco de una tercera perspectiva: la del derecho de los pueblos a la libre determinación, que es uno de los fundamentos de Naciones Unidas misma, pero que como todos sabemos, si bien el concepto de “libre de-

terminación” aparece incluso en la Carta de las Naciones Unidas, ha sido utilizado en la ONU fundamentalmente en el proceso de descolonización de los países europeos y en África, Asia, el Pacífico, el Caribe, etc., porque el proceso de descolonización en el que se ejerce el derecho de los pueblos a la libre determinación es un proceso que implica, en la mayoría de los casos, el surgimiento de la independencia política y el resquebrajamiento de la unidad territorial de algunos Estados. Entonces, el derecho de los pueblos a la “libre determinación” está basado en el concepto de autogobierno, en el concepto de modelo de desarrollo propio, en el concepto de la libre determinación de los recursos que el pueblo decida.

Tan importante han sido los derechos de los pueblos a la libre determinación en el historial de la ONU, que ese derecho aparece como el artículo primero. Esto quiere decir que quienes redactaron esos pactos reconocen que no se pueden gozar todos los demás derechos humanos si no se goza primero el derecho de los pueblos a la libre determinación. Ahora bien, insisto, en Naciones Unidas esto se ha entendido en el proceso de descolonización que la propia ONU ha declarado una y otra vez, y es la postura de los Estados que este derecho no se aplica, desde luego, a minorías étnicas de todo tipo en el régimen de protección de minorías, y este derecho no puede ser reclamado por nadie al interior de un Estado independiente y soberano que se comporta de acuerdo con el respeto a los derechos humanos en general; es ahí donde surge un problema fundamental. Tras la llegada de los pueblos indígenas al sistema de la ONU, a partir de los años setenta y ochenta, el tema de los derechos de los pueblos a la libre determinación aglutina el discurso de los derechos humanos de los pueblos indígenas en este sistema, porque los pueblos indígenas y muchas otras personas argumentan que sin el derecho de libre determinación no se pueden gozar los demás derechos humanos.

Además, se argumenta que los pueblos indígenas, en épocas anteriores, fueron pueblos soberanos, es decir, fueron pueblos no colonizados, y esta soberanía ha sido perdida, ha sido denegada, han sido despojados de ella, por ejemplo, en Canadá, Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda. En otros países, estos derechos soberanos fueron reconocidos en tratados firmados entre los gobiernos coloniales o incluso independientes, como en Estados Unidos con las naciones indígenas soberanas de aquel entonces; hay tratados de paz, tratados de amistad, tratados de respeto mutuo, etc., que luego fueron sistemáticamente violados por los Estados nacionales. Así, los

representantes indígenas llegaron a Naciones Unidas reclamando sus derechos sobre tratados internacionales que ellos habían firmado con sus Estados nacionales y que tales Estados habían destruido y habían negado.

Es así como los pueblos indígenas reclaman en el sistema de Naciones Unidas no sólo que son víctimas de discriminación individual o como miembros de tal o cual minoría, sino que afirman que son víctimas de violaciones de sus derechos humanos en su calidad de pueblos, en su calidad de naciones y, por lo tanto, reclaman el derecho de los pueblos a la libre determinación, como una forma de resarcir y una forma de gozar todos los derechos humanos. De esta manera es como se ha venido argumentando en el sistema de la ONU, y de ahí ha ido pasando a los debates nacionales en algunos países, como en México actualmente. Muchos problemas surgen de todo esto, por ejemplo: ¿quiénes son los pueblos?, ¿quiénes son los titulares del derecho de los pueblos a la libre determinación?

En la época de la descolonización había una regla que se usaba en los corredores de Naciones Unidas, se decía: “tiene que haber un océano de por medio”, es decir, si la colonia existía del otro lado del mar, entonces tenía derecho a reclamar su derecho a la “libre determinación”, pero si la colonia estaba al interior del territorio soberano e independiente de un Estado, entonces que ni se le ocurra pedir la libre determinación, porque esa libre determinación sólo la ejerce el Estado que es el soberano, no cualquier grupo a su interior. Éste es uno de los temas de mayor debate que seguramente se va a plantear en estas Jornadas. Finalmente, quiero señalar algunas cosas que se han logrado en el Convenio 169 de la OIT que actualmente se invoca mucho como punto de referencia para los Estados, sobre todo para aquellos que lo han ratificado. El Convenio 169 fue un documento muy negociado entre los participantes de la Conferencia de la OIT en 1989, cuando fue adoptado, pues sí se refiere al derecho de los pueblos a la libre determinación. Hay actualmente un proyecto de declaración de la ONU que está *atorado* y que trata la cuestión de qué hacer con los tratados que algunos Estados han violado. Esto puede conducir a reconocer que los pueblos indígenas han surgido como nuevos sujetos de derechos internacionales, y hay un derecho internacional de los pueblos indígenas emergente.

Entonces, ¿qué va a pasar con los derechos indígenas en este proceso de globalización? ¿Es posible, como presentan algunos, el desarrollo sostenible con identidad, es un modelo al que hay que tratar de

aspirar, o es absolutamente imposible como utopía? ¿Qué hay de este concepto de “ciudadanía multicultural”? ¿qué tipo de Estado es este nuevo Estado multicultural del que tanto se habla, federaciones, confederaciones de pueblos, autonomías, autonomías regionales, autonomías municipales, autonomías multimunicipales, de qué realmente estamos hablando? Estamos hablando, desde luego, de democracia efectiva, de democracia participativa, no necesariamente de democracia liberal y representativa, pero ¿cómo se da esa democracia participativa en la realidad? Por ejemplo, uno de los problemas muy actuales es el tema de las consultas. El Convenio 169 establece que para que cualquier Estado adopte una política respecto a los pueblos indígenas, debe haber una consulta amplia, abierta y participativa de los pueblos indígenas; entonces, cuando surgen propuestas de cambio en algunas partes, los gobiernos dicen “vamos a hacer la consulta” y se lanzan a hacerla. Sin embargo, hay quienes objetan tales consultas. Todo esto lleva a preguntarnos: ¿qué visiones alternativas hay para el futuro de nuestros países? Felizmente se ha reconocido desde hace algunos años la presencia real e importante de los pueblos indígenas como parte del proyecto de nación, y los propios pueblos indígenas tienen también, desde luego, su proyecto de nación. No obstante, no hay una visión unificada, no hay una visión condensada. Termino con algunas preguntas: ¿qué tienen en común las visiones que se pueden dar en países tan disímiles como Canadá, Guatemala, Ecuador, Nueva Zelanda, Bolivia, México?, ¿se tiende hacia un modelo único como nuevo proyecto de nación o hay diferentes modelos que se van a ir construyendo?

BOLIVIA

LAS TENDENCIAS EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN BOLIVIA

*Félix Patzi Paco**

En primer lugar, muchas gracias a las organizadoras por habernos invitado y por darnos la oportunidad de abrir un debate importante para Bolivia y para toda América Latina. Desde cuando menos 1970, los temas relacionados con el movimiento indígena constituyen no sólo preocupaciones académicas, sino fundamentalmente políticas, pues están cambiando el curso de la historia.

En esta ocasión, me toca hacer conocer lo que ocurre en Bolivia en relación con el avance del movimiento indígena con todas sus vicisitudes, por supuesto, y también con todos sus logros. Comienzo entonces presentando un panorama muy general de lo que es nuestro país.

Bolivia se encuentra en el centro de América del Sur. Es un pequeño país que no pasa de ocho millones de habitantes y la mayoría de la población es indígena. Ésta es quizás una de las diferencias principales de Bolivia con el resto de los países de América Latina, a excepción de Ecuador y Guatemala. En Bolivia, 80% de la población es indígena y pertenece a diferentes grupos étnicos, distribuidos en tres pisos ecológicos: el altiplano, que es una planicie que se extiende entre los 3 800 y 4 500 msnm; los valles, que se ubican entre los 1 800 a los 3 000 msnm; y el trópico, que se encuentra un poco más abajo, entre los 500 y los 1 500 metros de altitud. En el altiplano y los valles habita la mayoría de los pueblos indígenas, aymara y quechua fundamentalmente. Ahora bien, los aymaras y quechuas no solamente están anclados en el territorio del altiplano y los valles, estos pueblos

* Sociólogo aymara con pasaporte boliviano. Maestro en Desarrollo Rural por el Centro de Investigación y Desarrollo Social (Cides) de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). Docente e investigador de la Facultad de Ciencias Sociales de la UMSA.

han tenido la capacidad de diseminarse en todos los espacios urbanos. Y es dentro de estos espacios urbanos donde precisamente empezaron a sufrir la estigmatización y la discriminación hacia lo indio; porque es a partir de la idea de raza desde donde se organizaron las estructuras coloniales de la sociedad de manera jerárquica, que aún perviven. En algunos trabajos yo llamo a esta estructura: “anillos de jerarquía colonial”.

Como en otros lugares de América, pero quizá de manera más aguda en Bolivia, es notable el racismo y la discriminación. La población indígena siempre ha sido excluida de la participación en los espacios de poder, aunque ha sido en cierta forma asimilada mentalmente a la lógica de una concepción de Estado-nación boliviana. Los datos del censo de 2001 tratan de mostrar que la población rural ha bajado a 40% del total, siendo la población urbana 60%. Esto hace aparecer las cosas como si la población indígena estuviera disminuyendo y hubiera un proceso de mestizaje, del cual no existen indicadores precisos. Sin embargo, la población indígena que se ha trasladado a los espacios urbanos, y que es muy grande, vive un proceso de “mimetización” para evitar la estigmatización y discriminación. Por eso, en la sociedad urbana los indígenas tratan de disimularse, de huir de esa discriminación, y por eso sufren procesos de alienación, aunque otros también se van fortaleciendo y defienden su identidad. Esto es el proceso real.

El movimiento indígena en Bolivia no es nuevo, históricamente hemos estado presentes en grandes luchas. Una de ellas es, precisamente, la sublevación aymara de 1780, en plena época colonial, dirigida por el cacique aymara Tupak Katari. Este movimiento perseguía la reconstitución de la sociedad como era antes de la Colonia, y esto permanece como una memoria histórica en el movimiento indígena contemporáneo. Otro de los movimientos indígenas más destacados de Bolivia ocurre en la época republicana, entre 1899 y 1900; éste es un movimiento dirigido por el cacique Pablo Zárate Willka. Estas dos grandes sublevaciones marcan la memoria del movimiento indígena contemporáneo.

Ahora bien, en 1952 se produjeron grandes reformas en el Estado boliviano, tras lo que se conoce como la Revolución Nacional. Estas reformas incluyeron una reforma agraria, la instauración de la educación gratuita y obligatoria, y el derecho a la participación política de los indígenas mediante el voto universal. A raíz de esto, durante unas décadas la memoria de Katari y Willka pareció perderse y hubo mu-

chos que apostaron al proyecto nacionalizador-homogeneizador que prometía, entre otras cosas, la “liberación del indio”. Sin embargo, a partir de los años setenta, precisamente por la estafa de las ofertas de la Revolución Nacional, aparecen importantes líderes indígenas que critican la situación existente y denuncian al Estado-nación como una estructura que repite el proceso de segregación y exclusión de los indígenas, constituyendo una sociedad jerarquizada en función de la raza. Uno de los primeros en hacer estas denuncias es el compañero luchador aymara Felipe Quispe, que está con nosotros en este encuentro. Así, desde los años setenta surge un proceso de acumulación de fuerzas que sigue dos esquemas o propuestas:

1. Un esquema que diagnosticaba y criticaba la realidad social jerarquizada con base en el elemento de la “raza”. Dentro de esta propuesta, la única manera de solucionar la diferenciación social era ocupando los espacios de poder existentes, participando en la democracia ya constituida, introduciéndose en los espacios institucionales de jerarquías; es decir, quizá podemos utilizar la expresión de Gramsci y decir que la propuesta consistía en “ocupar posiciones” dentro del Estado. Esta tendencia, a la larga derivó en una posición que podemos llamar “pluri-multi”, porque sostiene la pluriculturalidad y la multiculturalidad sin criticar la jerarquía de fondo entre culturas y naciones dominantes y dominadas. Esta posición es la que se impuso durante algunos años sobre la otra.

2. La propuesta de Quispe afirma que Katari y Willka no fueron constitucionalistas ni reformadores del Estado colonial, y dirá que la única manera de conseguir la liberación indígena es reconstituyendo la sociedad de *Qullasuyo*.¹ Esta posición diagnostica la real existencia de dos Bolívias: una Bolivia criolla-mestiza, que es precisamente la nación dominante, la que expresa la cultura legítima de las elites; y otra Bolivia indígena mayoritaria, despojada del poder, despojada de los recursos y sometida a la exclusión. Esta posición se conoció durante algunos años como la posición “autodeterminista”, pues planteaba el derecho a la plena autodeterminación de las naciones indígenas. Es decir, no solamente proponía la autonomía de regiones o territorios indígenas, sino que apostaron a una propuesta sustitutiva del proyecto de Estado-nación que se había consolidado en Bolivia

¹ En el *Tawantisuyo*, tierra de los cuatro lugares o *suyos*, el que corresponde a la actual Bolivia es *Qullasuyo*.

desde los años cincuenta. Durante los años noventa la discusión entre las dos posiciones del movimiento indígena se agudiza.

En los últimos veinte años surgen y se consolidan tres fuerzas indígenas en el territorio boliviano: una está constituida por el movimiento cocalero de Cochabamba, otra por el movimiento aymara del occidente del país, y la tercera por los pueblos de las tierras bajas del oriente. Durante todos estos años, la instancia principal de aglutinación del movimiento indígena es la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), de la cual hablaremos más adelante.

El movimiento de los cocaleros del Chapare, dirigido por Evo Morales, uno de los líderes de oposición más importantes en el contexto boliviano, ha transitado de la condición de movimiento social al de partido político electoral: el Movimiento al Socialismo (MAS), y en las últimas elecciones nacionales de 2002 llegó a ocupar el segundo lugar de votos para la presidencia.

Otra fuerza social indígena centrada en el pueblo aymara es representada actualmente por el hermano Felipe Quispe. Esta fuerza tiene un proyecto social al que se puede calificar de sustitutivo e incluso antagónico al modelo liberal, tanto en el aspecto político como en lo relativo al modelo económico. Si es que en ellos está surgiendo un proyecto estatal alternativo, es algo que seguramente nos dirá Felipe Quispe, como representante de estos actores.

La tercera fuerza indígena es muy particular, pues está conformada por una gran cantidad de etnias que habitan en Bolivia y que, sin embargo, son demográficamente una minoría. Todos estos grupos humanos están ubicados en las partes bajas en el oriente del país, denominado generalmente como “el trópico”, el cual abarca territorios amazónicos y la zona de El Chaco. Tales grupos humanos constituyen alrededor de 42 pueblos indígenas o etnias, estudiadas y reconocidas oficialmente, aunque en cantidad de población su número es casi insignificante: no sobrepasan 5% del total de la población boliviana. Estos pueblos se organizaron como fuerza social aproximadamente en 1990, aglutinándose en la llamada Confederación de Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB). En ese año protagonizaron la “Marcha por la Dignidad y el Territorio”, conformando una gran columna que caminó durante más de un mes casi 800 kilómetros desde las llanuras orientales hasta la sede de gobierno en La Paz, en plena cordillera. Con esa movilización, la CIDOB salió a la

palestra pública de manera vigorosa, aunque a la larga sus esfuerzos y propuestas fueron succionados por la lógica del Estado, y las organizaciones permitieron la manipulación de organismos internacionales, fundamentalmente del Banco Mundial, cuando los temas indígenas y ecológicos adquirieron importancia. Es así que, actualmente, este movimiento de tierras bajas no tiene tanta fuerza como los de los cocaleros y de los aymaras. Este es, a grandes rasgos, el panorama general del movimiento indígena en Bolivia.

En 1994, durante el gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), se impulsaron desde el Estado una serie de reformas con el objetivo de reconocer el carácter multicultural de Bolivia. Esta propuesta, sin embargo, quedó subsumida en la lógica estatal, limitándose al reconocimiento formal plasmado en un cambio en la Constitución Política del Estado. Quienes administraban el país en aquel momento creyeron que con este reconocimiento formal de existencia de la diversidad cultural se solucionaba el llamado “problema indígena”, uno de cuyos elementos clave fue la llamada Ley de Participación Popular.

A través de esta ley se impulsó un proceso peculiar de descentralización aparente del poder, convocando a la población indígena a involucrarse en el manejo de limitadísimos recursos financieros y decisiones en el terreno local, mientras se conservaba en los hechos el control excluyente y privado del poder. Los pueblos indígenas vieron cómo las formas ancestrales de vida y las prácticas políticas comunitarias iban siendo desmanteladas al quedar organizados en forma de municipios. En ellos se implementó lo que conocemos por “democracia liberal”, que trae aparejados ciertos procesos como la corrupción y la competencia por el liderazgo. Así, a través de esta Ley de Participación Popular, por primera vez se rompe con el esquema comunitario de control colectivo sustentado en la rotación de autoridades, donde no rige la lógica de la ganancia a la hora de ocupar cargos públicos, y donde no es la riqueza económica la que lleva a obtener réditos políticos. En las formas políticas tradicionales de las comunidades esto no sucede, pues cuando se ocupan cargos políticos no se consigue un mayor tiempo de ocio; mientras que en las democracias liberales, sólo si tienes un mayor tiempo de ocio puedes tener éxito político, porque tienes tiempo para dedicarlo a la política. Con la Ley de Participación Popular no sólo se fue transitando poco a poco hacia otra lógica política que carcome las formas ancestrales, sino que se dislocó el sistema de rotación de cargos.

Con el paulatino desmantelamiento del antiguo sistema de autorregulación comunal aparecen “elites rurales”, que ahora se van a dedicar a la política, trasladando a lo local aspectos de la lógica de la ganancia del sistema liberal, que sustituye la lógica del servicio: ahora, cada vez más, convertirse en administrador público se presenta como una oportunidad de enriquecimiento y no como un servicio. Así, tanto la reforma política como la promulgación de la “Constitución pluri-multi” tuvieron estos efectos negativos en la vida comunal.

Ahora bien, desde el punto de vista del Estado, estas políticas tenían la intención de apaciguar los movimientos indígenas en consolidación, tanto los que se organizan alrededor del tema de la hoja de coca, como los que se proponen la autodeterminación, como el aymara. En Bolivia sucede lo siguiente, mientras exista la hoja de coca y se persiga su cultivo y comercio, siempre habrá un movimiento social indígena muy fuerte, porque los que cultivan la coca son aymaras y quechuas. La hoja de coca no solamente tiene un fuerte significado cultural, sino que es realmente sustento de vida en medio de la marginalización política y económica. El cultivo de hoja de coca es la única opción económica alternativa para los indígenas en medio de la devastación social que impone el neoliberalismo. Es por eso que mientras no se solucione el problema del cultivo y comercio de la hoja de coca el movimiento indígena seguirá existiendo.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA A PARTIR DEL AÑO 2000

En el 2000 sucedió un fenómeno muy interesante: frente a la percepción dominante de triunfo en la imposición de sus políticas económicas y políticas, inesperada y repentinamente el país revienta. A diferencia de anteriores movimientos de protesta, en el 2000 uno de los más importantes protagonistas es el movimiento indígena aymara, que realiza su movilización con base en bloqueos de caminos. Los bloqueos de caminos son una técnica de lucha que consiste en ocupar el territorio mediante la movilización de las redes comunales. En el 2000 se reedita la memoria de la lucha de Tupak Katari, que intentó hacer escapar a los españoles tendiendo un cerco a la ciudad de La Paz. En el 2000, por primera vez en muchos años, los indios tan dominados que agachaban la cabeza para entrar en los bancos y en las oficinas, tan humillados y discriminados siempre, pusieron

en jaque al gobierno paralizando la parte occidental del país. En aquellos momentos, Felipe Quispe dijo al entonces presidente Bánzer: “Si vamos a conversar, lo haremos de presidente a presidente”, aludiendo a que los aymaras conforman una nación.

La movilización del año 2000 hizo también que dos movimientos sociales, fuertes en aquel momento, transitaran hacia la forma de partido político. Los cocaleros, por su parte, formaron el Movimiento al Socialismo (MAS), y el movimiento aymara constituyó el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP). A partir de entonces, y sobre todo desde 2002, en la sociedad boliviana existen dos tipos de organizaciones políticas: los partidos de criollo-mestizos y los partidos indígenas.

En las elecciones de 2002, 28% del total de la votación fue para los partidos formados y dirigidos por indígenas: el MAS y el MIP. Desde 2002 hay 36 parlamentarios indígenas, entre diputados y senadores, de un total de 157. Para muchos analistas esto significa que Bolivia realmente está viviendo la multiculturalidad, y los defensores de la democracia occidental dicen que “a partir de esta presencia indígena en las instituciones podemos fortalecer la democracia”. No obstante, existe otra interpretación que se pregunta: ¿para qué necesitamos indígenas allá adentro del Parlamento si es que van a llevar adelante solamente el proyecto liberal? Entonces, como dice esta corriente, el papel de los diputados indígenas es ahora, más bien, ir perforando la estructura liberal del poder. Estas cuestiones son parte de las discusiones que se llevan adelante al interior del movimiento indígena: ¿legitimamos con la presencia indígena el sistema democrático liberal o más bien perforamos este sistema democrático liberal?

La crisis estatal es tan general en Bolivia que se ha ido profundizando cada vez más. El 12 y 13 de febrero de 2003 surgió un movimiento urbano multiforme que expresó el gigantesco descontento social. Este movimiento estuvo conformado por quienes viven en los barrios marginales de la Paz, que son precisamente migrantes indígenas y habitantes de la ciudad de El Alto que, con más de 600 mil almas, ahora es la tercera ciudad de Bolivia y es fundamentalmente una ciudad indígena aymara. Los habitantes de la ciudad de El Alto son quienes se levantaron en febrero de 2003 organizados de múltiples formas. Un rasgo de esta movilización fue el ataque sistemático a todos los símbolos y sedes del poder: los ministerios y oficinas públicas, las sedes de los partidos tradicionales, las oficinas de las empresas transnacionales, etc., fueron arrasadas en dos días y una noche de violenta y masiva protesta social.

En conclusión, en Bolivia estamos viviendo un momento de crisis estatal, hay un vaciamiento de la oferta política dominante y no hay ningún proyecto partidario de las elites que resulte viable. El movimiento indígena es fuerte, pero no está unificado. Cada tendencia piensa de distinta manera. La pregunta ¿qué pasará? está pendiente. Considero que no es posible aferrarnos ni a la democracia representativa ni al liberalismo como lo único posible. De la capacidad de lucha, de propuesta y de proyecto de los movimientos indígenas dependerá la situación próxima de Bolivia.

LA LUCHA DE LOS AYLLUS KATARISTAS HOY

*Felipe Quispe**

Mä jach'a arunt'awi Abyayala indigena markanaraku sarawinakäpata, unxtasiwinakapata sañataki ch'amampi taxpach munduru, "akamkaskamtua, sartasiskaphakiwa". Un gran saludo a los pueblos indígenas de América por sus levantamientos, por sus caminatas para decir con fuerza al mundo entero: "Aquí estamos para seguir levantándonos siempre".

Quiero decir que no manejo bien el idioma español, es que he aprendido a hablar español a mis veinte años, cuando estaba en el cuartel prestando mi servicio militar obligatorio en Bolivia. Pido disculpas, porque voy a mezclar un poco con aymara o algunos puntos que me van a prestar los amigos quechuas.

Soy Felipe Quispe Huanca, actualmente soy ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Vengo de una comunidad aymara que está ubicada en las orillas del lago Titikaka, en la provincia Omasuyos del Departamento de La Paz. En primer lugar, he prestado mi servicio militar obligatorio en el año 1963 hasta 1964 y luego he sido secretario general de mi comunidad. Después, poco a poco he escalado hasta la dirección sindical de la CSUTCB. En el año 1971 he sido dirigente del sindicato agrario de mi comunidad, y fue mi primer participación en un Congreso Nacional de la Confederación Nacional de Trabajadores de Bolivia, pues así se llamaba en esa época.

Voy a contarles cómo llegamos a las movilizaciones de estos últimos años. Y es que para nosotros no es fácil ir con los comunarios a los caminos. Es difícil, no somos una especie de rebaño de

* Dirigente campesino aymara. Secretario ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y de la organización política Movimiento Indio Pachakuti (MIP). Fue fundador del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) en los años noventa.

ovejas a quienes podemos obligar a que protesten contra un sistema. Nosotros venimos trabajando en las comunidades con un arma fundamental, que es el pensamiento, la ideología, y eso hemos analizado. Hemos estudiado como dirigentes indígenas que hay que hacer el trabajo de conciencia y de preparación a las masas comunitarias, principalmente en las zonas aymaras. Les estoy hablando de la zona andina, porque Bolivia tiene varios pisos ecológicos: está el Altiplano, el Valle, están también los Yungas, está el Oriente en la Amazonía. Entonces, nosotros más que todo hacemos el trabajo de parar y organizar en las zonas andinas, porque hablamos el aymara, pero muy poco hemos trabajado en el Oriente boliviano, donde están ubicados nuestros hermanos guaraníes, entre otros.

Para protagonizar ese tipo de movimiento, como ha mencionado el hermano Félix Patzi, nos ha costado mucho sacrificio. Es que nosotros hemos tenido que estar en las comunidades trabajando, concientizando, y ¿cómo hacer eso? si nuestros opresores, los que nos gobiernan en Bolivia, tienen todo, tienen sus medios de comunicación: tienen radio, tienen televisión y tienen también su Ministerio de Educación. A través de la educación ellos avanzan, es decir, todo un sistema, toda una estructura y superestructura hecha desde que han llegado los españoles hasta nuestros días; pero nosotros, los pobres, los *indiecitos*, como nos llaman, ¿qué tenemos? No tenemos nada, no tenemos medios económicos, no tenemos los medios comunicacionales, no están en nuestras manos. Nosotros, como dirigentes, sólo tenemos esa voluntad de levantar a nuestros hermanos para que no estén agachados, para que no sigamos aplastados por el sistema capitalista, imperialista, que prima en nuestro país con su modelo neoliberal. Entonces, para levantar al indígena nos cuesta vivir en esas punas, nos cuesta sacar esa ideología que estaba metida después de tantos años de Colonia, de república; y ahora en la posrepública, que ha metido esa ideología neoliberal, esa ideología que no es nuestra, que es ajena a las realidades concretas de los comunarios, o sea de nuestros hermanos. Entonces nosotros tenemos que sacar esa basura colonial que les han metido a nuestros hermanos y meterles nuestra ideología propia del sistema comunitario del *ayllu*, la que nos han dejado como herencia nuestros antepasados.

De ahí que, poco a poco, nos hemos estado preparando ideológicamente, porque hemos visto que es una mejor manera de dar un arma política-ideológica a nuestros hermanos. Pero esto ha sido un proceso largo: desde 1984 hemos estado trabajando. Claro que

yo no era solo, está también aquí a mi lado el hermano Álvaro García y los otros están en La Paz, y algunos están todavía en las cárceles; es que levantar a nuestros hermanos es delito para el gobierno de Bolivia, hablar de nuestra propia ideología es delito en Bolivia. No se puede hacer eso libremente, no es fácil, es por eso que nosotros también hemos tenido que pagar caro en las cárceles, o sea que hemos estado presos. Entonces, desde el 1984 hasta el 1990 más o menos, habíamos hecho ese trabajo en las zonas aymaras; en los años noventa ya salimos a la luz pública y ya golpeando al sistema, pero casi no nos han captado en otras zonas, de ahí que hemos estado en las cárceles desde 1992 hasta 1997. Nuevamente hemos sido liberados y desde 1997 hasta 1998 hemos caminado así, sin hacer nada, simplemente haciendo nuestra política, o sea que primeramente hemos tenido que armar el Comité Ejecutivo, el comité que podrá darle una dirección política al movimiento.

En el año 1998 he sido elegido como secretario ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Ya en esta instancia hemos tenido que reactivar todo el trabajo que habíamos hecho antes y entonces, en el año 2000, salimos otra vez a la luz pública, pero ahora dentro de la CSUTCB. Ahí también hemos tenido problemas, la Confederación ha tenido que autopur-garse, hemos tenido que expulsar a mucha gente y esa gente que hemos expulsado todavía milita en el Movimiento del Socialismo del Evo Morales, porque ellos no querían hacer el bloqueo de caminos y tampoco el bloqueo económico a las ciudades. A ese sector le gustaba sólo hacer las marchas, las huelgas de hambre y otras formas de lucha que tenían. Sin embargo, nosotros habíamos planteado salir de nuestras comunidades y bloquear los caminos carreteros, o sea sembrar piedras a todo lo largo y ancho de los caminos carreteros, poner alfombras de piedra. Yo sé que algunos compañeros han estado en Bolivia y lo han visto con sus propios ojos, porque yo no estoy mintiendo, pero ¿por qué pensamos hacer eso? Es que nosotros teníamos varios planes, por ejemplo, el “plan *taraxchi*” era un plan, el “plan *sikitite*” también era otro plan y el “plan *pulga*” es el que más hemos empleado en todo el territorio altiplánico y también en el valle.

Porque la *pulga* solamente sale en las noches y actúa, y cuando sale el sol ya no, porque tenemos que estar en nuestras comunidades, porque ya salía el Ejército, y es que nosotros no estábamos armados a la altura de las Fuerzas Armadas que tenemos en Bolivia; nosotros sólo teníamos piedras, palos, tenemos nuestras herramien-

tas con las cuales podemos enfrentar, pero las Fuerzas Armadas tenían sus armas más sofisticadas, sus tanques, sus aviones. Pero de noche no se podía mover el enemigo; es por eso que el plan *pulga* actuaba de noche, salían en todos los lugares porque estamos en nuestras comunidades y conocemos los caminos carreteros, conocemos los lugares estratégicos y fácilmente podemos golpear al enemigo. Luego, el plan *taraxchi* ya era para invadir a las ciudades, es por eso que el hermano Félix Patzi habla de cercar las ciudades, de entrar en las ciudades y tomar el poder político. Y es que a través de los medios comunicacionales o sea que, de algunos radios que nos han colaborado, hemos tenido que llamar para que los comunarios se agrupen más cerca de las ciudades y así cercar, estrangular las ciudades. Entonces, bueno, en cada lugar habían 70 mil u 80 mil hombres y mujeres. No solamente hombres, no, pues ya hemos tenido experiencias.

Después no solamente hemos actuado así, tal como le hemos hecho en el año 2000 y les he contado; en el 2001 ya hemos tenido que salir inclusive con armas, pero tuvimos que escoger la gente, por ejemplo, desde 18 hasta 30 años, que ése era el ejército comunal, el ejército comunitario. Después también actuaban los ancianos y los de 50 hacia abajo tenían que estar en las comunidades, ellos preparaban la comida, que en nuestro lenguaje le llamamos *aphtapi*; y con ese *aphtapi* nos hemos mantenido en los bloqueos.

Desde esa vez del año 2000 hemos recibido el respeto, o sea que ya no es como en otros países, por ejemplo, yo he visto en Ecuador, e inclusive en Bolivia he sido víctima de esa discriminación racial muchos años, pero ahora ya es diferente, hemos cambiado, es verdad. Ahora nos van respetando.

Pero todavía esto no está definido, nosotros estamos pensando hacer otras movilizaciones y quizás tendríamos que retomar el poder, es por eso que en varias ocasiones yo estaba en Perú. Mis hermanos peruanos me decían: “que ustedes estaban a un paso de tomar el poder político”. Pero nos faltan elementos, nos faltó organización, y es por eso que quizás hemos tenido que estar en la retirada táctica, pero hay que seguir trabajando. El enemigo no duerme, trabaja, trata de dividirnos, trata de destruirnos, pero el movimiento indígena esta de pie en Bolivia. Ese pensamiento de tomar el poder político vibra y palpita en cada poncho y en cada puño, es el pensamiento que tenemos, más que todo en las zonas aymaras.

Yo vengo a hablar eso y seguramente vamos a proponer y a discutir, porque hablar de resistencia no es hablar de lo que hicimos desde

los años 84 hasta hoy, sino que nosotros tenemos nuestro pasado histórico. Ya lo ha señalado el hermano Félix Patzi, es verdad que nosotros tenemos nuestras raíces ancestrales, que Tupaj Katari nos ha educado, nos ha disciplinado a nosotros, que el Zárate Willka nos ha enseñado a tomar ese camino más honesto, más revolucionario, más aymara, más quechua y ese mismo camino nosotros estamos tomando. Si bien estamos en el Parlamento, somos una minoría allá dentro y no podemos hacer nada. Es por eso que el movimiento indígena se ha planteado tener dos brazos, un brazo democrático que estaríamos reconociendo sus leyes de nuestros opresores, de aquellos señores que nos gobiernan de generación en generación, y nos estamos manejando allá dentro, pero somos los seis diputados que no podemos hacer nada. Pero a la vez, es también valioso para nosotros, porque el Parlamento nos da esa credencial, que podemos movernos a todos los lugares, porque así no estamos clandestinos, no estamos conspirando, sino que con las mismas leyes estamos actuando y de esa manera estoy hablando con ustedes, entonces esto nos sirve en parte. Pero hay otro brazo que lo tiene la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia, que ese brazo tienen mis hermanos que están en las comunidades, que en cualquier rato pueden sacar ese brazo y seguir haciendo las movilizaciones, seguir invadiendo a las ciudades y sólo así podemos seguir tomando el poder político, es que ya no estamos pensando simplemente en tener caminos carreteros, agua potable, luz eléctrica o quizás algún seguro social indígena, o si no mecanización del agro, no, no estamos en común con esos puntos. El programa que tenemos es la toma del poder político, el programa que tenemos es luchar por el territorio, porque queremos ser dueños del suelo y del subsuelo. Hasta ahora no somos dueños porque perdimos con la invasión española en 1532, porque nosotros no podemos hablar de 1492, sino que a nuestras tierras Abiyala y sobre todo al Tawantinsuyo han llegado en el año 1532, tanto Francisco Pizarro como Diego de Almagro. Entonces eso es lo que nosotros vamos a plantear en esta instancia, en esta Jornada de los Pueblos Indígenas y que están acá de otros países, entonces más bien nosotros queremos tener relaciones internacionales, queremos internacionalizar nuestra lucha, el indigenismo tiene que internacionalizarse y eso es lo que vamos a plantear. Es por eso que estamos aquí también los que dirigimos el movimiento indígena, más que todo la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia. Eso sería mi palabra.

LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN BOLIVIA

*Álvaro García Linera**

Al igual que en el resto de América Latina, se puede decir que en Bolivia no existe sólo un movimiento indígena, sino varios movimientos indígenas, dependiendo de sus estructuras organizativas, de sus liderazgos, de sus objetivos, de su densidad demográfica y de su posición frente al Estado. El hermano Felipe Quispe ya nos ha brindado varios elementos sobre la historia y trayectoria del movimiento indígena de la parte alta de Bolivia, que abarca principalmente a los aymara-hablantes y, en menor medida, a los quechua-hablantes. Se trata ciertamente del movimiento indígena más antiguo, más profundo y más activo de Bolivia desde siglos atrás, que está asentado básicamente en el altiplano y las zonas interandinas, organizado en estructuras comunitarias que en Bolivia llamamos *ayllus*. Este movimiento indígena ha desplegado a lo largo de los siglos, y con enorme fuerza en las últimas décadas, una serie de estrategias y horizontes de acción que han combinado de manera flexible acciones legales de reconocimiento de derechos y títulos frente al Estado con acciones de movilización social y de guerra, para defender los derechos consuetudinarios y la autodeterminación política.

La trayectoria del movimiento indígena aymara ha estado marcada en los últimos años por un fuerte impulso hacia la autodeterminación política nacional. En relación con las luchas indígenas de Bolivia y de América Latina, se puede decir que el movimiento indígena aymara es el que con mayor claridad y sistematicidad ha consolidado una identidad nacionalista con perspectivas de emancipación política estatal.

* Matemático boliviano. Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Sociales de la UMSA. Fundador del Ejército Guerrillero Tupak Katari en los noventa.

El impacto de esta nacionalidad indígena en las luchas sociales y en el sistema político contemporáneo se sostiene en su cohesión interna, articulada en las comunidades agrarias por un liderazgo social y por la solidez discursiva de sus elites dirigenciales. También es relevante la densidad demográfica de este grupo. En términos lingüísticos, los aymaras en Bolivia son entre 2.5-3 millones de personas; en tanto que los quechua-hablantes son alrededor de 3-3.5 millones. En estas cifras no estamos considerando aquellos bolivianos que tienen el aymara o el quechua como segunda lengua, lo cual expandiría aún más la importancia numérica de estas identidades y culturas indígenas en Bolivia.

Ahora bien, el impacto del movimiento indígena aymara en el sistema político y cultural boliviano se debe, también, a que éstos viven alrededor del centro político del país: la ciudad de La Paz. De hecho, La Paz es una especie de enclave mestizo en medio de un amplio territorio indígena. La Paz tiene 1 millón 100 mil habitantes y en la ciudad aledaña de El Alto viven otras 800 mil personas. Como ha explicado Felipe Quispe, en los últimos años las comunidades aymaras se han movilizado en distintas ocasiones en torno a la ciudad de La Paz, desplegando una serie de acciones colectivas como bloqueos de camino y suspensión de entrega de productos agropecuarios a la ciudad; esto ha producido un impacto histórico en la estabilidad del Estado y en la propia representación e ideología de las elites gobernantes del país.

Éste es uno de los movimientos indígenas que existen en Bolivia y, sin duda, es el más importante en términos de construcción discursiva de proyecto social y de proyecto estatal alternativo. Pero también hay en Bolivia otros movimientos indígenas que tienen otras facetas, otros liderazgos y otra trayectoria histórica. Son tres los que quiero distinguir: el movimiento cocalero del Chapare en Cochabamba y de los Yungas en La Paz; el movimiento indígena de las zonas bajas, que explicó brevemente el compañero Félix, y el movimiento indígena de los *ayllus* quechua-hablantes, en la zonas de Potosí y Chuquisaca.

EL MOVIMIENTO COCALERO EN BOLIVIA

En Bolivia hay dos zonas diferenciadas de cultivo de hoja de coca: la zona de cultivo tradicional ubicada en los Yungas de La Paz, que

se extiende en la ladera oriental de los Andes, colindante con el altiplano paceño, y la zona cocalera del Chapare en el departamento de Cochabamba, de reciente formación.

En el caso del movimiento cocalero yungeño, éste es partícipe de una gran parte de las estrategias de acción y representación colectiva indígena aymara. De hecho, los cocaleros de las zonas tradicionales de Yungas son grupos humanos que están ahí desde antes de que existiera la República, y su vinculación con los circuitos de consumo interno de hoja de coca, tanto en Bolivia como en Perú y el norte de Argentina, se puede rastrear hasta varios siglos atrás. Ésta es una zona muy articulada, constituida por comunidades tradicionales, en la cual, si bien la coca ha permitido una vinculación mercantil intensa y de largo aliento con el entorno, las estructuras comunales locales mantienen una gran solidez. La coca es un importante componente de este sistema social y entra en circulación en todos los ciclos rituales, productivos y reproductivos de las comunidades indígenas aymaras.

En contraste con el caso de los Yungas, el movimiento de los productores de hoja de coca del Chapare, en Cochabamba, es de reciente formación. En términos estrictos, se puede decir que el movimiento indígena cocalero del Chapare, cuyo máximo líder es el compañero Evo Morales, no tiene más de treinta años de formación.

La zona del Chapare es una región que se extiende desde los valles intermedios a 2 000-2 500 msnm, hasta la planicie de la Amazonía a 500 metros de altitud. A lo largo de esta zona intermedia se ubica la región del Chapare, que fue anteriormente habitada por pueblos indígenas minoritarios, en buena parte nómadas y que, poco a poco, a lo largo de los últimos treinta años, han sido desplazados hacia las zonas más amazónicas, hacia el norte.

El comienzo del cultivo de hoja de coca en el Chapare se remonta a los años cincuenta, aunque en esa época se llevaba a cabo de manera incipiente. Es hacia finales de la década de los setenta y durante los ochenta que se expanden los cultivos de coca, al llegar a la zona tanto migrantes campesinos e indígenas aymaras y quechuas de las zonas centro y sur del altiplano, principalmente de Oruro, Potosí y Chuquisaca, como obreros y trabajadores despedidos (los llamados "relocalizados" de las minas y fábricas), que encuentran en el Chapare un lugar para asentarse y trabajar.

Así, la región del Chapare va a experimentar una expansión demográfica acelerada en los años ochenta y noventa. En estas dos décadas, marcadas por la crisis económica, el cierre de fuentes de trabajo

en las ciudades y el elevado precio de la hoja de coca, el Chapare se convertirá en una zona de recepción de migrantes de toda las regiones de Bolivia: alrededor de 40 mil familias, compuestas en promedio por cinco miembros, se articularon en torno a la producción, circulación y comercialización de la hoja de coca.

Resulta entonces que la composición interna del movimiento cocalero del Chapare es dual. Por una parte, está constituido por campesinos andinos, y por indígenas aymara y quechua-hablantes; y por otra, por obreros de las minas y las fábricas cerradas a raíz de las reformas estructurales de los años ochenta.

Como movimiento social, el movimiento cocalero emerge en los años ochenta como resistencia a las políticas norteamericanas de lucha antidroga, que posteriormente se convirtieron en políticas estatales bolivianas. La “lucha antidroga” ha consistido en la implementación de acciones de “erradicación de los cultivos de coca”, acompañadas por “procesos de sustitución de cultivos”. Durante los años setenta los productores de hoja de coca no tenían organización visible; ésta se constituye a partir de la agudización de la represión del cultivo de hoja de coca en las llamadas “zonas no tradicionales”, en este caso la región del Chapare. A partir de los ochenta, emerge un amplio y vigoroso movimiento sindical conformado por comunidades de productores de hoja de coca, que a lo largo de los noventa se convierte en el último reducto de la resistencia popular en Bolivia, tras el dismantelamiento y desestructuración del movimiento obrero que condujo a la casi total “muerte” de la Central Obrera Boliviana (COB) como forma de organización de la antigua condición proletaria boliviana.

El movimiento cocalero del Chapare, unificado en sindicatos organizados en torno a la posesión de la tierra y la defensa de la producción de la hoja de coca, tendrá una composición cultural variable, y experimentará hacia finales de los ochenta un interesante proceso de politización. En primer lugar, los cocaleros rescatarán, a su modo, el discurso indianista del movimiento aymara vinculándolo con el cultivo de hoja de coca, reivindicando los circuitos tradicionales y ancestrales de la cultura andina, emprendiendo de manera simultánea procesos de reorganización sindical y política. El sindicalismo cocalero, a su modo, fusiona el fuerte corporativismo de las comunidades andinas del altiplano con la disciplina organizativa propia del movimiento sindical minero, muchos de cuyos miembros migran a la zona del Chapare durante la década de los ochenta, contribuyendo a dotar

al sindicalismo cocalero de la dimensión organizativa y discursiva radical que hizo famoso al sindicalismo del país en América Latina en décadas previas.

Ahora bien, el movimiento cocalero será uno de los primeros en intentar ampliar y leer la acción política en dos dimensiones: la dimensión política asentada en las prácticas tanto sindicales como comunitarias heredadas del mundo andino, principalmente aymara y de la tradición de la lucha minera; y la acción política con la forma moderna de partido político. Se puede decir que el movimiento cocalero, en tanto movimiento social, es el primero que experimenta la posibilidad de construir brazos políticos electorales o, si me lo permiten, “rebalses” electorales del movimiento para participar, también, en el sistema político formal.

La primera experiencia política formal del movimiento cocalero se produce durante las elecciones municipales. En tales contiendas, la articulación partidaria cocalera tendrá un éxito relativo, llegando a administrar varios municipios, especialmente en las zonas del Chapare, así como en las regiones del Valle Alto y el Valle Bajo de Cochabamba, de donde proviene una parte importante de los migrantes. Posteriormente, esta experiencia de vinculación entre movimiento social y partido político será retomada por el movimiento aymara y la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB).

Ahora bien, entre 1988 y 2000, el movimiento cocalero será uno de los pocos puntales de resistencia a la ofensiva global neoliberal que irá desmontando una por una las anteriores estructuras organizativas y de aglutinación popular: el movimiento obrero desaparecerá de la escena política en tanto fuerza vital de la acción colectiva; el movimiento indígena aymara, tras el encarcelamiento de sus principales dirigentes, será cooptado por el Estado, visibilizándose sus versiones más flexibles, llegando a ser integrado temporalmente al discurso estatal. Finalmente, el movimiento magisterial, que tuvo un fuerte protagonismo en los años ochenta, poco a poco declinará debido a políticas estatales que indujeron a la confrontación entre profesores y padres de familia. En ese sentido, en medio del panorama de vaciamiento organizativo de la sociedad o de desarticulación de las redes organizativas más fuertes, el movimiento cocalero del Chapare será durante varios años prácticamente el único foco de resistencia y movilización permanente. De hecho, en los doce años anteriores al 2000, el movimiento cocalero enfrentará los más agudos procesos

de militarización en Bolivia: alrededor de cinco mil miembros de las Fuerzas Armadas, aproximadamente 20% del total, serán concentrados en la región del Chapare, y el movimiento cocalero será objeto de varias masacres y de una prolongada y sistemática campaña de detenciones y asesinatos.

Ahora bien, la prolongación electoral del movimiento social cocalero, iniciada en las elecciones municipales del año 1997, enfrentará un nuevo gran reto al participar en las elecciones nacionales de aquel año, con la sigla —el registro— de un partido llamado Izquierda Unida (IU). El resultado electoral de entonces no será ni despreciable ni muy satisfactorio: la IU obtendrá 3.5% del voto nacional, igualando el máximo de votación obtenida por los movimientos indianistas electorales de los años setenta y ochenta: el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK).

LOS TIEMPOS QUE CORREN

En 2002, el movimiento cocalero, siendo copartícipe de un movimiento social, mucho más general, iniciado primero en Cochabamba en el 2000 con el levantamiento popular y campesino contra la privatización del agua, y ya constituido en términos electorales como Movimiento al Socialismo (MAS), participará en las elecciones nacionales con un éxito sorprendente. En julio de 2002, el líder cocalero Evo Morales, con el partido MAS articulado en torno a los cocaleros, obtendrá 20% de la votación nacional, consiguiendo 36 diputados, entre los cuales doce son indígenas, postulados desde las comunidades a través de Cabildos —reuniones tradicionales.

En las elecciones de 2002, sumando la votación de los dos líderes indígenas, el señor Evo Morales y el señor Felipe Quispe, se alcanzó 27% del electorado nacional; es decir, seis puntos más que el partido ganador, el tradicional Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) que emprendió las reformas estructurales en Bolivia en 1985, y que obtuvo 21 por ciento.

Así, el movimiento cocalero, en tanto movimiento social y como organización partidaria con registro, es uno de los movimientos sociales importantes en el país, y el hecho de que su líder principal, Evo Morales, haya obtenido este resultado electoral lo ha convertido en la segunda fuerza en el Parlamento y en la primera fuerza de la oposición. Resulta, entonces, que lo que ahora tenemos en el escenario

político son movimientos sociales regionales, aymara en el altiplano y cocalero en el Chapare, entre otros, que tienen sus propios representantes parlamentarios, de alguna manera vinculados con las discusiones y las necesidades del movimiento social.

Un tercer movimiento social importante a ser tomado en cuenta es el movimiento indígena de las zonas bajas en la región oriental del país. En términos estrictos, como ya describió Félix Patzi, hablamos de entre 42 y 44 identidades culturales y comunidades lingüísticas que no abarcan a más de 200 mil personas en total y que están dispersas en un territorio que ocupa casi la mitad del país, extendiéndose hacia los departamentos de Beni, Pando y la parte amazónica del vasto departamento de Santa Cruz.

A diferencia del movimiento indígena de la zona del Chapare, de los Yungas y del altiplano aymara, el movimiento indígena de las zonas bajas ha desplegado por lo general políticas que comprenden pactos con el Estado. En contraste con los aymaras, que permanentemente llevan a cabo una combinación de políticas de diálogo y prácticas de movilización y confrontación, los indígenas de las zonas bajas han implementado más bien políticas de vinculación con el poder, de articulación con el Estado, de pacto, transacción y cabildeo parlamentario, que sin duda les han redituado ciertos logros, como el reconocimiento de sus territorios como Tierras Comunitarias de Origen.

Cabe destacar que la emergencia del movimiento indígena de las zonas bajas ha sido también promovido por las recientes políticas de ocupación y expropiación de zonas de bosque tropical, por la disputa por el control de las aguas y las maderas, así como por la ocupación de amplias zonas agrícolas en la región oriental del país. Estos procesos de expropiación han permitido un resurgimiento acelerado del movimiento indígena del Oriente, pese a que aún ahora se encuentra dividido en dos grandes bloques que mantienen una cierta identidad compacta en términos de sus estrategias frente al Estado.

LA SITUACIÓN ACTUAL DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EN BOLIVIA

A partir del año 2000 se ha producido en Bolivia un resurgimiento del movimiento social, particularmente el indígena. Tras el derumbe del movimiento obrero en los años ochenta, los indígenas, tanto aymaras como cocaleros, son los sectores sociales que tienen mayor fuerza de movilización y de presión, así como mayor capaci-

dad para paralizar al país. Además, los líderes principales de la lucha política parlamentaria son, a partir de 2002, dos indígenas: Evo Morales y Felipe Quispe, en contraste con lo que sucedió en experiencias anteriores de actividad parlamentaria de una antigua izquierda conformada, administrada y controlada por los hijos pobres de las elites aristocráticas del país. El protagonismo de los indios bolivianos en el movimiento social y en la actividad parlamentaria, es actualmente ejercido de manera directa.

Por si ello fuera poco, los principales discursos contestatarios que existen actualmente emergen frente y contra el modelo neoliberal con fuerte contenido indígena. De hecho, son los movimientos sociales indígenas quienes han visibilizado una serie de reivindicaciones, de carencias y de falacias de la estructura social, y son los propios líderes sociales, a partir de una intelectualidad formada en los últimos veinte años en la universidad pública, quienes están construyendo discursos más sistemáticos y propositivos de transformación social en Bolivia.

Este protagonismo de los movimientos sociales indígenas se da en tres dimensiones: como fuerza de movilización, como construcción de instituciones y como consolidación de creencias, ha generado lo que en términos de las ciencias políticas podemos denominar una crisis estatal. Hoy en día, Bolivia está atravesando una crisis de Estado que ha sido producto básicamente de dos cosas: de los límites financieros del modelo neoliberal, en primer lugar, pero sobre todo, de la existencia de fuertes y vigorosos movimientos sociales regionales que tienen una amplia capacidad de paralización del país, que generan discursos alternativos y construyen tendencialmente sistemas institucionales alternativos a los existentes. Actualmente, en Bolivia hay varias regiones donde el Estado va perdiendo autoridad y presencia frente al avance de los sindicatos, los *ayllus* y los sistemas auto-organizativos indígenas.

En el altiplano aymara y en el Chapare, las comunidades agrarias y las federaciones sindicales van sustituyendo literalmente al Estado, tanto en las funciones regulativas y coercitivas como en las funciones de administración del bien público. Bolivia está atravesando una crisis estatal, y esta crisis estatal tendrá que ser resuelta más pronto que tarde. No hay sociedad que aguante indefinidamente vivir en la incertidumbre. Lo interesante de este caso es que quienes pueden darle una salida democrática a la crisis estatal son los movimientos indígenas.

Es cierto que toda crisis estatal puede ser resuelta autoritariamente y, de hecho, las elites gubernamentales bolivianas están empujando hacia una salida autoritaria. Pero en esta ocasión hay también fuerzas sociales, hay movimientos sociales, hay conjuntos articulados de discursos y creencias que pueden potenciar una salida democrática indígena a la crisis estatal.

Sin embargo, y con esto quiero concluir, es importante destacar al menos dos debilidades del movimiento indígena boliviano: su carácter regional y la dificultad de unificación de fuerzas más allá de lo alcanzado, sobre todo por diferencias de competencia y liderazgo entre los dirigentes. La posibilidad de que los movimientos indígenas se constituyan en alternativa de poder en Bolivia, pasa sin duda por un proceso de unificación interna de sus fuerzas, de sus liderazgos y de sus discursos; aunque también está claro que no toda Bolivia es indígena, por lo que un triunfo del movimiento indígena, en términos de una propuesta de transformación del Estado y de la economía, pasa por afilar su capacidad de articular alternativas teóricas, por tener un proyecto que vincule y seduzca a otros sectores populares-urbanos, a sectores medios que, no siendo indígenas, bien podrían ser articulados en un proyecto hegemónico de liderazgo indígena. Finalmente, es importante destacar que un proyecto indígena de país, en lo político y en lo económico, no puede limitarse simplemente a proponer la administración de un modelo republicano, neoliberal acotado y sin indicios de superación a largo plazo. Un modelo alternativo de economía y de política es uno de los grandes retos del movimiento indígena boliviano y también, quizá, del movimiento indígena en toda América Latina.

LA ORGANIZACIÓN DE LAS MUJERES COCALERAS EN EL CHAPARE*

*Leonida Zurita***

En el Chapare, la zona del trópico de Cochabamba donde vivimos, hay militarización desde el año 1997, como parte de las acciones de lucha contra las drogas. En nuestra zona, que está conformada por más de 45 mil familias agrupadas en las seis Federaciones de Mujeres del Trópico de Cochabamba, peleamos por la coca, nuestra lucha es por la hoja sagrada, porque es parte de nuestra cultura. Como mujeres nos hemos organizado, esta organización es producto de la injusticia de los gobiernos de turno, día tras día hemos sufrido atropellos, maltratos físicos, algunas de nuestras hermanas han sufrido violación sexual.

Los gobiernos nos dicen que somos narcotraficantes por cultivar hoja de coca. Y es cierto que nosotros la cultivamos. Yo nací en la misma zona del Chapare, en Río Tunari, a trece kilómetros de Chipiriri, mi mamá mascaba coca y ahora yo la masco, sin llegar a drogarme; como aquí ustedes consumen el café, nosotros allá consumimos la coca, con su cerveza y su cigarro. La coca, en su estado natural, es como cualquier planta que ven en sus jardines. La coca es como cualquier planta medicinal natural que nosotros usamos, la llevamos inclusive para pedir la mano de la novia.

Nuestra coca tiene 19 alcaloides, con ella se hace toda clase de medicina, hemos propuesto usos alternativos para la coca, pero el gobierno no nos ha ayudado: se puede hacer chicle, dentífricos, jabones,

* Presentado en la Jornada Latinoamericana Bolivia-Perú-México, el 4 de diciembre de 2003.

** Dirigente campesina quechua, secretaria ejecutiva de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa, hasta el 20 de noviembre de 2003, y presidenta de las seis Federaciones de Mujeres del Trópico de Cochabamba.

champú, vino, galletas de coca. Nosotros no decidimos que el uso de la coca sea para el narcotráfico, nosotros no tenemos la culpa, los bolivianos no tenemos los químicos para elaborar la cocaína, nos los envían ellos, la oferta y la demanda viene de Estados Unidos.

Las mujeres y hombres cocaleros somos migrantes que venimos de diferentes departamentos del país. Antes éramos campesinos o mineros, pero se cerraron las minas, se agotó la tierra, y vamos a las zonas donde sea posible la sobrevivencia. Creemos que defender la coca es defender la tierra madre, defender la tierra madre que nos da vida es defender la coca. Una cabeza de plátano que tiene más de cien plátanos cuesta dos, tres bolivianos, la coca es el único cultivo que nos puede dar el dinero necesario para la educación, la ropa, los víveres de la semana y nuestra salud, porque tenemos que pagar si queremos sanar de cualquier enfermedad, y por eso nosotras, como mujeres, hombres y mujeres luchamos juntos contra el modelo neoliberal.

No solamente cultivamos coca, sino también la yuca, el plátano, el arroz, el maíz, los manís y otros productos, como la piña, para el consumo de la familia. Sin embargo, hoy en día los militares ya no erradican sólo la coca, sino también nuestros piñales, arrozales, yucales, los mismos productos alternativos que nos han ofrecido, como los árboles de mara, de cedro. Esto de las alternativas también es un engaño de quienes apoyan la erradicación de la coca.

EL DESARROLLO ALTERNATIVO

Para nosotros, el “desarrollo alternativo”¹ ha sido un fracaso rotundo, nos han hecho cambiar la coca por otros productos que son la piña, el maracuyá, el palmito —que lo conocen como pan tropical—, la pimienta y después los plátanos. Antes había una recompensa: erradicar una hectárea de coca por dos mil dólares, y esa plata era para invertir y comprar las semillas o las plantas que nos ofrecían; lamentablemente, no tenemos mercado donde comercializar los productos alternati-

¹ Los programas de erradicación de cultivos de hoja de coca pretenden que los campesinos sustituyan los cultivos de hoja de coca por otros cultivos comerciales propicios para la zona tropical: café y frutales, cuyos precios en el mercado están muy por debajo de los de la hoja de coca. Hay presupuesto asignado para tal sustitución, a lo que se denomina “Desarrollo alternativo”.

vos, ni buenos precios, llevamos las piñas desde Cochabamba hasta Santa Cruz para venderlas, y pagan un boliviano por ocho o diez piñas,² y en el camino la piña se echa a perder.

Si bien es cierto que con el famoso desarrollo alternativo ha llegado mucho dinero a Bolivia, no llega a nosotros, sino a los funcionarios del gobierno, para que tengan buenos sueldos, buenos carros. A nosotros nos llegan las balas, los gases, las ametralladoras, para nosotros la alternativa son los muertos y los heridos.

Para nosotros, la erradicación según la ley 1008, está violando la Constitución Política del Estado y la soberanía boliviana. Al cuartel van los hijos de los pobres campesinos, pero nunca van al cuartel los hijos de los ricos. Un ejército que lucha por la patria debe defender la soberanía de nuestro país, defender los derechos del pueblo boliviano; sin embargo, esto no es así. Los soldados van al cuartel, toman el machete o la picota y aprenden a erradicar la coca, pero no aprenden a tomar el arma para defender los linderos de nuestro país.

LA MILITARIZACIÓN DEL CHAPARE

Desde 1997 llegó la militarización al Chapare. Con el pretexto de la lucha contra las drogas, el gobierno inició una campaña de erradicación de cultivos de hoja de coca, con una meta: “coca cero en 2002”. Sin embargo, mientras vivamos y estemos en esa zona, nunca se va a perder la coca, a no ser que surja un volcán que pierda el Chapare, o que haya una fumigación que mate a los animales, porque el lagarto, las palomas, todos esos bichos comen la semilla de la coca.

Las autoridades no respetan a las mujeres cocaleras, cualquier mujer que tenga más de cien dólares es calificada como narcotraficante, cualquiera que tenga una bicicleta de montaña, un minicomponente, o unas joyas que cuesten más de cien dólares es acusada de narcotraficante. La injusticia, la violencia y la violación a nuestros derechos humanos nos han obligado a las mujeres a organizarnos. Por eso las mujeres de las zonas del trópico, desde 1994 nos hemos organizado como mujeres del campo en la defensa de la coca, en defensa de la tierra. Defendemos la tierra madre que nos da vida a los pobres; una madre tierra que nos obligan a dejar y a migrar, como pasó con los

² Un dólar por seis bolivianos.

decretos como el 21 060 que obligaron a las hermanas *palliris*³ y a los hermanos mineros a migrar.

Antes de 1994, las mujeres habíamos sido únicamente la “vinculación femenina” del sindicato de varones, y cuando venían las fiestas patrias nos encargábamos de cocinar para la comunidad, o cuando venía el dirigente, de hacer la comida, barrer o limpiar las salas de reuniones; para eso era la “vinculación femenina”. Sin embargo, hoy en día nos hemos organizado ya en todos los niveles, en las comunidades, en la central, en la Federación y hasta en las seis federaciones. Gracias a la injusticia que día tras día sufrimos, nos hemos organizado y hoy somos la organización más fuerte de mujeres en Bolivia. En Bolivia hay feministas, pero estas señoras no tienen bases, me parece que no quieren que los hombres las humillen, no entiendo muy bien como sindicalista que las feministas estén en contra de los hombres. Nosotros, los hombres, las mujeres y nuestros hijos, estamos por una causa muy importante, que es defender nuestra tierra madre, la que nos da vida, porque también las mujeres damos vida y por eso tenemos que defender la tierra, y también la coca que nos da vida.

Como mujeres nos hemos organizado en lo que en la comunidad llamamos los sindicatos, la central, las federaciones y las seis federaciones. Para nosotras es muy importante la organización sindical, porque como mujeres es la mejor escuela para los aymaras-quechuas, ahí podemos decidir, capacitarnos, hacer seminarios. En las escuelas y los colegios nunca hemos aprendido que las leyes están en contra de nosotros, sólo enseñan las historias sobre quiénes amaban la libertad, pero en la organización sindical hemos aprendido que hay leyes contra nosotros y por eso es importante la organización sindical, es la escuela para los pobres. Muchas mujeres y hombres que han migrado desde diferentes departamentos de nuestro país, no sabían leer ni escribir y hoy podemos aprender entre nosotras mismas, enseñándonos lo que está pasando y lo que viene después.

Como mujeres participamos en lo político, ahí hemos aprendido con las masacres, con los muertos, con los heridos que tenemos. Por eso las mujeres en la zona del trópico también hemos avanzado en lo político. Hemos podido tomar los gobiernos municipales, son elegidos nuestros dirigentes y cada alcaldía administra las organizaciones que les corresponde. Hemos avanzado en las zonas del Chapare con 50% de la participación de las mujeres en las alcaldías y tenemos

³ Pепенadoras de mineral en los relaves de las minas.

mujeres concejales, y también presidentas del Concejo. En nuestro 10º Congreso, en noviembre de 2003, hemos planteado que en las elecciones locales de 2004 las mujeres debemos abarcar a nivel nacional, no solamente aquí en el Chapare. Si sabemos elegir, también podemos ser elegidas, no importa que sea como corregidoras, oficiales mayor, alcaldesas, concejales, subalcaldesas, creemos que las mujeres hemos podido organizar, fortalecer y trabajar en lo político, y tenemos muchas mujeres, como la ex ejecutiva Isabel Ortega, que ahora es diputada. También hemos podido participar en muchos encuentros y seminarios, pero con conciencia, porque es muy importante.

En las movilizaciones, las mujeres tenemos que ir por delante, yo recuerdo que en 1988, cuando se estaba aprobando la ley 1008,⁴ perdimos a dos o tres compañeras en una masacre de 18 o 19 compañeras y compañeros que murieron porque nos resistimos a que se aprobara dicha ley, que solamente tiene un artículo que dice: se reconoce productor legal de coca a los productores de las zonas A, que es La Paz, y en la zona B, que es Cochabamba (que es mi zona), pero en realidad nunca nos han reconocido. Muchas veces les hemos preguntado: ¿cuánta coca se va a producir legalmente? Nuestra propuesta es media hectárea.

Cuando no había participación de las mujeres, los hombres eran atropellados, golpeados, algunas veces han sido arrastrados. Por ejemplo, al compañero Evo Morales le amarraron las manos y lo arrastraron con la camioneta, casi muere. Entonces vemos que los hombres derraman sangre y las mujeres, al dar a luz, derramamos sangre, por esas cuestiones hoy en día las mujeres vamos por delante, siempre las mujeres adelante. Por ejemplo, en la guerra del agua en Cochabamba (donde hubo un decreto que hemos anulado rompiendo el estado de sitio impuesto por el gobierno), las mujeres estuvieron en el campo de batalla. Cuando los militares lanzan los gases, las mujeres tenemos que preparar las antorchas y apagar los gases, o algunos de los hermanos agarran los gases y los avientan de vuelta. Donde sea, siempre las mujeres van por delante y así los policías no nos pe-

⁴ Ley 1008: Cuerpo legal-penal altamente represivo que no solamente tipifica los delitos conexos con el narcotráfico, sino que establece áreas ilegales de cultivo de coca, como el Chapare; de tal manera que sembrar coca en esas zonas se convierte en delito. De ahí la pelea permanente a la que se refiere Leonida Zurita.

gan como a los hombres, nos pegan con cariño, nos pegan con calma. Recuerdo que en la Guerra de la coca, que fue en enero del año 2002, también estuvimos las mujeres delante, porque si nos quedábamos atrás les pegaban más duro a los hombres, entonces es una estrategia que hemos encontrado, las mujeres por delante aunque vengan los gases, los balines.

Por otro lado, parece que como dirigentes es delito hablar con la verdad, es delito defender los derechos humanos, es delito defender los derechos de los pobres, hasta nos encarcelan. Después de la Guerra de la coca armaron el decreto con el que estaban cerrando nuestros mercados de coca. Nosotros tenemos 17 mercados legales de coca, reconocidos por el gobierno, y uno en Sacaba, Cochabamba, pero los gobernantes sacaron el decreto para cerrar los mercados con militares, entonces la gente se ha movilizado para reunir a los hombres y mujeres en Cochabamba, para presionar para que abran los mercados. Los dirigentes de la central les decíamos a las autoridades de la Dirección General de la Coca,⁵ que solamente queremos vender, que abran los mercados para vender la coca que traemos, que somos comerciantes de coca no autorizados. Nos piden: “esperen diez o veinte minutos” y cuando abrimos la puerta estaban pidiendo refuerzos a los militares. Han querido matar a dos compañeros, pero al disparar se han disparado entre ellos y han muerto cuatro militares.

Todo Cochabamba se movilizó como en la Guerra del agua en apoyo a los cocaleros. Desde Cochabamba nos trasladamos a nuestra Federación (son 17 km) y a las cinco de la tarde hubo una intervención brutal del ejército y nos detuvieron. Recibimos la solidaridad de diferentes instituciones; cuando salimos a comprar víveres al mercado para la olla común, vemos que todo está cerrado y ni la prensa ha podido ingresar, y como yo soy conocida me llevaron a la PTJ.⁶ Pensé que me iban a llevar donde estaban los militares. Me reconocieron y decían “ella es hermana del Evo”, decían que yo organizaba a las mujeres para que les peguen, que he matado militares. Si lo hiciera, con qué gusto, que me pregunten y les contesto, pero si no lo he hecho.

Tenían una lista de sesenta dirigentes, concejales, alcaldes, a los que acusaban de agredir a los militares, entre ellos cinco mujeres. Para nosotros, los pobres, siempre es la injusticia, la cárcel, las citaciones.

⁵ La instancia gubernamental encargada del control y la comercialización de la producción legal de hoja de coca.

⁶ Policía Técnica Judicial.

El sábado 19 de enero de 2002 nos detienen y el domingo hacen una audiencia totalmente irregular, por la noche mandan a las mujeres a la cárcel de mujeres de San Sebastián de Cochabamba y a los hombres a la cárcel de El Abra, después expulsan a nuestro diputado de la zona del Chapare (Evo Morales) por decir la verdad, por defender los derechos humanos. Muchos dirigentes, como yo por ejemplo, estamos en procesos judiciales, entre seis varones ejecutivos y mi persona tenemos que pagar 550 mil dólares, yo ni siquiera estuve ahí.⁷

Y no solamente eso, los policías y militares nos roban nuestra pequeña radio (radiodifusora) que hemos comprado con las aportaciones de todos para poder comunicarnos e informarnos en la zona de Chapare qué está pasando. Ellos, en su discurso, cambiaron de enemigo: dejaron al comunismo por el terrorismo, por eso ahora la gente que nos organizamos somos amenazados y encarcelados, muchos dirigentes fueron acusados de terroristas y están en la cárcel. Nos reprimen y nos roban, pero esas injusticias son para nosotros una escuela más, aprendemos más experiencias.

Nuestros hijos están muy traumatizados debido a que no reciben una educación adecuada, la educación en el Chapare no es libre como en las ciudades, ya que tienen que caminar de tres a cinco kilómetros de la casa a la escuela, y cuando el camino está militarizado les revisan sus mochilas y les preguntan si llevan dinamita, si están llevando balas, quién es el dirigente y quiénes son sus papás. Las maestras también son víctimas, son golpeadas, pateadas, expulsadas de sus habitaciones donde descansan. Los militares y los policías hacen sus campamentos en las escuelas. El pasado 22 o 23 de noviembre, después de erradicar la coca, de expulsar a los compañeros y compañeras, empezaron a quemar nuestras casas, hasta este momento hay más de veinte casas quemadas.

LA GUERRA DEL GAS

Como mujeres también hemos podido participar en la Guerra del gas. Entonces nuestra instrucción a nivel nacional, era que cada mujer

⁷ “Gracias a la guerra de octubre de 2003 (la del gas), han bajado un poco la presión y hemos podido ganar en la defensa del proceso, porque supuestamente en el mes de octubre tenía que estar la sentencia, no sé a cuántos años de cárcel nos condenarían, porque yo no tengo dinero y tampoco gano un sueldo para pagar los 550 mil dólares.” (Este proceso fue el que impidió a Leonida viajar en mayo.)

debe pasar en sus departamentos a comandar o hacer las marchas con nuestros compañeros. No somos feministas, hombres y mujeres luchamos por una sola causa, la tierra y nuestra coca, defender nosotras mismas la vida. La decisión, la discusión es la misma, hacemos nuestros [congresos] *ampliados* y vienen los hombres y vamos las mujeres a tomar las decisiones en igualdad de genero, inclusive en lo político ya 50% de mujeres serán candidatas al nivel municipal, no como algunos partidos que han aprobado 30%. Pero como nosotras, tal vez por la violencia que tantos muertos hemos tenido, por eso hemos podido lograr diputadas como la Larisa Romano, que después de ser ejecutiva de la Federación de Mujeres Campesinas de Bolivia-Bartolina Sisa fue candidata por el Movimiento al Socialismo (MAS), que es el instrumento político del movimiento cocalero.

Tratamos de fortalecer al partido desde las bases, que el jefe no elija a los candidatos, sino las bases, que la circunscripción, la comunidad elija a su candidato. Los partidos que tuvimos antes elegían desde arriba de la comunidad y claro, sin saber votábamos por ese candidato que al ganar ya nunca más nos visitaba. Todavía hay 103 diputados por el modelo neoliberal, que sirven a los partidos y no a su pueblo. Y en el Parlamento aplastan nuestras propuestas y nuestras demandas, entonces tenemos que reforzar nuestras demandas por fuera, con marchas y bloqueos, por eso decimos ahora: de la propuesta a la protesta. Junto con nosotros participan los diputados, los alcaldes, porque no somos todavía mayoría en el Parlamento.

Día tras día hombres y mujeres somos agredidos, reprimidos; en la Guerra del gas, en septiembre y octubre, nos matan a balas y tanques de guerra. Los paramilitares se han llevado a Chile a nuestros hermanos y hermanas, ha sido muy dura la represión. No planteamos al inicio que se vaya Goni de Bolivia, nuestra demanda era que no se venda el gas por Chile, ni por Perú. No tenemos nada contra los hermanos del Perú o de Chile, el problema es que nos han engañado muchísimo, nosotros compramos en Bolivia el gas casi a ocho dólares y se quiere vender afuera por la tercera parte que nosotros pagamos. Se está vendiendo regalado, por Chile o por Perú, el destino del gas era Estados Unidos y a precio de regalo.

Por eso, el 19 de septiembre hubo una movilización muy grande en todos los departamentos, más de medio millón se ha movilizadido exigiendo que no se venda el gas, pero día tras día el gobierno, astutamente, seguía acribillando a la población. El 12 de octubre ha sido el día más fuerte, treinta compañeros mueren entonces, la gente

comienza a pedir la cabeza de Sánchez de Lozada, ¡fuera Goni! era la consigna, ya no pudieron decir más del gas. ¿Quién es el Goni? Es el sirviente del modelo neoliberal, el sirviente de Estados Unidos, quien gobernaba era la embajada norteamericana, quien decidió la Guerra contra la coca, la Guerra de las drogas, fue Estados Unidos.

Nosotros, en Bolivia, ya no somos dueños de nuestros recursos minerales, las trasnacionales se han adueñado de ellos: en la ley de hidrocarburos se dio 82% de los ingresos a las trasnacionales y sólo 18% se queda para Bolivia. Por eso ha sido la pelea, para defender nuestros recursos naturales, lo poco que nos queda, la mina, el oro, la plata, nos siguen robando. Sabemos que Goni tiene dos minas en Bolivia, y las minas las siguen saqueando, creemos que el gas es el único recurso natural que nos queda, y la coca para sobrevivir. Por eso pensamos que el gas debe ser para los bolivianos y no para las trasnacionales que nos están saqueando, es cierto que venía para México y para Estados Unidos, pero lo más triste es que va a venir por Chile, allí hay una tranca porque los chilenos nos han robado el mar. Quisimos hacer anular la ley de hidrocarburos, el que la firmó se escapó, esos decretos se hicieron sin consultar al pueblo boliviano, sin consultar a las comunidades, y por eso la gente se ha molestado muchísimo; además, no solamente es el gas, hay también petróleo en la zona.

Las empresas trasnacionales que vienen al Chapare vienen a localizar yacimientos petroleros, nos quieren quitar nuestras tierras para explorar y para explotar, y para saquear nuestro gas y nuestro petróleo y lo poco que tenemos. La militarización es para defender a las trasnacionales que vienen a invertir su dinero a nuestro país, y por eso está la embajada norteamericana, está el ejército, está la policía y por esto se tenían que hacer cuarteles; eso es lo que atrae a los americanos, muchísima plata, porque hay mucho petróleo.

Hemos esperado pacientemente que el nuevo presidente Mesa nombre su gabinete, que nombre los ministerios, hemos solicitado diálogos. Sin embargo, vemos la actitud que está llevando Mesa frente al tema del Chapare, que es igual que la de Goni; pensamos que Mesa pararía la erradicación de la coca, que por lo menos iba a desmilitarizar nuestra zona, pero mantienen los efectivos, inclusive ya los gringos están comandando a nuestros ejércitos bolivianos, como si no tuvieran la capacidad de comandar a sus ejércitos, a sus cuarteles.

Tendremos que seguir resistiendo la erradicación de la coca. Como mujeres no podemos permitir que sigan erradicando y que si-

gan mintiendo con la erradicación a todos los bolivianos y a las organizaciones internacionales que cooperan económicamente con los programas de erradicación. Porque aunque en un lugar ya no haya coca que erradicar, ellos afirman que la hay, para justificar que siguen erradicando y para seguir recibiendo el dinero de los programas alternativos. Y es fácil engañar, pues si no la cortas de raíz, la coca vuelve a brotar.

ECUADOR

UNA MIRADA SOBRE EL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO*

*Eulalia Flor Recalde***

Este trabajo partirá de ciertas consideraciones generales sobre el Ecuador y, a la luz de algunas cifras, ubicará dentro de la sociedad ecuatoriana las formas de exclusión de la que han sido objeto las/los indígenas, el contexto en el que se ha producido el fortalecimiento del movimiento indígena, la función que éste ha tenido dentro del Estado y, sobre todo, señalará sus logros en el plano local y algunos retos a futuro.

Considero que con estos elementos se puede comprender de mejor forma la alianza del movimiento indígena con el actual presidente Lucio Gutiérrez y lo que ha sucedido en el transcurso de este año; temas que serán abordados en las ponencias siguientes.

Aspiro, de este modo, aportar otra mirada a un tema complejo, por las implicaciones que va adquiriendo en un pequeño y diverso país que intenta, a su manera, contribuir en esta lucha continental contra el modelo neoliberal.

CONSIDERACIONES GENERALES

Ecuador es un país ubicado en América del Sur, entre Colombia y Perú, con una población aproximada de doce millones y medio de habitantes donde, con un esquema de dolarización impuesto hace tres años, se han agudizado los niveles de pobreza, afectando a 69% de la población nacional.

* Documento presentado en Jornada Latinoamericana Ecuador-México, Movimiento indígena, resistencia y proyecto alternativo, México, UAM-Xochimilco, 1 de octubre de 2003.

** Socióloga ecuatoriana. Profesora-investigadora de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

Es uno de los países más inequitativos de la región, con una tendencia que se ha ido incrementando. Así, en 1995, 10% de la población más rica percibía 41.2% del ingreso y 10% de la población más pobre apenas 1%; en 1998, 10% de la población más rica incrementó su participación en el ingreso total a 42.5%, en tanto que 10% de la población más pobre la redujo a 0.6% (Borja Cornejo, 2000).

Pese al reconocimiento oficial de que el Ecuador es una sociedad pluricultural y multiétnica, las estadísticas nacionales no siempre han contribuido a reflejar esta situación. Hasta el año 2000 no existían fuentes estadísticas para identificar de manera directa a los pueblos indígenas y negros que conservan su cultura, su lengua, su organización, y constituyen una parte fundamental de la población ecuatoriana.

Si consideramos como los principales distintivos étnicos el sentido de identidad, la lengua, la historia o ancestro, la religión y la vestimenta, comprobamos que el idioma ha sido la única característica considerada en los Censos de población de 1950 y 1990 y las Encuestas de condiciones de vida de la década de los años noventa.

Aunque las diferencias culturales pueden coincidir con ciertas características raciales, como en el caso de los grupos negros, la definición de estos grupos es aún compleja y difícil. Por primera vez, en el año 2000, una encuesta nacional incluyó varias dimensiones para identificar a las personas según criterios culturales y raciales, basándose en tres aspectos: las lenguas habladas por las/los entrevistados, la lengua que hablan o hablaban los padres de las personas entrevistadas y la autodesignación mediante la pregunta: “¿Usted se considera: negro, blanco, indio, mulato o mestizo?” Pese a las limitaciones que puedan existir, éste fue el primer intento nacional para aproximarse a la diversidad de la población ecuatoriana.

Entre los principales resultados que arrojó esta encuesta, lo que más llamó la atención fue que apenas seis de cada cien ecuatoriano/as, es decir 6% de la población encuestada, se identificó como “indígena”,¹ mientras que cerca de tres cuartas partes de los mayores de quince años (72%) consideraron apropiada la designación de “mestizo”. Esta proporción se mantuvo similar en las ciudades y el campo.

Geográficamente, las poblaciones indígenas y negras se encuentran en las provincias de la sierra y en el área rural, zonas que coinci-

¹ El Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País habla de que la población indígena representa aproximadamente entre 35 y 40% del conjunto del país.

dentamente son las más pobres del país. Entonces vemos que existe una correspondencia entre ser indio y ser pobre. Esta percepción también aparece en los resultados de las encuestas; así, una cuarta parte (24%) de quienes pertenecían al quinto de hogares más ricos se identificó como “blanco”, en comparación con la décima parte (11%) de los integrantes del quinto más pobre de hogares. Entre la población de menores recursos, 10% se autoidentificó como “indígena”, cinco veces más que entre la población de mayores ingresos.

El porcentaje de ecuatoriano/as que pertenece a hogares con uno o más miembros que habla una lengua indígena, o que se autodescribe como indígena que vivía en condiciones de pobreza de ingreso, representaba, hasta el año 2000, 73% del total de la población.

Aun reconociendo las limitaciones de ciertas cifras, que más bien destacan los aspectos raciales o sociales, y dado el sesgo subjetivo de la autoidentificación, además de la omisión de aspectos de identidad cultural, lo importante de esta información fue la posibilidad de describir algunos aspectos de las condiciones de vida de grupos tradicionalmente excluidos de la población ecuatoriana, incluso estadísticamente.

FORMAS DE EXCLUSIÓN

Pero ésta no es la única forma de exclusión de la que son y han sido tradicionalmente objeto los grupos indígenas; son otras las más fuertes y las que afectan directa y cotidianamente a las propias condiciones de producción y reproducción. Por ejemplo, si analizamos los servicios que el Estado ofrece a la sociedad ecuatoriana, vemos que éstos se han caracterizado por ser excluyentes e inequitativos, lo que ha ido generando, sobre todo entre los grupos indígenas, diversas formas de exclusión que podríamos sintetizar en cuatro puntos:

1. *Exclusión económica.* Esta suerte de exclusión, que es una de las más evidentes aunque no siempre la más importante, se resume en la incapacidad de los grupos indígenas de pagar por los servicios, a muchos de los cuales deberían acceder gratuitamente. Con ingresos que escasamente cubren la canasta básica, no se puede pensar que los grupos indígenas y negros se encuentren en posibilidad de disponer de servicios de calidad o de mejores niveles de vida.

En educación, por ejemplo, la tendencia a ampliar el acceso a la educación favoreció predominantemente a los grupos medios y altos de la población, y básicamente urbanos. Las brechas entre los ecuatorianos pobres, entre quienes residen en el campo y quienes son de origen indígena son marcadas, en particular en los niveles educativos secundario y superior: en las ciudades existen ocho veces más personas con instrucción universitaria que en las áreas rurales, y dos veces menos jóvenes indígenas están matriculados en la secundaria en comparación con los muchachos y muchachas no indígenas.

2. *Exclusión geográfica.* Puesto que buena parte de los sectores pobres del país vive en el campo y en sitios de difícil acceso, es evidente que las distancias, la falta de caminos en buen estado, constituye una dificultad real que afecta su integración, lo cual, en la práctica, es otra forma de discriminación. Como ejemplo, en 1995, la distancia promedio en minutos que debía recorrer una persona para llegar a un establecimiento de salud, en las ciudades era, en el mejor de los casos, de 26, mientras en el campo era de 61. En otras palabras, las personas del campo deben recorrer más de una hora para llegar a un establecimiento de salud, es decir, más del doble de lo que necesitarían si vivieran en las ciudades.
3. *Exclusión en el tipo de atención.* Si bien las coberturas en el ámbito de la salud, la educación y el saneamiento han ido en aumento en los últimos treinta años, la atención en cantidad y calidad no es suficiente todavía para responder a las necesidades apremiantes de la población marginal. Por ejemplo, el número promedio de controles de embarazo en el campo llega sólo a cuatro, comparado con seis en las ciudades; 19 de cada 100 embarazos en el campo no reciben control médico alguno y 18% de los partos ocurre sin asistencia capacitada. En lo relativo a la educación, si bien la mayoría de los planteles de primaria está en el área rural, dentro de ellos un gran porcentaje son unidocentes y existe un alta proporción de profesores sin título académico.
4. *Exclusión cultural.* Ésta es la más fuerte y la más difícil, puesto que no se manifiesta abiertamente, sino en actitudes de maltrato y racismo; estamos hablando de dos cosmovisiones diversas. Por ejemplo, es en el tema de la salud donde más que en cualquier otro se hace visible esta exclusión, pues el trato está

mediado por concepciones no siempre coincidentes sobre la vida, la muerte, lo individual, lo colectivo, la salud, la enfermedad. En otras palabras, está mediado por “concepciones” y “prácticas” (complementarias a esas concepciones) diversas.

Por otra parte, la formación de los profesionales en salud y de los educadores se enmarca en un pensamiento occidental, “racional”, que en la práctica genera incomunicación para atender de forma adecuada a grupos que tienen lógicas y prácticas de vida diversas. Además, en el caso de la población indígena, ningún servicio de salud es ofrecido en forma bilingüe (quechua-español), razón por la cual se presenta un fenómeno de imposición de una forma lingüística y de patrones culturales correspondientes a una cultura dominante, que han reforzado la exclusión de este sector de la población, al tiempo que le han obligado a integrarse a formas de atención de salud “ilegítimas”, tal como sucede con el parto, los sistemas de nutrición, el forzamiento a la aceptación de formas de internamiento que son el correlato de un sistema de medicina curativa occidental dominante, dentro del esquema impuesto por el Estado.

Visto el contexto en el que viven las/los indígenas, pasaremos a realizar un recuento rápido de la historia del movimiento y como éste ha ido incidiendo dentro del Estado ecuatoriano.

EL MOVIMIENTO INDÍGENA Y SU INCIDENCIA EN EL ESTADO

Si bien las luchas del movimiento indígena datan de muchos años atrás, es a comienzos de los años ochenta que se conforma el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conacnie) que se convirtió en 1986 en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), como instancia orgánica y representativa de los pueblos indígenas. Posteriormente, para su representación política, se formó en 1996 el Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País.

A partir de las dos últimas décadas, el movimiento indígena ha ido tomando mayor preponderancia en el escenario nacional. En los años noventa pasó de las reivindicaciones puntuales a la lucha por alcanzar el reconocimiento de una ciudadanía construida desde las diversidades al interior del Estado nacional, y promovió un proyecto de Constitución Política del Estado plurinacional del Ecuador. Fue

gracias a su decisivo papel como principal actor de la política ecuatoriana de finales del siglo xx y a la presentación de un ordenamiento alternativo de la estructura política estatal, así como también a la preocupación e interés internacional por los derechos colectivos de las poblaciones indígenas y su potencialidad para promover el desarrollo, que en la Constitución Política de la República, en 1998, se reconoció oficialmente a Ecuador como “Estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, *pluricultural y multiétnico*”.² Este reconocimiento venía demandándose desde más de una década atrás, especialmente a raíz de la toma de la iglesia de Santo Domingo y del primer levantamiento indígena ocurrido en 1990, que puso en evidencia el papel que el sector indígena había alcanzado como sujeto político y social.

Sin embargo, viendo la situación desde el otro lado, observamos que también el Estado venía asumiendo un discurso de respeto y reconocimiento a la diversidad, más bien como una suerte de respuesta a esta situación que parece desbordarlo. Esta tendencia se venía dando en algunos países latinoamericanos, donde el sistema global ha retomado y promovido (a través de algunos Estados) el tema del multiculturalismo; si bien desde una óptica e intereses específicos, donde el discurso del multiculturalismo ha sido funcional al discurso del capitalismo global, lo cual puede traer una serie de peligros y problemas, si pensamos en los grupos subalternos que pueden sentirse incluidos en la ideología dominante y ser “sutilmente manipulados”.

Tal extremo de hecho sucedió en el país, puesto que el Estado, en el afán por hacer efectivos los derechos del sector indígena, a finales de los ochenta y siguiendo una tímida política de apertura, integración y reconocimiento dentro de su aparato gubernamental, dio paso a la creación de la Dirección de Educación Bilingüe en 1988. Sin embargo, más tarde, cuando el movimiento indígena empezó a gravitar de forma cada vez más decisiva en la política nacional, particularmente debido a la incidencia de la Conaie, en 1997, con apoyo internacional del Banco Mundial, generó el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (Prodepine). En 1998 creó también la Secretaría de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas (Senain), actual Codenpe, y, en 1999, la Dirección de Salud Indígena, entre otras instancias gubernamentales que apuntaban a consolidar

² Constitución Política de la República del Ecuador, Art. 1, 11 agosto de 1998.

el reconocimiento oficial de la población indígena y negra, en la perspectiva de definir e impulsar políticas y acciones que garanticen los derechos fundamentales de estos grupos.

Hay que señalar en todo caso que, si bien a través de estas instancias el Estado ecuatoriano ha intentado impulsar acciones de desarrollo, en la práctica, esta política se ha convertido en un proceso de cooptación de un sector de las elites intelectuales indígenas y en un intento por corporativizar al movimiento social.

Esto último, en tanto sector específico integrado a la estructura estatal que se ha convertido en demandante y, más que nada, en cliente interno del Estado y de la maquinaria burocrática, con el justificativo de que son instancias que definen políticas destinadas a favorecer a estos grupos. Todo esto no sólo ha incorporado laboralmente a representantes de estos grupos, sino que ha detenido y paralizado la beligerancia de algunos sectores del movimiento indígena, al convertirlos en interlocutores al interior del Estado.

Sin embargo, sin duda alguna, el espacio político de mayor acción y trascendencia del movimiento indígena ha sido el local; por tanto, pasaremos a analizar ciertos aspectos y desde ahí a señalar lo que pueden ser las perspectivas futuras.

LOS INDÍGENAS Y LOS GOBIERNOS LOCALES Y REGIONALES

A partir de 1996, los indígenas participaron por primera vez en la historia del país en las elecciones cantonales y nacionales, bajo la cobertura del Movimiento Político Pachakutik-Nuevo País (MPP-NP), llegando a ocupar posiciones centrales, más que nada en los gobiernos locales. La propuesta y la experiencia de estos gobiernos locales y municipios con representantes indígenas ha repercutido en el ámbito de la estructura social, básicamente por su discurso de promoción de una gestión horizontal y participativa hasta una práctica política diversa.

Esta nueva forma de hacer política ha adquirido cada vez más relevancia, tal como se comprobó en las elecciones del 21 de mayo de 2000, donde el MPP-NP obtuvo treinta alcaldías, cinco prefecturas, 84 concejalías, once consejeros provinciales y alrededor de 400 delegados a juntas parroquiales. Esto sin considerar los puestos que consiguieron en enero de 2003, producto de la alianza con el actual presidente Lucio Gutiérrez.

Los indígenas elegidos como alcaldes llegaron al poder con un discurso novedoso que suponía el reto de una práctica diversa del poder y la construcción de nuevas ciudadanías.

Tratando de resumir los principales elementos que tuvieron las propuestas de los representantes indígenas, podemos señalar los siguientes:

- Generación de un discurso no tradicional y básicamente destacando el tema de la participación ciudadana, como una expresión contraria a las prácticas tradicionales más bien autoritarias que no consideraban las demandas y la integración de la población al gobierno local.
- Compromiso de cumplir en su gestión con los tres principios indígenas de “no ser ocioso, no ser mentiroso y no ser ladrón”.
- Establecimiento de espacios de concertación en búsqueda de consensos en torno al desarrollo.
- Elaboración de planes de desarrollo cantonal, como instrumentos de planificación y de concertación de opiniones, inquietudes, propuestas y compromisos de la población, instituciones y organizaciones involucradas en las zonas.
- Consecución de fondos para proyectos prioritarios, sobre todo alrededor de elementos como el agua potable, manejo de recursos naturales, alcantarillado.
- Manejo transparente de los recursos del municipio, así como de los fondos que gestionan.
- Decisión de incorporar en el discurso y la acción la equidad social, de género, generacional y la interculturalidad.

Luego de los años recorridos, existe en la sociedad un reconocimiento a la labor desempeñada desde lo local por los miembros del MPP-NP. Efectivamente, los alcaldes indígenas han demostrado en la práctica que es posible una nueva forma de gobierno, de relacionamiento y de ejecución en función de las demandas de la población.

Estos nuevos sujetos, los alcaldes indígenas, considerados como subalternos, al entrar en la esfera política a ocupar posiciones anteriormente vetadas para ellos, están demostrando también sus capacidades con nuevos derechos y nuevas formas de ciudadanía. Estarían, según el concepto de “modernidad incluyente” (Calderón, 1996), que considera a los nuevos actores que están impulsando cambios, de-

mostrando su capacidad de ingerencia, haciéndonos pensar en otro tipo de Estado nacional, en otra sociedad.

Dicho de otra forma, en estas nuevas articulaciones entre lo local/global, lo que está emergiendo desde las nuevas voces, desde distintos lugares, es el reconocimiento de identidades diversas, la posibilidad de pensar menos dicotómicamente la historia, la realidad, las relaciones, la política.

De hecho, es una respuesta que quiere hacer respetar las diferencias. Espacios en los cuales, como en el caso ecuatoriano, el movimiento indígena no sólo ha recuperado su voz, sino que su discurso ha rebasado la cuestión étnica para pasar a exigir derechos; es decir, han logrado desde los espacios locales hacerse visibles ante la sociedad nacional

Resumimos los principales logros que han conseguido estos poderes locales:

- Los municipios han encontrado posibilidades de transformarse en agente validado de intermediación frente a las demandas de la población organizada para alcanzar mejores condiciones y calidad de vida. Esto se ha realizado a partir de un fortalecimiento y racionalización de su trabajo y de un cambio de actitudes en torno a la gestión y política municipal.
- Los municipios se han convertido en una instancia efectiva de gobierno local representando a los sectores urbanos y rurales y, desde ese punto de vista, en agentes reales de desarrollo del cantón.
- Los municipios han mostrado una voluntad política de mejorar la prestación de servicios a la ciudadanía. Se han desarrollado procesos de formación y capacitación a los/las trabajadores municipales a fin de que generen nuevas actitudes para llevar adelante un trabajo más eficiente y profesional.
- Se van sentando precedentes de trabajo conjunto entre la población urbana y la población rural, en función de los objetivos cantonales y de una apertura hacia la cogestión efectiva. Es difícil hablar todavía en términos de desarrollo de los cantones y de generación de procesos participativos e interculturales, pero, si se articulan las propuestas del área urbana y rural, se puede avanzar en ese sentido. Sobre todo en lugares donde tradicionalmente tal articulación no se ha producido y las relaciones

han estado caracterizadas por una marcada exclusión y diferenciación étnica.

- La elaboración de los planes participativos de desarrollo cantonal ha marcado un precedente en cuanto a la toma de conciencia ciudadana, de la motivación y movilización de los/as distintos/as actores/as.
- Aunar las voluntades políticas de municipios, las organizaciones existentes en la zona, Organismos No Gubernamentales y públicos, y la coordinación interinstitucional que se ha venido afianzando, no sólo es un aporte novedoso en el ámbito de cualquier proyecto de desarrollo, sino una garantía de apropiación de procesos.
- Es evidente que estos esfuerzos emprendidos no pueden ni deben quedar truncos, ya que la población ha identificado y delineado planes y proyectos que pueden ejecutarse en el corto y largo plazo. Pero, sobre todo, en el nivel de la población tanto urbana como rural, se ha abierto la posibilidad de continuar un desarrollo sostenido e implementar propuestas que han surgido de la base social como respuesta a sus necesidades.

CON LA MIRADA AL FUTURO. RETOS

A pesar de que el proceso de descentralización y la administración exitosa de ciertos municipios por parte del movimiento indígena, han permitido incrementar las coberturas, mejorar la calidad de los servicios e impulsar propuestas metodológicas de atención que pueden ser replicados a niveles más amplios, el ámbito de acción sigue siendo limitado y afecta a un universo poblacional reducido. La mayoría de la población indígena y negra, en la práctica, se halla excluida y discriminada de los servicios básicos y constituye el grueso de los grupos marginales de la sociedad ecuatoriana y de quienes se encuentran en mayor riesgo.

La interculturalidad y la participación aluden a acciones, a procesos que están siempre en construcción, por lo cual debe existir la conciencia y voluntad de ir construyendo este tipo de relaciones. Así, cuando una persona de un grupo tradicionalmente subalterno, como el caso de los alcaldes indígenas, detenta puestos de poder formal, podría pensarse que hay mejores condiciones para que se garantice la construcción de estos procesos. Sin embargo, su origen cultural no

es una condición que garantice por sí sola este hecho, sin una conciencia y voluntad claras y sin que se propicien las condiciones que se tienen que ir construyendo.

El accionar de estas alcaldías, conocidas como “alternativas”, de hecho puede repercutir positivamente en la esfera nacional e ir creando formas de referencia y de relación diversas; puede ser en la práctica una respuesta a la pregunta de Zizek (1998): ¿cómo hacemos para inventar nuevos espacios políticos? Puede ir, efectivamente, haciéndonos pensar en la posibilidad real de tener o llegar a otro tipo de sociedad y de Estado nacional.

Conviene de todas maneras señalar también algunos peligros que surgen del ejercicio del poder y frente a la necesidad o presión de legitimación: ha sucedido que las autoridades caen en una suerte de prácticas clientelares, autoritarias, que las van alejando de los grupos a quienes representan y más bien reproducen lo que desde el discurso han cuestionado.

Otro peligro es que el ejercicio del poder lo hacen dentro de las reglas de una sociedad que siempre los ha excluido, lo cual de hecho requiere una preparación y apoyo sistemáticos. No podemos ingenuamente pensar que por poseer características de líderes se garantice una gestión transparente y en beneficio de quienes los eligieron. El gran reto sería “ir más allá”, en un sentido de “trascender las categorías geoculturales, manteniendo las de la epistemología moderna, y trascenderlas en la integración de lo que esas mismas categorías negaron. La incorporación de la negación en lo que la categoría afirma, es al mismo tiempo su superación” (Mignolo, 1996).

Es evidente que se han emprendido algunos esfuerzos, incluso con una conciencia de ir creando políticas participativas. Pero ésta es todavía una de las tensiones existentes, puesto que el énfasis principal sigue siendo la participación ciudadana y la construcción de ciudadanía, y no se ha dado mayor visibilización a las políticas interculturales. Incluso, ciertos sectores de indígenas han caído en un racismo a la inversa y han asumido posiciones de no querer trabajar con grupos blanco-mestizos.

En la práctica, entonces, sí se han abierto caminos para que este proceso se pueda ir desarrollando. Por ello, no puede ni debe quedar trunco, ya que la población ha identificado y delineado planes y proyectos que pueden ejecutarse en el corto y largo plazo. Pero, sobre todo, tanto en la población urbana como en la rural, se ha abierto la posibilidad de continuar un desarrollo sostenido e implementar

propuestas que han surgido de la base social como respuesta a sus necesidades y hacia la construcción de formas y métodos de cómo ir interactuando. En relación con la fricción latente en las relaciones interétnicas, pese a ser un problema todavía no resuelto, se ha logrado abrir pequeños canales de comunicación que, de mantenerse, serán una puerta de entrada para futuros reencuentros.

En estos espacios se ha cambiado, en la práctica, el liderazgo y el sector de donde provienen las iniciativas. Así, el movimiento indígena ha sido el que ha liderado a los diferentes actores/as en los cantones, logrando establecer espacios de concertación y consensos en torno al desarrollo. La realización de los planes estratégicos de desarrollo cantonales, las asambleas del pueblo y otros mecanismos de masiva participación de las comunidades rurales y barrios urbanos, la creación, la legitimación plena de los comités de desarrollo cantonales y comités interinstitucionales, son demostraciones de los avances en la construcción de una verdadera democracia. Sin embargo, son esfuerzos y logros que si bien han cobrado legitimidad, permanecen en la esfera local, no logran mayor trascendencia y visibilización nacional a fin de ir efectivamente posicionando los procesos participativos e interculturales en el país, y más si consideramos el peso de la ideología dominante que marca a los indígenas y a los negros como los “otros” (Walsh, 1999).

La misma figura de los alcaldes indígenas ha ido cambiando, tal como lo prueba la votación obtenida también en el área urbana, y aunque tengan todavía grupos de oposición, ya no se objeta abiertamente su presencia como autoridades. En definitiva, en los ocho últimos años se han puesto algunas semillas que sólo darán sus frutos con mucho cuidado y compromiso, y reafirmando relaciones interculturales equitativas y participativas en las que se modifique sustancialmente el poder, la dominación, la subordinación de un sector social por otro, y “se desarrolle la capacidad de relacionarse y comunicarse entre sí de manera positiva y creativa, a partir de las culturas de su contorno y respetando sus diversas identidades” (Albo, 1999).

BIBLIOGRAFÍA

Albó, Xavier, “Criterios y políticas”, en *Iguales aunque diferentes*, La Paz, Ministerio de Educación/UNICE/CIPCA, 1999, pp. 101-112.

- Borja Cornejo, Diego, "Dolarización: entre el estancamiento económico y la exclusión social", en *Los impactos sociales de la dolarización. Ajuste con rostro humano*, Quito, UNICEF, junio 2000, pp. 41-62.
- Calderón, Fernando *et al.*, "Las marcas culturales: problema y potencial", en *Esa esquivada modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y El Caribe*, Caracas, Nueva Sociedad, 1996, pp. 61-98.
- Constitución Política de la República del Ecuador*, Art. 1, 11 agosto de 1998.
- Mignolo, Walter, "Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas", en *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, núms. 176-177, julio-diciembre de 1996, pp. 679-696.
- Secretaría Técnica del Frente Social, *Pobreza y capital humano en Ecuador. El desarrollo social en Ecuador 1*, Quito, Ecuador, 1977.
- Walsh, Catherine, "Interculturalidad y la nueva lógica cultural de las políticas de Estado", ponencia presentada en el Seminario Regional Sud Andino "Políticas de Interculturalidad", Cochabamba, Bolivia, 20-22 de octubre de 1999, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.
- Zizek, Slavoj, "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Jameson y Zizek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Barcelona, Paidós, 1998.

ASCENSO Y RETOS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EN ECUADOR

*Leonidas Iza**

Quisiera hacer llegar un saludo fraterno, cordial, de parte de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), a la cual represento como presidente. En ese sentido quisiéramos pedir disculpas por no haber estado en México la vez anterior, ya que por motivos eminentemente políticos, mi compañero Miguel y yo estábamos en una situación bastante crítica; digamos que problemas internos, no directamente de nosotros, sino internos del país, y desde entonces para acá se ha agudizado la crisis del país, con el actual régimen. Disculpas entonces a las organizadoras, pero que sepan que nuestra falla no la hicimos con mala voluntad, sino que así fueron las circunstancias.

Voy a hablar sobre el tema del movimiento indígena, y el compañero Lluco, como miembro y coordinador nacional del Movimiento Pachakutik, va a hablar exclusivamente sobre el balance de nuestra participación en el actual régimen. Por otro lado, quiero agradecer a ustedes, nosotros creemos en esta familia grande con la que estamos aquí en esta mesa que me da mucho agrado, porque no estamos como en las salas de los colegios donde hay filas; nosotros comulgamos con un criterio redondo, no cuadrado, ése es un poco el pensamiento indígena.

Mi nombre es Leonidas Iza, estoy dos años en la Conaie, fui diputado de la República entre 1996 y 1998 y vengo trabajando desde los doce años prácticamente, de iniciar mi trabajo en una comunidad muy pequeña y que desde ahí no he abandonado la lucha. Ahora tengo 43 años, tengo ocho hijos con la misma mujer, entonces, viendo esta familia más que todo, me parece que somos similares, parece que

* Dirigente campesino quechua. Presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie).

estoy en Quito, parece que estoy en Ecuador, prácticamente. Al ver la amabilidad de ustedes noto que somos los mismos y pienso en esta familia latinoamericana, pues nosotros quisiéramos ir reuniendo fuerza, tratando de conversar para que las grandes experiencias que tienen nuestros pueblos, los valores de nuestros pueblos, también nosotros los pobres o los desposeídos o los indígenas vayamos globalizándolas. Porque no creo que solamente las grandes superpotencias puedan globalizar sus riquezas o explotar al pueblo, sino más bien yo creo que ése es el motivo que nos tiene aquí, para compartir. No vamos a hacer discurso, sino vamos a conversar, una vez más gracias.

La compañera Eulalia habló bastante sobre el tema de la exclusión, esto es verdad en Ecuador. Desde la invasión española nosotros hemos sido los afectados directos, los que fuimos arrasados, incluso nuestros pensamientos, nuestra sabiduría, nuestra ciencia; en la medicina, en la agricultura, en la arquitectura, en la artesanía y en otras cosas más. Hasta 1960, prácticamente, el movimiento indígena venía apenas organizándose en diferentes localidades; pues hasta 1950 o 1960, la Iglesia incluso dijo alguna vez que nosotros los indios éramos animales de carga y no éramos personas, que servíamos nada más para el trabajo, éramos prácticamente animales de carga, así lo consideraba la Iglesia de aquella época, que no teníamos ni alma. Entonces no éramos nada, y por eso en los grandes diarios, cuando ellos, los patrones y terratenientes querían vender las propiedades, ponían que se venden 300 vacas, 20 caballos, 100 indios para trabajo. En ese sentido nos consideraban, entonces los tratos eran perversos porque nos dominaron. Nunca a nosotros nos permitieron ir a la escuela, a nuestros padres y a la gente que quería mandar a sus hijos a la escuela los castigaban.

Pero así y todo nos fuimos organizando, nuestros padres y abuelos lograron organizarse de alguna manera, clandestinamente, en las quebradas, en los bosques, porque no se puede organizar abiertamente. Y bueno, hemos recorrido un buen tiempo, así comenzó a aparecer una organización regional, una organización de la sierra, de varias nacionalidades, de varios pueblos, y que precisamente hemos iniciado alrededor de la lucha, primeramente de reivindicación de las tierras.

En esas épocas no hablábamos de territorios, hablábamos del derecho a la tierra, porque nosotros prácticamente no teníamos nada.

Hubo grandes movilizaciones de la lucha por las tierras hasta 1975; eran fuertes las luchas por las tierras, había tomas de haciendas y esto duró hasta el año 1992, porque en 1986 se unieron varias na-

cionalidades, varios pueblos llegaron a conformar la gran Conaie. Nosotros tenemos tres regiones, tenemos una región de la costa o de litoral, tenemos otra región de la sierra, que es la parte andina, y tenemos también el Oriente, que es la parte amazónica. Entonces se logró estructurar a la Conaie con estas tres regionales, y por eso precisamente nosotros tenemos la comunidad, tenemos la organización local que abarca diez, veinte, treinta comunidades a nivel cantonal y de ahí se conforma la organización provincial, en este caso ya se forma un movimiento provincial y de ahí tenemos las regionales. Y estas tres regionales se constituyen en la Conaie, pero visto de una manera no de carácter sindical, porque en las otras experiencias estábamos tal vez copiando la estructura sindical y claro, era poca gente, ya que si hay diez de una comuna, veinte de otra, o una de otra, entonces no hablamos de la comunidad en su conjunto. En contraste, la Conaie trata de aglutinar colectivamente a las comunidades de base, esto nos ha dado mucha fuerza, la colectividad, la *minka*. Ahora tenemos una fuerza, tenemos esta estructura y gracias a esta estructura hemos podido luchar frente a las políticas neoliberales, fondomonetaristas, que siguen imponiendo nuestros gobiernos.

Ustedes saben que hemos destituido dos presidentes o dos gobiernos, primero Abdalá Bucaram, después fue Jamil Mahuad. Cuando quisieron aplicar a rajatabla los proyectos neoliberales, la política privatizadora, la política de concesiones, nosotros los destituimos. Ahora se está utilizando más la palabra “concesión” para adornarle, tal vez para no decir que quieren privatizar, sino que quieren concesionar, adornan las palabras para despacio dar el paso siguiente. Y por eso nosotros, como hemos visto cosas negativas, en particular para el movimiento indígena y para todos los pobres de nuestro país, ahora la cruz tan pesada que tenemos que asumir sin que nosotros la hayamos pedido, es de toda la sociedad pobre, es decir de ese 80% de la población nacional pobre. Los datos están diciendo que 80% en Ecuador son pobres, 20% nomás están en otras condiciones de vida. Entonces también aquí nosotros encabezamos las grandes movilizaciones. Pero nosotros, cuando salimos, no salimos a una marcha de un día o dos días, nosotros hemos tenido que soportar hasta treinta días de estar en las calles, de estar en las plazas, hasta que se pueden destituir gobiernos, o hasta que revoquen las leyes que habían implementado los gobiernos.

En esta última vez, con el anterior régimen que acabó de fenecer con Gustavo Novoa, estuvimos como tres semanas ahí para hacer re-

vertir lo que ellos estaban planteando. Igual pasó anteriormente con Jamil Mahuad antes de su caída. Pero bueno, por un lado nosotros podemos hacer esto porque hay una estructura, pero también hay una conciencia social; y por otro lado, nosotros no dependemos del Estado, no dependemos del gobierno, porque no percibimos ningún sueldo del gobierno, entonces podemos usar nuestra fuerza.

En 1990 iniciamos con una gran movilización nacional, éste fue el primer levantamiento que surgió por grandes problemas de aquella época. De ahí tuvimos como ocho levantamientos; pero una cosa es movilización y otra cosa levantamiento, el levantamiento lo utilizamos como una palabra sagrada, algo para un cambio, porque no podemos levantar cada año, ni cada mes, lo hacemos en caso de fuerza mayor. En estos últimos tiempos, la gente ha preguntado por qué ya no se han levantado o por qué no se movilizan; nosotros hemos dicho, movilizar significa una marchita de un día o de medio día o de horas, esto es una movilización, pero el levantamiento significa algo más grande y donde se incorporan inclusive otros actores sociales.

En este momento del movimiento indígena del Ecuador seguiremos avanzando en ese proceso, pero tenemos un proyecto: el proyecto del Estado plurinacional. Para nosotros significa mucho el Estado plurinacional, está en la Constitución, como acaba de decir la compañera Eulalia, aunque ahí se habla de intercultural no hay un Estado plurinacional. Nosotros queríamos que dentro de la reforma constitucional se contemple y se diga un Estado plurinacional, pero hay una confusión, ya que la gente piensa, los poderosos en este caso, que con el Estado plurinacional vamos a formar varios Estados. Nosotros hemos dicho no, necesitamos un solo Estado, pero un Estado plurinacional, porque queremos realmente ser iguales, que no haya discriminación, y además en la Constitución dice que somos iguales, pero iguales en qué sentido, en el respeto mutuo de lo que tengamos.

Hemos vivido la exclusión y no queremos excluir a alguien, sino más bien nosotros queremos incluir este respeto en la unidad y en la diversidad, este respeto que nos permitirá discutir, dialogar, pero respetando armónicamente lo que somos. Porque si fuerzo a alguien que no piensa como yo, simplemente no estoy respetando. Nosotros vamos a continuar con la propuesta de construir un Estado plurinacional, en ese sentido que se ha explicado, y así lo han manifestado nuestros compañeros que son alcaldes, que ocupan las juntas parroquiales, incluso los diputados; todos ellos van incidiendo dentro de los respectivos espacios.

Hay algunos municipios, inclusive alternativos, que han dado una respuesta a aquella cosa, porque lo intercultural está decidido desde nuestra propuesta, pero desde la otra propuesta, los poderosos del Ecuador no quieren entender la interculturalidad, no hacen ningún esfuerzo para conformar el Estado plurinacional. Dentro de ese Estado plurinacional, ¿qué queremos nosotros? Queremos la equidad, queremos la rendición de cuentas, queremos no forzar a las leyes naturales, el tema de biodiversidad, es decir, el cuidado mismo de la *Pachamama*, la madre tierra, no forzarla, porque en todo lo forzado por el hombre después hay consecuencias graves.

Nosotros planteamos también los territorios y pueblos. En este momento tenemos un trabajo de territorio en diferentes nacionalidades, porque tenemos como 27 nacionalidades que están asentadas en diversos territorios. En la parte amazónica es mucho más fácil, en la sierra es un poco complejo, pero se está haciendo también. Porque hay varias nacionalidades, nosotros planteamos el Estado plurinacional. Cuando nosotros logremos socializar, y que lo vaya entendiendo la mayor parte de la población, ahí tendremos la posibilidad de construir un Estado plurinacional más justo, más equitativo y respetuoso; respetuoso entre nosotros y respetando las leyes naturales que tenemos.

Es urgente respetar y promover los derechos de los pueblos indígenas. Nosotros también hemos luchado para que el convenio 169 de la OIT se reconfirme y que así podamos actuar. Ése ha sido uno de los instrumentos más importantes que ha permitido algunas cosas, como poder exigir al gobierno y al Estado ecuatoriano.

Fue también gracias al esfuerzo y a la participación del bloque de diputados cuando iniciamos nuestra gestión en 1996. Este instrumento también ha sido importante, y por eso nos hemos visto en la obligación de crear un movimiento político, no un partido político, sino un movimiento político que sea un instrumento donde las políticas que se generen desde las organizaciones o desde los movimientos se realicen en el Estado. Esto hemos venido trabajando y estamos avanzando.

También hemos luchado para que la Constitución vigente reconozca la existencia de los pueblos indígenas como parte del Estado ecuatoriano único, indivisible, y le otorgue el derecho para autodefinirse como nacionalidad o pueblo de raíces ancestrales, en el artículo 83. Es importante destacar el hecho de que el término nacionalidad para expresar la identidad de lo diverso (pueblos indígenas) no se ha

acuñado en los círculos académicos, sino que procede del propio proceso de reconstrucción y reconstitución de la identidad propia en Ecuador. La historia del país ha girado sobre la base del principio de homogeneidad, a partir del cual ha sido diseñado tanto el poder como las instituciones estatales, las políticas de Estado y la educación, todos regidos por este principio, y se ha desconocido la existencia de los pueblos y nacionalidades indígenas, se han pretendido absorber bajo la fórmula de la cultura nacional, del Estado-nacional, de la modernización y la globalización. Entonces, cuando está planteado desde un Estado, por eso no existe la comprensión: ellos quieren decir que somos una sola nación, nosotros planteamos diversas nacionalidades, porque no es justo que a todos los pongan en un solo saco para pensar lo mismo, para mirar lo mismo y para querer que hagamos lo mismo. Creemos que este sombrero es tan grande, no de la gente que quiere globalizar un solo pensamiento, porque esto no permite desarrollar en armonía, de acuerdo con sus realidades, porque sí somos distintos.

Nosotros, hasta este momento, realmente hemos sido incluso un foco en América Latina y una organización, a pesar de que somos doce millones de ecuatorianos, de los que 45% somos indígenas, esto somos y de alguna forma también nuestros compañeros no están solamente en la Conaie. Hay otras organizaciones pequeñas; entonces, 70, 75% de las nacionalidades y de los pueblos están dentro de la Conaie y 25% se dividen inclusive en otras cinco organizaciones supuestamente nacionales. Ellos están pensando desde una estructura más sindical y no piensan en la armonía de una colectividad o de una comunidad o nacionalidad; y esto nos causa problemas internos.

Planteamos la participación en este Estado plurinacional para hacer cambios profundos, y con esa tesis conformamos el movimiento indígena Pachakutik, sabemos que ahí hay otra realidad más amplia, con otros criterios, porque ahí sí va a reconocerse en su seno a otros actores sociales de los que les va a conversar mi compañero Miguel Lluco.

En la Conaie, entre los pueblos y nacionalidades indígenas, hemos tenido que reclamar diferentes formas, que van desde la resistencia y también cuando hemos creado algunas instancias, nosotros logramos crear la Dirección Intercultural Bilingüe que antes no había. Pero eso nos costó asimismo muchos encarcelamientos y muertes, es decir, represión fuerte. Aunque hoy se ha legitimado en la sociedad na-

cional y estamos pensando inclusive que debía ser una materia en la que también los otros hagan los esfuerzos. Por ejemplo, hasta ahora nosotros podemos hablar el castellano y el quechua, pero nuestro lenguaje lo deben saber también las otras personas; en esto todavía estamos en la lucha. En este momento estamos pensando, no sólo pensando, pues ojalá en esta semana ya se legalice una universidad intercultural también de las nacionalidades. Nosotros queremos ir formando parte de la educación, pero todo esto ha sido a través de las luchas.

También hemos creado el Consejo de Nacionalidades y de Pueblos que está inserto dentro de la presidencia de la República, pero ha sido también a base de sacrificio y con la caída del gobierno de Abdalá Bucaram; lo que antes se denominaba la Secretaria de Asuntos Indígenas lo cambiamos, tratando de que estuviera de acuerdo con nuestra realidad, no de acuerdo con lo que impusieron ellos. Esto también ha permitido empujar el desarrollo para los pueblos. Esto es importante porque ahí está un representante por cada nacionalidad y por cada pueblo; entonces, ahí van avanzando en el proceso de satisfacción de las necesidades básicas que tienen los pueblos indígenas.

Durante este último tiempo también hemos luchado para la creación de la Dirección de Salud Indígena, la creemos necesaria por dos razones: la primera es que cada día la medicina científica, la medicina occidental, es más cara y nosotros no tenemos acceso a ella. En segundo lugar, para recuperar las sabidurías de la medicina tradicional; en este momento también estamos trabajando en eso, creo que es un asunto importante el que estas acciones vayan dando su soporte fundamental para los pueblos y nacionalidades. Esto de igual forma ha sido a través de la lucha. En el anterior gobierno, cuando se discutió todo esto, hicimos también un levantamiento para que se cree esta Dirección.

Ahora más que nunca, nosotros creemos necesario impulsar la política internacional para ir avanzando. Tal vez con estrategias como este tipo de conversatorios y reuniones. También nos estamos reuniendo para ver si, de alguna manera, nosotros los pueblos indígenas podemos tener una organización regional, lógicamente donde hay países con población indígena; estamos más cercanos con los compañeros de Bolivia, con los compañeros de México, porque sabemos que hay un gran número de pueblos, de nacionalidades indígenas; estamos también con el Perú, estamos con este criterio de ver

si es que nos podemos organizar como región. Algo vamos a hacer, porque en nosotros hay una fuerza suficiente para luchar en conjunto, y creo que en muchas cosas comulgamos entre nosotros, inclusive sobre el tema del ALCA hemos trabajado bastante, eso nos va a permitir socializar cosas y creemos que desde esos espacios es posible ir avanzando en un proceso de cambio real.

En relación con la corrupción, que es otro tema que hay que mencionar en todos nuestros países, quiero decirles que en Ecuador, 17 bancos quebraron, todos estos capitales se fugaron y prácticamente no ha pasado nada frente a la administración de justicia. Por eso también estamos planteando unas leyes de administración de justicia de acuerdo con nuestras realidades. Porque nosotros hemos hecho administración y hacemos administración de justicia sin leyes del Estado, sino dentro de las leyes que tenemos, que hasta ahora no se han insertado en el sistema legal nacional. Así, cuando ellos no pueden administrar justicia, eso no es problema, pero cuando nosotros administramos justicia, cuando ven que ha habido castigos fuertes en las comunidades, entonces se escandalizan. Por eso creo que quedan muchas cosas en relación con la impunidad y por eso también nosotros queremos insertar nuestras leyes, para que no haya mañana cualquier pretexto de querer decir que actuamos fuera de la ley. Estamos luchando para que la ley de las nacionalidades también esté expresada en el Estado, sin querer decir que debe de ser separado, pero sí tiene que compatibilizar dentro del Estado, dentro de las leyes nacionales. Así, el tema de la corrupción para nosotros es también una de las luchas principales, pues hay que erradicarla. Se calculan como ocho mil millones de dólares que se han robado en un país tan pequeño, demasiado grande la extorsión que han hecho los banqueros. Y cuando reclamamos eso, nos dicen que nosotros qué tenemos que ver, bueno y para ellos está bien, y los ex funcionarios están prófugos de la justicia, por eso nosotros vamos a seguir exigiendo justicia e insistiendo.

También hemos pedido una reforma política y luchamos por eso. Hay por parte del movimiento indígena una fuerza bastante importante, aunque yo noté un decaimiento durante los seis meses que estuvimos en el gobierno. Porque este gobierno nos traicionó. Nosotros habíamos apoyado a este gobierno e hicimos una alianza con él. Sin embargo, no resultó positivo, pues ahora Lucio Gutiérrez está entregado totalmente a la derecha ecuatoriana.

En el movimiento indígena del Ecuador, además de preocuparnos por el ámbito social, tenemos un movimiento político, cuyo papel pla-

ticará el compañero Miguel Lluco. Nosotros estamos definiendo los roles de estas dos instancias. Esto es muy importante, porque estamos luchando bajo el mismo principio: no robar, no mentir, no ser ociosos.¹ Esto ha sido lo básico también dentro de nosotros en el movimiento, y nos ha permitido posicionar un discurso y también ejercer desde los espacios estatales que nuestros compañeros han estado ocupando en estos últimos tiempos, llegando a ser ministros. Ellos han demostrado la capacidad, han demostrado que sí es posible hacer rendición de cuentas, hemos demostrado que sí es posible sentarnos en una conversación y discutir y poder seguir adelante. Nuestras propuestas que realmente estamos llevando adelante consisten en que queremos constituir el Estado plurinacional que antes planteaba. En ese sentido nosotros queremos invitarlos a seguir discutiendo estos temas de carácter local y de carácter nacional e internacional, pues si no expresamos nuestras voces no vamos a saber qué pasa en México, qué pasa en Ecuador, qué pasa en Bolivia.

Sin embargo, creemos que los pueblos indígenas, que las nacionalidades indígenas, hoy más que nunca nos estamos reencontrando y por eso también estamos tomando más fuerza. Ustedes ya conocen lo que está ocurriendo en Bolivia, de igual forma lo que pasa en Ecuador, e igual está ocurriendo aquí. Creo que nosotros hemos dado unos pocos pasos hacia adelante respecto al tema de la organización, pero las luchas son tan similares y queremos también, por lo menos, dar la fuerza moral a aquellos compañeros que están luchando en contra de estas grandes políticas fondomonetaristas, neoliberales, que tanto daño hacen. Porque ellos en lo único que están pensando es en el dinero, no piensan en el sentido humano.

En cambio nuestro proyecto es vivir dignamente; pero no podemos tampoco forzar por tener grandes capitales; por eso pensamos en la tierra, pensamos en la agricultura, pero en una agricultura que dé alimento, realmente que sea para producir alimento, pues hablamos de la seguridad alimentaria y también hablamos de la soberanía alimentaria. La mayor parte de la población indígena vivimos de la agricultura y por eso nosotros pensamos que nuestra agricultura está tomando nuevamente fuerza por cuanto tenemos productos que son orgánicos y no están contaminados, porque no se piensa solamente

¹ Los máximos principios éticos de las sociedades andinas reivindicados por todos los movimientos indígenas de los tres países son *ama suwa*, *ama llulla*, *ama qhilla*, es decir, no robar, no mentir, no holgazanear.

en el mercado, sino que se piensa en el ser humano, en la otra persona que va a consumir un alimento sin contaminación, sin veneno. Por eso pensamos nosotros en un proyecto de vida y no en un proyecto de muerte; también sin pensar en el mercantilismo, porque ahora las superpotencias hablan solamente de la mercantilización, y nuestro proyecto es distinto. Nuestro proyecto no es decir que vamos a quedarnos en la época de la piedra, pero sí que pensamos en la humanidad y creemos que ya los resultados de forzar las leyes naturales están claros: grandes contaminaciones de las grandes industrias, el efecto invernadero. Entonces hablábamos últimamente de esto, que han forzado muchísimo a nuestra madre, a la madre naturaleza, y creo que la naturaleza en algún rato va a cobrarnos por forzar las cosas. Por eso nosotros invitamos a que vayamos pensando en un sentido más humano, en un proyecto que tenga más acogida para todos y no sea de destrucción, inclusive a nivel de todo este planeta; no sea que si seguimos cien años al ritmo en que estamos, a lo mejor pueda pasar como la caída de un avión, donde tal vez no se salvará nadie. Creemos que para dejar una herencia a nuestros hijos, a las generaciones que vendrán, tenemos que ir avanzando en el cuidado de la tierra y del planeta, y los pueblos indígenas estamos en esa posición. Nosotros pensamos en ese sentido para no destruir lo que tenemos, sino para avanzar, por lo menos para sostener lo que ha quedado y poder replicar, con todos los actores sociales, porque inclusive la juventud que hoy está aquí serán los responsables mañana, y así generación por generación.

Si nosotros dejamos hacer como quieren ellos, sencillamente estamos yendo a la muerte, y eso sí lo decimos claramente: no creemos estar equivocados, porque la gente pudiente, las grandes industrias, las grandes potencias, en lo único que están pensando es en el dinero; y por eso nosotros, en Ecuador, seguimos en la lucha contra el proyecto de la política petrolera, por ejemplo; nosotros vamos a luchar para no permitir lo que quieren hacer como lo están haciendo. Esta lucha es fuerte, incluso hubo varias demandas.

Ahora bien, también tenemos un problema grande con el Plan Colombia. Este tema ha causado daños bien grandes al norte de nuestro país, a través de las fumigaciones que han hecho y ahora nadie quiere reconocer. Han destruido el medio ambiente de la parte del norte, las tierras han quedado prácticamente inservibles y nosotros suponemos que ellos están haciendo todo esto para lograr que nuestros pueblos salgan de ahí, de esas tierras, y cada día está saliendo mucha

gente fuera de sus territorios. Nosotros sabemos que cuando todo eso quede vacío, ellos van a tomar esas tierras y por eso para nosotros es grave el tema del Plan Colombia, y además exclusivamente está dirigido contra las nacionalidades indígenas. Hemos hecho varias demandas a las empresas petroleras, y ahora contra el Plan Colombia y el tema de las fumigaciones, estamos estudiando también de qué manera se puede recuperar la soberanía nacional. Vamos a seguir en este proceso, vamos ahora más que nunca a exigir al gobierno de Lucio Gutiérrez, ya no desde adentro, sino desde afuera, desde nuestras propias fuerzas, vamos a exigirle que cambie la política que está llevando a cabo. No sé hasta qué punto podremos avanzar, pero nosotros vemos con mucha tristeza fracasar un proyecto que queríamos que fuera distinto, y ahora la pelea va a ser mucho más fuerte inclusive que contra los otros gobiernos.

Paso entonces a resumir, nosotros venimos a decirles que vamos a continuar con nuestra lucha y por eso queremos nuevamente enfatizar en que vayamos discutiendo los temas importantes que nos preocupan. En manos de nosotros está el destino de nuestros pueblos y creemos necesario, bajo esta familia intercultural y bajo esta unidad de la diversidad, que vayamos defendiendo lo que nos pertenece a cada uno de nosotros.

ACERCA DEL MOVIMIENTO DE UNIDAD PLURINACIONAL PACHAKUTIK-NUEVO PAÍS

*Miguel Lluco**

LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA EN ECUADOR

Quiero hacer algunas precisiones en lo que tiene que ver con el proceso de lucha en Ecuador y, para ello, necesariamente debemos echar una mirada atrás: hay que recordar el asunto de la colonización. El 12 octubre vamos a cumplir 511 años de la presencia extranjera en nuestras tierras y de todo lo que eso representó. En aquel entonces había una organización política propia, una organización social nuestra, económica, cultural. Con la presencia externa, colonial, todo eso se tuvo que cambiar, y para cambiarlo se llevaron adelante una serie de acciones que han sido por demás duras. Ustedes sabrán que en unas pocas décadas de esa presencia extranjera se ha llegado a comprobar que se cometió un genocidio, un etnocidio. Esto es una realidad, y tomo esta referencia porque en este momento la humanidad estamos al inicio de un nuevo milenio y eso, desde la visión de nuestros mayores, significa que tienen que venir cosas buenas. Algunos decían, interpretando, que Jesús dijo: en dos mil años se acaba el mundo o en dos mil años voy a estar presente; eso y los testimonios que tenemos en la realidad es lo que nos hace ver que está pasando algo de lo peor. Y le pasa no solamente a Ecuador o a México, sino que pasa en todo el mundo, y por eso es que este milenio es de la esperanza.

En nuestro país, por los años cuarenta más o menos, se empieza con la organización, se empieza a ampliar la organización; porque se aproximaba el fin del sistema hacendario en Ecuador, porque frente a la conducta de estos señores propietarios de las tierras es que van

* Dirigente indígena quechua. Fundador y ex presidente del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País.

surgiendo reacciones y esas reacciones dan como resultado que se organicen las comunidades. Ahí surgió una organización, una federación muy importante que actuó más o menos durante unos veinte años, y en los cuarenta surge la Federación Ecuatoriana de Indios, con el aporte del Partido Comunista. En esos años también surgen otras organizaciones desde el punto de vista del Partido Socialista, y tenemos que contextualizar las luchas que se avecinan hacia finales de los años cincuenta, más tarde los procesos políticos revolucionarios donde se van desarrollando procesos armados en Cuba, Colombia, luego en Centroamérica, El Salvador, Nicaragua, Guatemala, etc. Entonces en esos años había la combinación de la lucha social amplia, pero también se iban proyectando procesos cerrados, procesos político-militares, y uno de los que queda como para recordar en la historia es Cuba, un proceso exitoso; porque tuvimos en El Salvador, por ejemplo, un avance y ustedes vean lo que hizo la intervención de Estados Unidos; y también sabemos qué pasó en Nicaragua, y que Colombia permanece sangrando.

Todo eso no fue un asunto aislado, y en Ecuador en esas décadas se van organizando los indígenas. Esto pasó un poco antes del asunto de los diezmos, porque no solamente era el trabajo forzado para los pobres, para los indios, sino que había que pagar los diezmos y las primicias, a las que ellos llamaban “contribución”. Esto significa que teníamos unas siembras e iba el diezmero, y lo que mejor venía de los cultivos, se lo llevaba: un aporte a la Santa Madre Iglesia Católica en especie. Pero miren que el proceso no solamente fue de los hacendados, fue también de la Santa Madre Iglesia y del sistema político mismo. Es decir, desde las diferentes corrientes políticas de dominación que estaban en contra de nosotros como seres humanos, de los indios, de los pobres. Pero hay que notar que ya no éramos solamente los indios, porque estas políticas que iban aplicando los gobiernos se aplicaban a todos.

Es importante ubicar por qué se organiza la gente, y dentro de esas organizaciones cómo actúa el enemigo y cómo actúa la gente. El enemigo va a querer dominar y nosotros, como reacción, vamos a decir que eso está mal, pero nosotros siempre hemos tenido una estrategia para sobrevivir; así tuvimos que aprender el idioma de ustedes o de los externos. Eso fue una táctica para poder sobrevivir, una estrategia de sobrevivencia es también aceptar trabajos fuertes, aceptar la exclusión, el desprecio, el maltrato. Pero, asimismo, van surgiendo una serie de organizaciones.

Como el diablo estaba asomando en el mundo, y en nuestros países latinoamericanos el diablo del comunismo, entonces la Santa Madre Iglesia se plantea los procesos sociales organizativos del anticomunismo, y claro, dicen ellos a ver cómo logramos frenar a estos comunistas. Ahí surge también en Puebla, donde algunos obispos reaccionan y dicen: “¡No! Si los indios también son seres humanos.” Entonces, también dentro de la Iglesia católica, empiezan a leer la Biblia desde el sufrimiento de la gente, y por eso surge la Teología de la Liberación. Señalo esto para entender que en los procesos siempre está presente una serie de aportes; así como el enemigo de la vida se vale de muchos medios, los amigos de la vida también nos valemos de muchos medios, y yo les pongo el ejemplo mío, yo siempre tengo presente a ese obispo Proaño, cuando yo voy a resolver, cuando yo voy a actuar o cuando he tenido momentos duros, le digo a Monseñor Proaño: me ayudarás, me darás inteligencia, me darás valor. Así pues, van jugando estos elementos, otros dicen que el cerro, que el agua, que este árbol, son elementos que están presentes en nosotros, que es algo sobrenatural; por eso se habla de los rituales, de la música, de la danza, muchas cosas, todo esto siempre está presente. En lo que respecta a la organización, tuvimos primero la Federación Ecuatoriana de Indios, pero también se organizaron la Fedoc y la Cedoc, es decir, una serie de organizaciones que surgieron con el apoyo y con el trabajo de los curas, de las monjas, de los pastores. Por otro lado, del lado de lo político, las organizaciones nacieron con el trabajo del Partido Socialista y del Partido Comunista.

Así, surge en 1972 una de las organizaciones más importantes que tenemos en Ecuador, que le pusieron el nombre quechua Ecuarunari, “Despertar del Hombre Ecuatoriano”. Esta organización surgió con el aporte del obispo Proaño, en Tepeyac, en la provincia donde yo vivo, en el centro del país, con la presencia de representantes de cinco de las 18 provincias. Más tarde, esta organización sería un aporte para la formación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie).

Por otro lado, en los ochenta se constituye la Organización Indígena de la Amazonía Ecuatoriana, y también en los noventa se organiza la región de la costa. Leonidas Iza hacía referencia de que nuestra Confederación agrupa a 75% de la población indígena de Ecuador. En su seno, orgánicamente, están presentes las tres regiones del país y también una parte bastante débil y pequeña de la zona insular; aunque todavía no muy organizados. Esto es importante para nosotros

porque con la constitución de esta organización, y con la coordinación que se iba haciendo entre sierra y amazonía, se pudo llegar a la constitución de la gran Conaie en el año 1986, donde se rompieron las lógicas que hasta ese momento teníamos como organizaciones indígenas: el asunto del planteamiento a las autoridades, sean centrales o locales, el asunto de presentar demandas reivindicativas en los temas de educación, caminos, agua, tierra, etc., cambia de mensaje. De esas reivindicaciones que se venían llevando adelante por décadas, ahora se plantean políticamente los problemas. Esto sorprende, esto sorprendió a la sociedad, pero más sorprendió a la institución militar, a las Fuerzas Armadas, porque no quisieron entender el asunto del Estado plurinacional y empezaron a pensar que nosotros éramos un problema.

Mientras nosotros estábamos organizándonos, luchando, sufriendo, planteando ideas para solucionar los problemas, todo eso era interpretado por las Fuerzas Armadas como un problema de seguridad interna. Dentro de las categorías que manejan ellos, un problema militar era el problema fronterizo con Perú, con nuestro vecino del sur, y el problema interno éramos los indios. Entonces fuimos convocados por esos organismos de seguridad a que hablemos ¿ustedes qué quieren?, ¿dividir al país?, eso va a generar problemas, dijeron. En esa oportunidad, nosotros nos pasamos hablando casi tres horas, explicando cuál era nuestro interés, nuestra visión, qué estábamos planteando, que entendemos por el Estado plurinacional y además explicamos que reconocemos que ese es un elemento y un planteamiento político, ya no solamente reivindicativo.

Pero este planteamiento estaba acompañado de muchas acciones, acciones que se daban por todo el país: desde ocupaciones de propiedades, de haciendas. También a las instituciones tanto del gobierno central como de los gobiernos seccionales. Todas estas acciones tenían algunos aspectos que considerábamos muy pertinentes: por un lado, buscaban denunciar la falta de diligencia, el *quemimportismo* del gobierno para atender los problemas que demandaba nuestra gente, nuestras comunidades, nuestros barrios suburbanos; porque así nomás permanecían ahí los juicios, no se resolvía nada. Entonces, nuestras acciones eran para cuestionar esa situación. Por otro lado, tenían que ver con la cohesión de la sociedad en su conjunto y también para lograr la cohesión interna nuestra, así como para nuestro aprendizaje. Nosotros, para ocupar una hacienda, teníamos que hacer todo un estudio con la propia gente que iba a participar, dónde

estaba ubicada, la extensión, cuántos trabajadores tenían, quiénes eran los jefes, tenían seguridad, tenían armas, tenían perros. Bueno, todo lo que esto representaba, saber si el dueño era influyente políticamente, ver qué tipo de respaldo tenía en el Congreso, cómo era el respaldo del gobernador en su localidad, quiénes más le podrían respaldar, etc. Todo este trabajo cuidadoso a veces nos llevaba un año, incluso dos años de preparación: teníamos que estudiar las vías de comunicación principales, por dónde va a llegar la policía, por dónde van a llegar los militares, saber si puede aterrizar una avioneta o un helicóptero, todo un trabajo muy cuidadoso. Entonces, estas acciones son una verdadera escuela, porque estas cosas en las universidades no las permiten los profesores, y si algún arriesgado lo hace, tiene que hacerlo clandestinamente y con todo el cuidado. Así, nosotros planeábamos con todo cuidado y clandestinamente las acciones, y luego ya eran asumidas por los dirigentes, sean regionales, provinciales o nacionales. Estas acciones le han dado el don y la presencia a los indios en Ecuador, pero todo ése fue un trabajo por demás cuidadoso.

Con todos estos hechos y con unos cuantos muertos, con un esfuerzo tenaz, llegamos al año 1992, cuando unos iban a celebrar la gran hazaña, ellos decían: “El encuentro de dos mundos”. Para nosotros eran 500 años de resistencia. Entonces dijimos: ¡Aquí estamos!, y por eso la acción de 1990. En ese año, todos los anónimos, los que no existíamos, los desconocidos, los despreciados, nos asomamos en las carreteras, en las ciudades, y dijimos: ¡Aquí estamos! Es en esos años cuando empieza el sistema a ubicar que algo sucede, se reúnen seguridad política, inteligencia militar, pasan los informes y dicen: “A ver esta organización, estos dirigentes, éstos se están reuniendo”; entonces logran dividir y frenar un poco el avance de la esperanza.

Nosotros aconsejábamos a estos señores de la represión, que no maten, que no disparen: ¡No disparen y aparten el gatillo! Ustedes también tienen mujer, hijos. ¿Por qué hacen eso? Ustedes están haciéndola de perro cuidador de la casa, ustedes están cuidando la sinvergüenzería de los gobiernos, ustedes son los alcahuetes de estas cosas que pasan. Eso les decíamos. Así, nosotros, el movimiento indígena ecuatoriano, no optamos por el asunto armado, ésta es una de las cosas importantes que hay que considerar: ¿por qué no se optó por la vía armada en Ecuador? Nosotros creemos que por el hecho de ser un proceso vivo de lucha social hemos tenido la capacidad de valorar y de mirar si en Ecuador debíamos tomar esos caminos de las

armas o no; y luego de profundas reflexiones se decidió que no, en Ecuador no. Más bien hemos tenido acciones donde hemos participado millones, pero les hemos aconsejado. Nosotros sí les hemos hecho caminar descalzos a los policías, a los militares, en el campo, eso como castigo, para que sientan un poco de sufrimiento, de dolor; pero al mismo tiempo tenemos profundo respeto a la vida. Porque si nosotros estamos luchando por la vida, ¿cómo vamos a atentar contra una vida, así sea la de estos malvados?

En Ecuador no hemos considerado hasta hoy el asunto armado, será un error, será un acierto, pero lo que hemos visto en Perú, lo que estamos viendo en Colombia y lo que hemos visto en otros países, nos ha hecho pensar en la organización del pueblo, en otros planteamientos, en la lucha pacífica, nosotros decimos por más que nada hemos venido cuestionando al sistema.

En 1993 la Conaie resuelve en uno de sus congresos crear el instrumento que ha sido señalado por los otros compañeros: el Movimiento Político Pachakutik. Y este movimiento se crea como una forma más de lucha para luchar dentro de la institucionalidad vigente; así se configuró, así se planteó, con este instrumento podemos organizar al pueblo ecuatoriano y tratar de generar un poder ante el poder existente, hacer contrapeso. En política esto se llama la correlación de fuerzas, y nosotros hemos dicho que trabajamos desde abajo. La existencia nuestra ha sido en el *ayllu*, que es la gran familia, y por lo tanto, en esa gran familia hay un jefe, hay el padre y la madre, los viejos; en esa gran familia hay autoridad, en esa gran familia se considera y tiene voz y voto la familia, y por lo tanto, políticamente, a eso le hemos denominado la participación social.

Respecto a las organizaciones, hay dos tipos de estructuras: las estructuras socio-organizativas y la estructura política. Por lo tanto, en lo que tiene que ver con lo indígena, hay unas estructuras que son de nacionalidades y pueblos; éstos tienen su Concejo de Gobierno y así, de gobierno a gobierno, vamos a hablar. Ésa es la autoridad, abajo está el pueblo que antes era la comuna. Por otro lado, la organización política es igual que un partido; hay críticas que dicen que queremos poner en riesgo al movimiento, pero lo que nos diferencia es la actitud de los militantes, ya sean colectivos o sean individuales. La diferencia está en la conducta, en el comportamiento, en su forma de ser en la política, eso es lo que cambia. El máximo organismo de la estructura política es el Congreso, y luego está el Concejo Político, también existe un Ejecutivo y un Vocero que, en nuestro caso, no es

el presidente del partido, sino el coordinador. Esta estructura nacional se replica hasta la base provincial, cantonal, parroquial, igual en el área urbana, a nivel de barrios. Ésta es la estructura que tiene el movimiento político, y las organizaciones tanto del campo como de la ciudad, tienen sus propias estructuras.

El vínculo al Pachakutik se da por decisión colectiva y eso hay que perfeccionarlo, ya se reformó el estatuto para que no sea la viveza del dirigente, que diga: “Yo tengo mil quinientos miembros en mi organización”, y al momento de las elecciones o de la lucha no salen sino diez. Entonces, este es un asunto por demás subjetivo, si no hay ética en la conducta debemos tratar de perfeccionar en lo que tiene que ver con las estructuras, con la forma de organización.

Pachakutik está ahí, en ese punto; estamos en la búsqueda de cómo incluirnos, de cómo nos comprometemos por algo que no es para favorecer al indio Iza o al indio Lluco. Esto es, estamos tratando de pensar en el bien de todos. Quedan muchas cosas, pero en el camino se van esclareciendo.

DEMOCRACIA Y PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Se está hablando de la participación ciudadana en el mundo, porque no es solamente en Ecuador, esto viene ya en la última década del siglo pasado y se ha venido trabajando bastante, lo más desarrollado lo vemos en Brasil. Entonces se toma como matriz esta idea y vamos llevando la propuesta de la participación ciudadana, diciendo que a medida que en las parroquias, los cantones y en las provincias se inserte esta noción de la participación ciudadana, conseguiremos el perfeccionamiento de la democracia.

Las democracias en nuestros países son formales, obligatorias para dar el voto cada seis años o cada cuatro años, porque hay que tener ese requisito para las gestiones que hacemos como ciudadanos y ciudadanas. Cómo hacemos nosotros para que los hombres y mujeres no sean solamente un instrumento para cumplir un requisito, sino que se conviertan en sujetos. Y ser sujeto significa pensar, decidir y plantear lo que hay que hacer frente a los problemas que tenemos. Entonces viene desde esta lógica la necesidad de enfrentar de manera consciente estos males como la corrupción y la pobreza; o sea, los pueblos están empobrecidos por la irresponsabilidad de sus autoridades, que han hecho de los recursos públicos el *llévese*, y eso hay

que enfrentarlo. Pero eso no lo tiene que enfrentar el concejal o el alcalde nada más, eso lo tenemos que enfrentar la colectividad. Esa es la idea de la rendición de cuentas y para eso hay que conocer cuánto dinero tiene la jurisdicción, ya sea la parroquia, el cantón, la provincia. Hay que saber cuántos recursos tiene y en qué los vamos a utilizar, y de eso antes no conocía sino el alcalde y sus *panas*, los concejales. Entonces se trata de empezar a abrir esa situación ante la ciudadanía para poder saber si los recursos económicos se han utilizado de manera correcta, y por lo tanto, ahí está una política diferente de administración de la cosa pública. Vean que el contenido es simple: ser honrado. Entonces nosotros y las autoridades tenemos que hacer que toda esta propuesta sea muy entendible: necesitamos saber qué es la administración pública, cuál es el papel y el rol de sus autoridades, cuál es el papel y el rol de los ciudadanos y ciudadanas, cómo vamos a ejercer el control si esos recursos son de todos y no son del alcalde, no son del presidente o no son del responsable de finanzas; y ahí ésta la estrategia.

Para abrir estos temas está la estrategia de la participación de la gente, que a la gente le informemos de manera correcta cuántos dólares tenemos para este año, cuáles son las necesidades prioritarias, y sabemos que en este año no podemos hacer muchas obras, sino unas dos o tres, pero que valgan la pena y deben ser de calidad, porque vamos a pedir que no les den un tanto por ciento, el quince, el veinte o el treinta, a las autoridades para sus bolsillos, sino vamos a pedir que no les den un solo centavo y que hagan un trabajo bueno. Porque es toda una red, en el asunto de la corrupción hemos descubierto una red, hasta el del almacén, el de la ferretería, o sea a todo nivel ya tienen la listita. Por eso decimos que hay que imponernos una cultura política honrada, nada más. Eso hay que crear, pero ya los viejos no quieren entender y entonces eso es un reto para los jóvenes.

Respecto a los resultados que hemos tenido nosotros en la lucha, es cierto que avanzamos al máximo, hasta sacar dos presidentes corruptos. Pero el asunto del modelo no cambia porque es un sistema global, no cambia. Por eso les decimos a ustedes, en México y también a otros países, que vayan rebelándose a ese modelo y buscando otro tipo de modelo económico y político. Nos toca hacer la *minga** no solamente dentro del Ecuador, tenemos que hacer la *minga* en

* En quechua la *minga*, o *minka* en aymara, se refiere al trabajo colectivo.

el mundo, y eso resulta complicado. No es fácil, porque, vean ustedes que si el señor Bush en todos los medios asoma y es casi como *taita* Dios, todo el mundo se cuadra y dice muy bien, a la orden. Parece como que el resto no tuviéramos ideas, vean ustedes, es muy vergonzoso. Esto no quiere decir que estamos en contra de los ciudadanos de Estados Unidos, estamos en contra de las actitudes inhumanas, injustas y de dominio, contra eso estamos.

En lo relativo a la gestión pública, me parece que va teniendo asidero la propuesta nuestra, porque aunque empezamos con pocas autoridades, en 1996 nos bautizamos en la acción institucional, en la acción político-electoral y tuvimos 75 autoridades, y para el asunto del presidente y del vicepresidente quedamos en tercer lugar. Así empezamos nuestra acción, tuvimos ocho diputados, nueve alcaldes y el resto entre concejales y consejeros, y ésa fue nuestra primera experiencia. Ahora tenemos treinta alcaldes, 27 electos como Pachakutik y tres que se han afiliado y que dicen “déjennos ser alternativos”. Pero son estas reglas las que hay que tener presentes: tenemos como unos cien concejales, treinta consejeros, cinco prefectos. Todavía en términos de nuestra estrategia de modificar la correlación de fuerzas, nosotros somos una fuerza pequeña, pues de 216 municipios tenemos treinta; calculo que ya teniendo siquiera unos 150 sería otra cosa, lo ideal sería tener 217. Por su parte, hay 22 prefecturas y tenemos cinco que están bajo el gobierno nuestro, bajo nuestra dirección política; pero no todos lo hacen bien todavía, no todos los Pachakutik entendemos el alcance de lo que queremos. Algunos todavía son de nombre nada más y siguen haciendo lo que todos los demás hacen. Tenemos 480 de un total de 783 juntas parroquiales, ésas son las localidades más pequeñas.

Ser parte de un gobierno es lo más complicado, es impredecible. Con la alianza electoral quedamos obligados a articularnos entre Pachakutik y Sociedad Patriótica. Ustedes recordaran que en el año 2000 se dio un gran levantamiento durante el mes de enero que culminó el día 21. Ahí conocimos al coronel Lucio Gutiérrez, hoy presidente de los ecuatorianos; con él, luego de muchas conversaciones a lo largo de mucho tiempo, acordamos una alianza bajo un programa de lo que considerábamos que se tenía que hacer en Ecuador para promover el cambio. Nosotros pensábamos recuperar la dignidad de los ecuatorianos y también la dignidad de sus instituciones; que las instituciones estén para el servicio de la comunidad, de la gente. Porque por lo general llegan al gobierno unos señores y lo que hacen

no es servir, sino servirse de esas instituciones, para llevarse en crudo y cocinado todo lo que haya. Entonces teníamos que rescatar el papel de lo que es el Ejecutivo, el presidente, vicepresidente y sus ministros, rescatar lo que debe de ser la administración de justicia, el poder Judicial y rescatar el papel de lo que es legislar y fiscalizar en el Congreso Nacional. Lucio Gutiérrez dijo que sí, quería luchar seriamente contra los malos hábitos de las malas y malos ecuatorianos, pero después de poquito tiempo se olvidó de esto que le planteamos al país en la campaña y busca sus aliados en los mismos que nos han arruinado, en los que han empobrecido al país, entre los que le han quitado la soberanía tanto económica como política a Ecuador.

UN BALANCE DE LA EXPERIENCIA INDÍGENA EN ECUADOR

Esta realidad tiene que ser muy bien procesada, todavía no existe un balance en limpio sobre todo el proceso que se vivió, porque ha sido un proceso muy dinámico, muy rico, de mucha experiencia, pues los dirigentes hemos estado día y noche respondiendo a la coyuntura que hemos tenido que vivir. Nosotros todavía tenemos que procesar esta experiencia, porque hay muchas cosas que tenemos que mirar para proyectarlas, para los objetivos estratégicos que nos venimos marcando. De todas maneras, creo que se ha visibilizado un poco más la valía de nuestra propuesta, la valía de nuestro proyecto, que no nos cerramos exclusivamente a estas políticas neoliberales, sino que buscamos otros modelos; y que cuando nosotros hablamos de la diversidad social y cultural también tenemos que mirar las potencialidades que existen en las regiones y en los sectores. Nos preguntamos, pues, cómo vamos a lograr frenar la contaminación, el abuso, el maltrato a la tierra, la mala utilización de la maquinaria y de una serie de ingredientes que se vienen utilizando en el campo.

La pregunta es cómo logramos echar a andar una serie de políticas para ir recuperando lo que tenemos; vean ustedes, el asunto del agua es un peligro, en el momento que no tengamos agua no habrá vida. Todos éstos son elementos que nosotros estamos tratando de denunciar para sensibilizar a la sociedad acerca de una serie de aspectos malos que se vienen utilizando.

Los últimos acontecimientos en Ecuador son que en vista del cambio de nuestros gobernantes que se alejaron de sus compromisos, nos hemos visto obligados a abandonar el gobierno; y eso para unos

está bien y para otros mal. Unos preguntan: “¿Por qué nos tenemos que ir si nosotros dimos el voto?”; otros dicen: “Ya se quemaron y ya era hora de que se salieran del gobierno.” Entonces hay diferentes versiones y opiniones, y también hay sectores interesados; por suerte, creo que vamos teniendo madurez. Un aspecto muy importante es que las personas que pusimos en varias instituciones públicas se han ganado la simpatía de los ecuatorianos por su iniciativa, por su propuesta y por su implementación de la propuesta en las respectivas funciones. Éstos son elementos de mucha valía para nosotros y también para saber cómo es desde adentro del Estado, cómo es ya la práctica de la burocracia, de los funcionarios, cómo se mueven. Tal vez habrá que tratar de ir ganándose a otros sectores que dicen que nosotros los indios somos malos. Entonces ya no hay ese asunto de la reacción, de gente que dice: “¿Cómo voy a estar gobernado por un indio o por una india?” Porque hubo reacciones de esa dimensión entre los empleados, entre algunos funcionarios.

Oficialmente, el último Congreso del Movimiento Pachakutik —realizado a fines de septiembre de 2003— resolvió ratificar el rechazo y al abandono del gobierno. El rechazo por la mala actitud del gobierno, el abandono porque no había las condiciones para llevar adelante el programa de gobierno al que nos comprometimos con el país. Se reafirmó el compromiso de seguir con nuestro proceso socio-organizativo y político en el país para tratar de consolidarnos, ampliando nuestras bases y así proyectarnos desde nuestra lógica y ya no con personas prestadas, porque nuestros aliados y nuestros *prestados* nos han fallado. Todos estos aspectos generales se han planteado y nosotros nos hemos propuesto llevar adelante una acción dinámica y quizás agresiva en lo que tiene que ver con el campo internacional, porque si nosotros en pocos años vamos a dirigir el Estado ecuatoriano, vamos a ser gobierno, entonces necesitamos abrir todas las relaciones con los gobiernos democráticos. Éste es un trabajo importante que tenemos que llevar adelante. También se acordó el perfeccionamiento del funcionamiento interno, los ámbitos, las competencias y las atribuciones de lo que es el proceso político y de lo que son los procesos sociales: los jóvenes, las mujeres, los ecologistas, los derechos humanos, tienen su propio ámbito y su propio aspecto específico, aunque están identificados políticamente con el Pachakutik.

Estamos haciendo los mayores esfuerzos para perfeccionar nuestras acciones y para autodisciplinarnos. No será posible dirigir un país si es que no existe la conciencia, el compromiso político y la

autodisciplina. Por lo tanto, también hay que tratar de generar recursos humanos que estén con las capacidades técnicas y con el compromiso ético y con la consecuencia política ante el proyecto que estamos implementando. Todos éstos son elementos que se han reafirmado en el último y Tercer Congreso de nuestra organización.

Ahora bien, en Ecuador hay cuatro mil puestos de libre remoción, y cuando se cambia el gobierno, éstos tienen posibilidad de cambiar, nosotros logramos tener de 6 a 8% posiblemente. Según el acuerdo político que hicimos con Gutiérrez, 70% de los cargos eran para Sociedad Patriótica, es decir para el partido de Gutiérrez, y 30% para nosotros. Sin embargo, en esto no cumplió; éste es otro incumplimiento en la organización de la administración pública. La concepción nuestra fue, básicamente, un asunto de cogobierno y de corresponsabilidad y no del puesto por el puesto, la función por la función; porque sólo así podía estar garantizada la implementación del programa, pero eso no sucedió. Por ejemplo, compañeros nuestros estaban en la Cancillería; Nina Pakari fue la canciller, Rosa María Torres ocupó el ministerio de Educación, Luis Macas el de Agricultura, Doris Solís estuvo en Turismo, Virgilio Hernández en la subsecretaría del Ministerio de Gobierno y algunas personas en Economía. Igual en las provincias, hubo presencia de nuestro movimiento con compañeras y compañeros en funciones de gobierno y estamos hablando de más de 300 personas a lo largo y ancho del país.

En lo que tiene que ver con el carácter del gobierno, se suscitó la expectativa de que el de Gutiérrez iba a ser un gobierno progresista y que se regionalizaría la tendencia de formación de gobiernos como el de Lula, en Brasil; Chávez, en Venezuela; y Gutiérrez, en Ecuador. Todas estas fueron especulaciones. Nosotros también teníamos expectativas, no en esa dimensión, pero sí confiábamos en que por lo menos se permitiera poner las bases para impulsar el cambio en Ecuador, y así fue que nosotros hicimos una campaña ubicando el proceso como un gobierno de transición. Tampoco decíamos que era un gobierno popular, sino un gobierno de transición; luego del gobierno de transición sería un gobierno en disputa. Pero ahí nos ganó la derecha y se lo llevaron para su lado; ése es en este momento el carácter del gobierno.

¿Por qué esa actitud de Lucio? Porque Estados Unidos, estratégicamente, está por frenar estos procesos sociales que se dan en la región, en el área andina. Actualmente su mayor preocupación está en el conflicto colombiano, ustedes nada más vean los recursos que es-

tán poniendo los norteamericanos: todo el asunto logístico, militar, helicópteros, especialistas en el manejo contrainsurgente, encubriéndose todo con el asunto del narcotráfico. El interés de Estados Unidos está en regionalizar el conflicto, comprometer —ya estamos comprometidos— a Ecuador para que, supuestamente, con el argumento de la defensa interna, ponga los hombres para cercar a los irregulares.

Ésa es una estrategia militar encubierta en el asunto del narcotráfico. Ésa es la situación y desde ese punto de vista el gobierno de Gutiérrez ha tenido el respaldo de organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, etc., quienes han dado dinero a Lucio Gutiérrez para que, supuestamente, pueda atender las necesidades de la población. Nuestro vecino del norte, Estados Unidos, tienen una orientación definida y tiene asegurado el control militar, desde que en 1999 ocurrió la construcción de la base de Manta, donde está autorizada a operar la marina de Estados Unidos por diez años. Existe un compromiso militar muy serio del Ecuador con Estados Unidos.

Ahora bien, si miramos desde el punto de vista del ALCA, las empresas de Estados Unidos vienen a vender, y por lo poco que se han desarrollado nuestras empresas no estamos en condiciones de competir. Y más aún si miramos la cuestión agrícola, Estados Unidos hace sus aportes a los empresarios y por lo tanto ellos pueden ofrecer sus productos más baratos, mientras que nuestros agricultores, nuestros empresarios, no están en condiciones de competir. No fue posible incidir al interior del gobierno y por eso hemos tenido que salirnos; Estados Unidos, la oligarquía del Ecuador, los grupos de poder son los que deciden; no es posible representar los intereses de las mayorías, de los pobres. Por eso no ha habido casi ninguna incidencia real, aunque de todas maneras quedan programas claramente definidos y expresados como posición política.

Nuestra canciller, Nina Pakari, no estaba de acuerdo en el asunto de la invasión a Irak, por ejemplo, que el ataque lo resolvieran sin las Naciones Unidas. Ella estuvo en desacuerdo con el presidente, siguiendo nuestros lineamientos que pretendían evitar dar luz verde a los asesinos militares en el mundo, nosotros declaramos que los *irregulares* no son terroristas, sino *irregulares*. Porque nosotros ya veíamos que a través de esos términos nos declararían terroristas a nosotros, a la Conaie, a Pachakutik. Les pongo estos ejemplos para que vean el avance de nuestras intenciones y de nuestras acciones.

Hasta ahora los votos que hemos tenido son 60% del sector urbano y 40% de los votos de nuestra gente, ésa es la realidad, la conducta que hay, y dice la izquierda tradicional: “¿Por qué dicen que son vanguardia?”; en cambio, desde la lógica de la nueva izquierda, se dice que no tenemos que ser sólo los indios la vanguardia, porque así no vamos a llegar muy lejos. ¿Por qué hemos hecho salir gobiernos y no logramos lo de fondo, que es cambiar el modelo?; el cambio de personas nomás no sirve en Ecuador, se necesita algo más. Nosotros ya sabemos que podemos parar el país durante quince días o un mes, pasa eso y siguen los mismos gobernando. Entonces hay que definir otra estrategia. Si mandamos un gobierno lo tenemos que asumir nosotros y no permitir que los mismos ladrones sigan gobernando.

Yo tomo con más cuidado esto de la vanguardia de los cincuenta, sesenta. Así, hemos hecho lo que hemos hecho hasta hoy, pero la situación sigue igual, seguimos pobres y siguen los corruptos gobernando, entonces: “¿qué falta? Yo les decía que tenemos que leer bien lo que hemos hecho en estos últimos tiempos, hay que revisar por qué hemos tenido estrategias y a veces nuestra estrategia se ha quedado ahí y se han dado los acontecimientos que generan los mismos corruptos: dolarizan, suben los precios y la gente se levanta y nosotros ahí a la cabeza; se va el gobierno y vienen los mismos ladrones a seguir, sólo se produce un cambio de personas. Esto es lo que tenemos que ubicar prolijamente y con mucha precisión para que, con gran esfuerzo, cuando salgamos a movilizarnos aunque sea un día o diez o sesenta días, ya nunca más regresen los ladrones a ser funcionarios, a ser autoridades.

Ahora bien, todo el mundo dice los indios, y los indios somos un sector importante, pero si no contamos con los intelectuales, con los maestros, con los comunicadores, con todos, está cosa no cambiará. Es una necesidad involucrar a todos los afectados por estas prácticas equivocadas, por las prácticas corruptas.

MÉXICO

RELACIONES INTERÉTNICAS Y AUTONOMÍAS EN MÉXICO

*Miguel Alberto Bartolomé**

No podemos reflexionar sobre “los otros”, sobre la población indígena de México, que es mantenida y se mantiene como una población diferenciada del resto de la sociedad, separada por fronteras tanto culturales como de clase, sin tratar de trascender esas fronteras. Y trascender la frontera no supone un acto casi mágico que deba ser guiado por sofisticadas propuestas teóricas o complejas orientaciones hermenéuticas, sino intentar realizar una experiencia que para los indígenas es frecuente. Millones de ellos han aprendido la lengua mayoritaria además de la propia, todos han buscado y logrado saber actuar dentro de la lógica mercantil dominante, cientos de miles aprendieron a comportarse dentro de sistemas normativos que ellos no crearon, la mayoría ha aceptado deidades extranjeras que incluyeron en sus propios panteones, con la generosidad que proporciona una experiencia múltiple y no excluyente de lo sagrado. Sin embargo, la actitud del sector no indígena es absolutamente opuesta, ya que son notablemente infrecuentes los intentos de conocer a esos “otros”. De esta incompreensión centenaria da cuenta el mismo proceso de consolidación del Estado mexicano y los actuales debates sobre sujetos sociales que, para la mayor parte de la población, son tan desconocidos como los habitantes de tierras remotas. Y es que para transformar las percepciones del “otro” no nos podemos limitar a replantear la concepción que tenemos de él en el restrictivo marco del diálogo con nosotros mismos, con las comunidades profesionales o políticas a las que pertenecemos, sino que debemos partir de una relación “hacia fuera” que nos aproxime a aquellos que pueden parecer tan distantes, pero con los que compartimos la común huma-

* Profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Centro Oaxaca.

nidad que nos une a pesar de las fronteras impuestas por muchos años de discriminación social.

Más allá de cualquier análisis teórico de las propuestas políticas que involucran a la población nativa, creo en que podemos convenir que la imagen del indio en México se ha construido históricamente sobre la base de la ignorancia. Ello ha dado lugar a una multitud de estereotipos, prejuicios y visiones hipostasiadas de la realidad étnica contemporánea. Desde los folklorismos nacionalistas hasta la discriminación étnica, pasando por los idealizados romanticismos ecologistas o las prácticas institucionales paternalistas, tenemos un conjunto de visiones que se construyen desde la perspectiva de los ciudadanos de un Estado que no conocen a los destinatarios de sus propuestas. Muchas veces el objetivo es pensar a México y no pensar a los miembros diferenciados de esta configuración estatal, aunque ambos términos no puedan ser entendidos de manera independiente. El sólo hablar de “los indios” constituye una generalización injusta, ya que no repara en la diferencia entre culturas ni en las diferencias internas de esas mismas culturas. “Diferencia” es entonces la palabra clave, que durante demasiado tiempo ha sido equiparada a “desigualdad”. He aquí entonces un papel posible de la etnografía, de la investigación directa de campo, no sólo como aporte a la reflexión antropológica, sino como contribución al conocimiento de aquellos a quienes se ha preferido imaginar antes que comprender. A esta comprensión también contribuye la misma producción escrita indígena contemporánea (M. Bartolomé, 2002), aunque no son muchos los no-indios interesados en beber de estas nuevas fuentes. Todavía se prefiere construir al “otro” con base en una proyección de fantasías, ideologías y propuestas políticas externas (A. Barabas, 2000). Como todo resultado de un proceso de larga duración, las perspectivas actuales no pueden ser entendidas sin recurrir a la historia que ha alimentado la construcción de las mismas.

¿TODOS SOMOS MESTIZOS?

A pesar del discurso apologético del mestizaje, propio del México posrevolucionario, la identificación mestiza posee una cierta polisemia que con frecuencia es vivida de manera un tanto traumática.¹ Tal

¹ Escapa a los límites de este ensayo extenderme sobre el concepto de “lo mestizo”, recientemente abordado en una obra notable de S. Gruzinski

como lo destacara A. Machuca (1998), uno de los méritos posrevolucionarios fue cambiar de signo al prejuicio étnico, a través de una inversión simbólica de sus términos, proponiendo a la mezcla, al mestizaje, como superior a la idea europea de “pureza racial”. Aunque el discurso oficial lo asumiera como una síntesis positivamente valorada, en muchas ocasiones el mestizaje es identificado como una ambigüedad existencial o una pérdida, como el abandono de la tradición indígena y la adquisición de una versión subalterna de la llamada “cultura nacional”, lo que generaría una configuración social empobrecida e híbrida. Así, por ejemplo, C. Lomnitz Adler (1995:59) utiliza el concepto de mestizaje como sinónimo de deculturación, en la medida en que implicaría “extraer” a las comunidades de sus culturas de origen sin llegar a asimilarlas a la cultura dominante, construyendo así culturas subordinadas. Sin embargo, una colectividad social no puede ser entendida sólo por sus ausencias, sino básicamente por sus presencias, lo que requiere una aproximación centrada en el análisis de las características singulares de las múltiples configuraciones culturales mestizas.² Pero a la vez es necesario destacar que el discurso del mestizaje enfatiza la singularidad mexicana de un proceso que es en realidad mundial, propio de la historia de la especie humana, ya que no existen razas “puras” ni tampoco “impuras”; e incluso es muy dudoso que existan “razas”. Desde los australopitecus en adelante, todos nos hemos dedicado a cruzarnos con cierta alegría e indudable frecuencia, así que si se quiere todos somos mestizos Pero,

(2000:42) , quien señala que “[...] percibida como un pasaje de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo singular a lo plural, del orden al desorden. La idea de mezcla acarrea por tanto connotaciones y apriorismos de los que hay que desconfiar como de la peste [...]”.

² Aunque la mayoría de los estudios antropológicos sobre campesinos destacan los aspectos económicos, y poco los culturales e identitarios, existe una interesante producción sobre aspectos culturales. Véanse al respecto los numerosos ensayos sobre culturas no-indígenas que incluyen, entre otros, los aportes de Guillermo Bonfil Batalla sobre Cholula (1973), de Guillermo de la Peña sobre los altos de Morelos (1980), de Lourdes Arizpe sobre la población urbana de Zamora (1989), de Claudio Lomnitz Adler sobre Morelos (1995), de Xóchitl Leyva sobre Michoacán (1993), de Andrés Fábregas sobre los altos de Jalisco (2002) y muchas otras obras que aún esperan la oportunidad de ser integradas en un panorama global que permita una mejor comprensión de las diferentes características de las diversas sociedades no-indígenas de México.

más allá del uso biológico del término, se debe señalar que la historia humana es también la de las hibridaciones culturales, algunas de las cuales se sedimentaron a través de los siglos, dando lugar a la percepción de modelos culturales aparentemente autónomos y singulares, aunque en realidad constituyen el resultado de antiguas mezclas culturales.

Sin embargo, la definición estatal de “lo mestizo” requiere ser explicitada para despojar de su ambigüedad a un concepto aparentemente unificador. Se trata de una construcción imaginaria que pretende referirse a un origen temporal casi mítico, o en todo caso mitificado, en el cual se produjo una síntesis inicial cuyo resultado es una especie de criollo, culturalmente blanqueado pero vinculado con las monumentales realizaciones indígenas del pasado, aunque desvinculado de las poblaciones nativas actuales. Cabe destacar que la identificación de “los mestizos” ha servido para denostar en forma genérica a los antagonistas directos de las poblaciones indígenas, aunque en realidad es sólo un sector de clase el que está involucrado en las relaciones de explotación y discriminación, si bien los grupos menos privilegiados que toman a ese sector como referencia, pueden ejercer la misma discriminación ideológica sin necesitar el aval de una condición política o económica dominante, tal como lo exhiben las relaciones interétnicas asimétricas en similares contextos de clase. El mestizaje cultural y biológico actual es producto de una articulación social vertical, generada por la confrontación entre culturas involucradas en una situación colonial y neocolonial que marca tanto la historia como el presente. Pero sea cual sea su origen, ahora “es lo que es” y constituye una construcción social tan legítima o arbitraria como cualquiera que se haya desarrollado en la historia. Tal como lo exhibe la actual investigación etnográfica, las distintas sociedades mestizas regionales que forman parte de los sistemas interétnicos, no se manifiestan como una síntesis que totaliza a sus componentes, ni como aquella “cultura de conquista” que propusiera G. Foster (1960), sino como el desarrollo de distintas configuraciones sincréticas dotadas cada una de ellas de sus propios dinamismos, tensiones, ambigüedades y creatividades. Se hace difícil calificarlas de manera unificada, aunque podríamos destacar que en ellas confluyen los rasgos de las dos grandes tradiciones civilizatorias de las que provienen, la occidental hispana y la mesoamericana, ambas influidas en el último medio siglo por la tradición occidental norteamericana que ya hace parte constitutiva de dichas tradiciones.

Tampoco los indígenas son ajenos a las múltiples presencias que ahora los circundan. Así, en los más recónditos sitios sagrados de las montañas se pueden encontrar tanto ofrendas de brandy, como de mezcal o Coca Cola. En la gran fiesta de muertos, por los panteones de los pueblos circulan sahumerios de copal precoloniales, hispanos panes de yema y americanas calabazas de *halloween*. Pero más allá de la lectura superficial de estos símbolos externos, en las configuraciones interétnicas se manifiestan tensiones internas derivadas de las distintas lógicas culturales involucradas, que suponen la constante confrontación de diferentes valores y prácticas sociales. El individualismo capitalista coexiste con el comunitarismo nativo, la acumulación económica con el gasto ceremonial, la generosidad cristiana con la reciprocidad mesoamericana, la medicina occidental con la farmacopea nativa, la televisión con los consejos de los ancianos, el mensaje de las campanas con los *e-mail* de los parientes emigrados, los pesos con los dólares, deidades cristianas y entidades mesoamericanas, el alcoholismo y el ascetismo protestante, el machismo y el respeto a las mujeres, la presencia del Estado con la comunalidad excluyente. Estas confrontaciones y ambigüedades de las configuraciones interétnicas son las que alimentan las tensiones que auguran sus futuras transformaciones. No son contradicciones a superar por medio de una hipotética y definitiva síntesis futura, sino aspectos estructurales de un dinamismo social abierto a la historia.

EL “INEXISTENTE” RACISMO MEXICANO

A pesar de que corro el riesgo de reiterar una cita que ya he utilizado, no puedo dejar de recordar las palabras del brasileño Florestán Fernández (1972), cuando destacaba que los latinoamericanos “tenemos el prejuicio de no tener prejuicios”; si nosotros somos las víctimas de un orden mundial injusto, ¿cómo es posible que también seamos victimarios? Señalar entonces que México es un país racista constituye una afirmación que tratará inmediatamente de ser negada por una multitud de políticos y analistas sociales, así como por la mayoría de los ciudadanos.³ Cuando se convive con una situación de hecho que

³ Esta observación no está basada en un juicio apresurado, sino que parte de la información etnográfica concreta referida a las relaciones entre mes-

parece emanar de “un orden natural de las cosas”, suele ser difícil percibir nuestro propio papel como actores involucrados en una situación de tensión y conflicto estructural. Resulta mucho más estimulante para la autoimagen asumirse como víctimas de la discriminación extranjera, antes que reconocer la existencia del prejuicio racial al interior de un país que se reclama históricamente afectado por los cambiantes poderes metropolitanos. Es cierto que en México no existe una legislación que avale la práctica de la segregación racial, todo lo contrario; es tan igualitarista que apenas en 1994 se reconoció de manera constitucional la existencia de los millones de indígenas. Tampoco es frecuente que se apele a una ideología racista, es decir, a una teoría estructurada referida a la superioridad racial de un grupo respecto a otros, aunque la apología del mestizaje suponga algo de eso.⁴ Se trata de lo que podríamos calificar como una “mentalidad”, es decir, como un pensamiento no muy estructurado y basado en premisas históricamente transmitidas, de carácter más o menos inconsciente, pero que tiene la capacidad de desempeñarse como orientador de las conductas respecto a grupos percibidos como diferentes. Así, los prejuicios étnicos no son una construcción individual, sino el resultado de la participación de cada individuo dentro de la conciencia social colectiva de una época determinada, la que contiene un conjunto de percepciones, creencias y supuestos que pretenden caracterizar a los sujetos del prejuicio y pautar las actitudes que se deben tener respecto a dichos sujetos.

Hace ya muchos años, y un ensayo que ahora es clásico, C. Lévi-Strauss (1952) propuso que si bien todos los grupos humanos tien-

tizos e indígenas en las regiones interétnicas de México en la actualidad, tal como lo demuestran las monografías sobre Yucatán, la Huasteca, Guerrero, Oaxaca, Chihuahua, Morelos, Veracruz, Michoacán, Sonora, etc., así como las ciudades de Monterrey o el DF se demuestran como ámbitos caracterizados por diferentes ideologías y prácticas de discriminación étnica.

⁴ Siguiendo la lógica implícita en la citada afirmación de F. Fernández, los estudios sobre el racismo en México no han sido muy frecuentes, aunque en una gran cantidad de monografías etnográficas se haya mencionado el tema de manera más o menos colateral. Un estudio pionero al respecto es el de A. Barabas (1979) sobre Yucatán, escrito en una época en la cual las cuestiones étnicas no formaban parte muy intensa de la reflexión social, más orientada a tratar de entender la realidad exclusivamente con base en las contradicciones económicas. Ya en épocas más recientes, los ensayos de A. Castellanos (1991, 1998, 2000), entre otros, abordan el tema, aunque con más énfasis histórico y teórico que etnográfico.

den a ser etnocéntricos, a valorar más lo propio que lo ajeno, ello no supone una inevitable discriminación del diferente. Recientes estudios en psicología experimental sugieren que la percepción positiva del grupo de pertenencia no es necesariamente concomitante con una hostilidad hacia los grupos externos (E. Cashdan, 2001). Como antropólogos debemos asumir entonces que el etnocentrismo no debe ir obligatoriamente acompañado por la xenofobia, ya que la afectividad y lealtad hacia el grupo de adscripción no requiere necesariamente de la negación de los otros para afirmarse como tal. Estos procesos discriminatorios están con frecuencia asociados con historias de competencias o de dominación, que construyen una percepción frágil de la identidad grupal o con las reacciones viscerales contra la subordinación social. Decía que el racismo local no constituye en realidad una ideología estructurada, si por ello entendemos una doctrina que propone la desigualdad racial; todos —o casi todos— los no-indígenas saben que no es “políticamente correcto” exponer un discurso abiertamente discriminatorio y racista, pero no se trata de discutir contra argumentaciones explícitas, discursos en los cuales siempre estará presente la retórica, sino de confrontarnos con sus expresiones en la vida colectiva de las poblaciones nativas del Estado mexicano.

Concebidos de esta manera, los prejuicios étnicos pueden ser entendidos como resultantes del carácter excluyente y etnocéntrico que manifestó el proceso de construcción del Estado-nación mexicano, orientado por la ideología decimonónica que proponía que los habitantes de un Estado debían constituir una comunidad lingüística y cultural homogénea. Pero esa homogeneidad debía tener un modelo de referencia representado por el grupo dominante que asumió en cada momento histórico el proceso de construcción nacional, el *nation building*. Esto suponía que, en un ámbito multiétnico como México, el grupo rector se proponía a sí mismo como el modelo al que debían parecerse los diferentes tipos de habitantes de las fronteras estatales. Criollos en la Independencia, mestizos en la Revolución, las elites dominantes en cada caso asumieron, de manera explícita o implícita, un rostro étnico concebido como el “verdadero” rostro de la mexicanidad. Para ser igualitaria, la sociedad debería orientarse hacia un modelo unitario y excluyente del ser social. Los diferentes, los que no accedían a esta promesa de igualdad basada en la renuncia a sí mismos, pasaron a ser percibidos históricamente como un “problema” a ser resuelto y no como componentes legítimos de una

configuración multicultural. Tal como lo formulara Foucault (1992) en su ya clásico ensayo, por racismo de Estado entendemos

[...] un racismo que la sociedad ejercerá contra sí misma, contra sus propios elementos, contra sus propios productos, de un racismo interno —el de la purificación permanente— que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social [...].

Cabe destacar que, debido a la generalización del fenotipo indígena, la discriminación tiende a ser más étnica que racial, ya que muchos de los miembros de los sectores dominantes o de los considerados mestizos poseen similar aspecto físico que los nativos. La jerarquización y discriminación racial existe y es notoria, puesto que la valoración diferencial de los fenotipos supone su utilización como claves estéticas para la adjudicación de predicados ideológicos positivos o negativos. Pero la discriminación se orienta más hacia la condición cultural que a la física, ya que un fenotipo indígena puede ser “redimido” a través de los procesos de descaracterización étnica, que por medio de la renuncia identitaria y el ascenso económico permiten “blanquear” una piel morena. Y es que en México nos encontramos ante la presencia de un racismo cultural y social que se expresa en términos de discriminación étnica, de clase y de estatus, ya que la categoría “indio y campesino” es históricamente equivalente a la de “pobre, ignorante y carenciado”. Esto se debe no sólo a las posiciones de clase, sino a que la medida o modelo de referencia se basa en el nivel de occidentalización alcanzado por los grupos sociales; las mismas nociones de “modernidad” o “desarrollo” son asumidas como equivalentes a un acceso más pleno a la cultura occidental en su manifestación local. En realidad, los indígenas son considerados ignorantes porque no son occidentales. Sin embargo, un joven mazateco de veinte años ya es “doctor” en mazateco, al igual que una persona maya o yaqui de la misma edad ya es un experto en su cultura. Ningún indígena es ignorante de lo propio y sus conocimientos no pueden medirse por el manejo del mundo de “los otros”, lo que siempre ha representado un extraordinario esfuerzo personal para manejarse en una lengua y una cultura que les son inicialmente ajenas. Reconocer la existencia de estos prejuicios y entender las características que poseen, es un paso necesario para tratar de superarlos y lograr una actitud de apertura individual y social hacia la diferencia existente entre conciudadanos.

LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS

Las actuales movilizaciones etnopolíticas constituyen una presencia que no puede ser ignorada o minusvalorada. Ya han pasado las épocas en que la soberbia intelectual negaba la existencia de los indígenas porque sus “marcos teóricos” no les proporcionaban recursos para entenderla.⁵ El carácter nacional y continental de dichas movilizaciones representa en la actualidad un dato crucial para repensar las relaciones entre los Estados y los llamados Pueblos Originarios. La etnografía contemporánea demuestra que en todas las áreas indígenas de México se registran este tipo de movimientos sociales, aunque adquieren características diferenciales en las distintas regiones. Nos encontramos con movimientos comunitarios circunscritos a una localidad; regionales, que abarcan a varias comunidades; grupales, que tratan de incluir al conjunto de una etnia; y nacionales o panétnicos, que se asumen como expresión del conjunto de la población indígena del país. En su surgimiento, a veces estuvo presente el mismo Estado, en otros casos la Iglesia ha influido en su gestación y desarrollo, en oportunidades los partidos políticos no están ausentes de su vertebración, y en otros las ONG han apoyado las movilizaciones, aunque también los hay autogenerados y sin vinculación con agentes externos. No viene ahora al caso exponer dichas vinculaciones porque nos alejarían del dato central representado por su misma existencia. Ningún agente podría haber influido en ellos si no se relacionaran con un ámbito cultural y político predispuesto a comportarse como un sujeto colectivo.

El tema de la legitimidad de los liderazgos y de la capacidad de convocatoria de los movimientos ha generado numerosos cuestionamientos y algunos intentos de descalificación. No obstante, más allá de los liderazgos, un aspecto central de los movimientos radica en su misma existencia y en la reivindicación generalizada de la adscripción étnica. Recordemos que muchos de sus protagonistas son

⁵ Y es de esperar que el conocimiento de los nuevos contextos impida que en México se vuelvan a escribir líneas como las siguientes, que aparecieron en la página editorial de una revista coordinada por L. Arizpe y H. Díaz Polanco, entre otros, en la que se comenta el Primer Congreso Nacional Indígena y que rezan (1976:3): “[...] Aclaremos para empezar: los indígenas son campesinos mexicanos que, *por azares históricos*, hablan lenguas nativas americanas y conservan, en mayor o menor grado, costumbres e instituciones distintas [...]”. Sin comentarios.

personas que pocas décadas atrás hubieran negado una condición étnica, como resultado del estigma adjudicado a la misma. Incluso la construcción estatal de los Concejos Supremos Indígenas en 1975, que pretendía realizar un manejo gerencial de la etnicidad dentro de la lógica corporativa del momento (M. Bartolomé, 1997:167), generó procesos que se escaparon de las manos de sus propulsores institucionales. Algunos de los “líderes” creados por el Estado desarrollaron una carrera política en el partido entonces oficial, llegando en oportunidades a posiciones de diputados e incluso uno llegó a ser miembro del Senado de la República.⁶ Pero otros se asumieron como representantes de sus pueblos, a pesar de la cuestionable legitimidad de sus nombramientos, y desarrollaron una activa gestión en favor de los intereses de sus colectividades de origen. En más de una oportunidad he destacado que los líderes de las movilizaciones etnopolíticas no suelen ser figuras “tradicionales” de las culturas, sino miembros de una intelectualidad indígena que desempeñan el papel de agentes interculturales (*cultural brokers*) y cuya “representatividad” puede ser difícil de establecer en sociedades en las que el liderazgo no está basado en la delegación de la representación comunitaria (M. Bartolomé, 1997, 2000, 2002). Se trata de sociedades en muchas de las cuales la lógica política no se deriva de la democracia representativa occidental, sino de una noción participativa de la acción colectiva. En ellas, la asamblea comunitaria y el consenso deciden la toma de decisiones, y no la delegación o la voluntad de la mayoría.⁷ Así, la

⁶ Se trata de una diputada y después senadora a quien inicialmente conocí como una destacada luchadora social, miembro del Concejo Supremo Chatino de Oaxaca, y que después fuera escalando posiciones dentro de una lógica partidaria que no guardaba relación con sus orígenes étnicos. Su gestión política se definió entonces por su membresía partidaria y no por su filiación con la “Gente de las Palabras que Trabajan” (*cha'cñá*). Al igual que en otros casos, algunos de los miembros de los Concejos Supremos realizaron una vida política que incluso no fue consistente con la intención de *indirect rule* que había motivado al Estado, ya que muchos de ellos dejaron de ser reconocidos como líderes por sus propias comunidades.

⁷ En la mayoría de las culturas del ámbito mesoamericano los sistemas políticos de cargos, más allá de la polémica respecto a sus orígenes, se comportan como formas de gobierno difuso, al cual pueden acceder de manera rotativa todos los adultos. Sus miembros son reguladores de la vida colectiva que no poseen poder, entendido como sinónimo de lo político, sino que su papel radica en que la sociedad cumpla las normas que ella misma se instituye. De allí proviene la famosa frase zapatista de “mandar obedeciendo”, es decir, cumpliendo las voluntades comunitarias. La búsqueda del consen-

misma figura del “líder representativo” es una construcción contemporánea que puede dar origen a conflictos en las comunidades de donde surge y a las más variadas formas de manipulación —directas o indirectas— por parte de sus pragmáticos interlocutores institucionales, que creen poder controlar las movilizaciones a partir de la tradicional cooptación de sus liderazgos.

Como lo señalara, en la construcción ideológica que proponen las movilizaciones etnopolíticas contemporáneas, a partir de la presencia de esta intelectualidad intercultural, se registra la búsqueda de un lenguaje más comprensible para los no-indígenas, recurriendo a parecidos parámetros ideológicos y a propuestas pragmáticas que ya no se vinculan, al menos en apariencia, con el tradicional discurso basado en las lógicas culturales. Es así que las propuestas y demandas de las organizaciones abarcan un amplio espectro, que va desde la restitución de tierras, el acceso a bienes y una mayor representación política en las instituciones estatales, hasta la configuración de regiones autónomas. Sin embargo, y tal como lo pone de manifiesto la información etnográfica, las movilizaciones no aspiran a generar formaciones políticas unitarias, que podrían dar lugar a los injustamente temidos (por el Estado) pequeños Estados separatistas, sino a constituir Pueblos. Más allá de sus ambiguos usos por parte de la legislación internacional, me refiero a Pueblos entendidos como sujetos colectivos, como comunidades autoconcientes y vinculadas entre sí, que se comporten como naciones sin Estado, en la medida en que se constituyan en colectividades identitarias, dotadas de algún nivel de identificación compartida e internamente articuladas en el nivel cultural, lingüístico, ritual y eventualmente político, pero sin que ello represente necesariamente una forma de gobierno centralizado de tipo estatal. Este tipo de configuración social, cultural y política constituye a la vez una forma más viable que las comunidades para articularse con el Estado, aunque no estaba necesariamente presente en las sociedades que recibieron el impacto de la invasión y la Colonia, pero ello no implica que deba estar obligatoriamente ausente de su futuro.⁸

so, y no de la mayoría, deriva de la necesidad de disminuir las posibles tensiones comunitarias que se desarrollarían si un grupo impone su voluntad a otro, sólo por superarlo en un voto. Pero los consensos se construyen con base en las discusiones previas y no se imponen, aunque la voluntad de mantener una normativa armonía pueda actuar como una coerción ideológica.

⁸ Tomando un solo caso, el de Oaxaca, se advierte que en ella se registran más de 10 000 localidades con menos de 500 habitantes, la mayor parte de

Por último, quisiera destacar que, quizás a partir de la polémica derivada de los Acuerdos de San Andrés pactados entre el gobierno y el EZLN, así como del posterior debate referido a la Ley Indígena, se han destacado en demasía los aspectos jurídicos de la relación entre los Pueblos Originarios y el Estado. Éste es en realidad un conflicto de naturaleza política que atañe a la construcción de una sociedad multicultural, aunque se pueda expresar en términos jurídicos, los que son insuficientes para resolverlo, si bien brindan un marco posible para la estructura argumentativa del debate. Si se quisieran implementar de manera estricta las opciones jurídicas existentes y, a partir del precepto que el primero en el tiempo es primero en el derecho, los indígenas podrían con justicia solicitar reivindicaciones legales que transformarían la misma naturaleza del Estado. Las negociaciones pasan entonces por las voluntades políticas más que por la aplicación de legislaciones, a veces confusas, que pocos entienden y que, por lo general, ni siquiera se cumplen. La construcción de un Estado multicultural no es fácil y obliga a una constante negociación y conciliación de intereses opuestos, pero, sin tomar en cuenta esta conflictividad potencial del campo interétnico, resultará imposible una articulación de la diversidad que respete las características diferenciales de sus protagonistas.

LOS ESPACIOS AUTONÓMICOS

Quizás es oportuno, a esta altura de la argumentación, proponer un breve ejercicio de reflexión utópica referido no sólo a las características posibles, sino básicamente al propósito central que guía la propuesta de configuración de regiones autónomas. En los últimos años, la dinámica del movimiento indio organizado en los distintos países latinoamericanos, incluyendo a México, ha colocado el tema de la presencia política de las etnias como un dato crucial en la redefinición

las cuales pertenece a algunos de los quince grupos etnolingüísticos locales. La posibilidad de cada una de ellas de confrontarse con el Estado y defender sus demandas es mínima, aunque forman parte de colectividades culturales y lingüísticas potenciales que superan los cientos de miles de miembros y cuya capacidad de gestión compartida podría ser extraordinariamente significativa.

de las estructuras estatales contemporáneas. Una de las propuestas que más ha conmocionado tanto a las sociedades políticas como a las civiles, radica en la demanda de espacios autonómicos para los grupos étnicos, que posibiliten una reproducción cultural, económica y organizativa, de acuerdo con sus propios proyectos colectivos. Son muchas las razones para estas demandas, que no representan sino la voluntad de actualización histórica de aquellas sociedades cuya trayectoria autónoma ha sido bloqueada por el neocolonialismo de los Estados nacionales. La demanda es manifiesta y nos obliga a reflexionar sobre su viabilidad dentro del marco de las actuales formaciones estatales. Por supuesto que los antropólogos, al igual que todos los demás involucrados en estos procesos, tenemos el derecho a opinar sobre su pertinencia como un instrumento legítimo para la transformación radical de las actuales estrategias de convivencia interétnica, generalmente basadas en el no reconocimiento del derecho a la territorialidad de las culturas.

Resulta indudable que todo sistema socio-organizativo puede ser utilizado para fines diferentes a aquellos para los que fuera pensado, y ése es un riesgo que corre toda nueva experiencia de un sector de la población de un Estado cuyo contexto global no cambie. Estos riesgos se pueden expresar mediante el desarrollo de nuevas formas de caciquismo, de intermediación comercial, de subordinación a instancias externas o la abolición de las celosamente defendidas autonomías comunitarias. Todo campo social, viejo o nuevo, es un espacio de negociaciones (y confrontaciones) que tratan de reducir sus eventuales conflictos; desde mi punto de vista, no hay formas acabadas de organización, ya que la conflictividad es inherente a las estructuras, sino diferentes posiciones para enfrentar las negociaciones. Pero ante la emergencia de los movimientos indios, el Estado teme la balcanización. Conceptualiza como peligrosas sus demandas políticas al considerar que éstas pueden desembocar en la separación de comunidades étnicas que pretendan desarrollar sus propias estructuras estatales autónomas. En el momento actual, este temor no tiene algún fundamento, puesto que en la inmensa mayoría de los casos las demandas se orientan hacia la recuperación de espacios territoriales, políticos y culturales que les permitan en forma autónoma y autogestionaria la construcción de sus propios destinos. Es decir, contar con ámbitos territoriales que posibiliten la reproducción lingüística y cultural a partir de una autonomía política y un mayor y mejor acceso a los recursos económicos del medio ambiente, que hasta ahora

son considerados como de propiedad estatal. Muchos de los grupos indígenas constituyen poblaciones carenciadas asentadas sobre ámbitos geográficos potencialmente ricos. Éste es el caso de los recursos del subsuelo cuyo control pertenece al Estado, de la explotación de los bosques, de los diferentes recursos naturales o de los aprovechamientos hidroeléctricos cuyos beneficios no llegan a los pueblos ribereños. Resulta muy difícil la construcción de una autonomía política que no contemple algún nivel de autosuficiencia económica. Las autonomías por sí mismas no implican una substancial mejora económica de las sociedades nativas, sujetas a las mismas lógicas políticas neoliberales que el resto de la población, pero son espacios propicios para la reproducción cultural y una más adecuada gestión de los recursos propios.

La cada vez más generalizada demanda indígena no está orientada a proponer formas de separatismos respecto a la colectividad estatal, sino básicamente hacia la configuración de regiones o comunidades autónomas dentro del mismo Estado del cual forman parte. El establecimiento de una región o jurisdicción política y administrativa dotada de una base etnocultural, entraña tanto la continuidad como el posterior desarrollo de una historia económica y social específica que contribuya a una definición de la pertenencia cultural de sus miembros. Estas nuevas jurisdicciones cobrarían mayor legitimidad cuanto mayor sea su profundidad histórica previa y su éxito en generar o reconstruir un imaginario colectivo que defina la identidad social. Empero, hay quienes consideran a las autonomías étnicas como un regreso a la política de reservaciones, y otros temen la configuración de nuevas comunidades políticas y territoriales independientes. Ante estos temores se hace necesario destacar que dichas propuestas en realidad buscan diferentes formas de convivencia humana y no de aislamiento o separatismo. Autonomía no es equivalente a segregación, sino a nuevas modalidades de articulación social más igualitarias que las actuales. Si un Estado multiétnico se asume efectivamente como una sociedad plural, debe explorar todos los caminos posibles en la búsqueda de inéditas formas de convivencia entre grupos culturalmente diferenciados. Aceptar la pluralidad pero no reconocer o generar los espacios físicos, económicos, políticos y culturales en los que ésta pueda desarrollarse, es una retórica hueca que sólo sirve para incrementar los niveles de tensión social. La cuestión no pasa por la sola aceptación de la diferencia, sino por un reconocimiento que contemple la posibilidad de derechos colectivos. Para los pueblos in-

dígenas se trata de ejercer uno de los derechos humanos básicos, el derecho a la existencia; porque un pueblo que carece de autodeterminación carece precisamente del derecho de existir como tal. La existencia de un pueblo como sujeto colectivo, como entidad jurídica, es imposible sin algún nivel de autodeterminación política.

A partir de la asunción constitucional de la multiculturalidad, ningún obstáculo real existiría para la configuración de una región purépecha en el estado de Michoacán o de las áreas triquis o huaves de Oaxaca, amuzgo de Guerrero o chontal de Tabasco. En realidad, y a despecho de los discursos en contra, la zona maya de Quintana Roo, la zona seri o la comunidad de pueblos yaquis en Sonora, ya existen de hecho, y sólo requieren para su funcionamiento autónomico de una adecuación o cumplimiento de las legislaciones estatales. Ello supone que las leyes locales no sólo definan, sino que acepten la vigencia de nuevos tipos de regiones interiores, es decir, de configuraciones político-administrativas de base etnocultural, cuyos límites no serían fronteras a la interacción, sino renovados espacios para la articulación entre culturas distintas. Lo que se discute no es la noción de soberanía estatal sobre dichos ámbitos, sino asumir que soberanía no debe ser equivalente a hegemonía. El control sobre un territorio no puede ser asimilado en forma automática a la subordinación social y consiguiente homogeneización cultural.

La pluralidad de situaciones étnicas existentes implica que la redefinición de la inserción de cada grupo dentro de los marcos políticos estatales supondría también una pluralidad de negociaciones posibles. No es lo mismo la situación de los grupos nortños de tradición cazadora y una fuerte noción de colectividad exclusiva, que las atomizadas comunidades integrantes de los vastos grupos mesoamericanos, cuyas movilizaciones aspiran a lograr una identificación compartida. No se puede proponer, por lo tanto, un único modelo para la reestructuración de las relaciones entre los Estados y las etnias sin correr el riesgo de reiterar las imposiciones de un orden político externo sobre las sociedades alternas al Estado.⁹ En estos momentos, las propuestas autonómicas coexisten con las demandas de representación en las instituciones republicanas, los intentos de constituir parti-

⁹ Ése es el precisamente el peligro contenido en la generación de un modelo unitario, generalizado a muy distintos contextos étnicos, tal como la Región Autónoma Pluriétnica propuesta por H. Díaz-Polanco (1991) y algunas organizaciones indígenas siguiendo el modelo nicaragüense.

dos políticos¹⁰ o con la configuración de nuevos tipos de sistemas federativos que contemplen las especificidades culturales de las poblaciones de un mismo Estado. Las voluntades mayoritarias se orientan a construir puentes interculturales y no brechas entre las culturas diferenciadas. La articulación social no significa la abolición de las diferencias que existen entre los grupos interactuantes, sino una relación igualitaria en la que ninguna de las partes pretenda modificar a la otra. Todos los grupos étnicos son conscientes que la convivencia interétnica es un hecho irreversible, ninguno pretende regresar a un supuesto “paradisiaco estado precolonial” y aislarse de la sociedad estatal-nacional, sino participar en la construcción de una nueva historia que no rehuya recordar el pasado y que permita un nuevo presente y a más digno futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*, México, FCE, 1993.
- Arizpe, Lourdes, *Cultura y desarrollo*, México, Colegio de México-Porrúa, 1989.
- Barabas, Alicia, *Utopías indias: movimientos socioreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1988.
- , “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, en *Alteridades*, año 10, núm 18, México, UAM-Iztapalapa, 2000.
- y Miguel Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*, 3 tomos, Mexico, INAH-INI, 1999.
- Bartolomé, Miguel, *La dinámica social de los mayas de Yucatán: pasado y presente de la situación colonial*, INI, Serie de Antropología Social, núm 80, 1988 (2ª ed. Colección Presencias INI, 1992).
- , *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI Editores-INI, 1997.

¹⁰ En los momentos en que escribo estas páginas (29/7/2003) no puedo llegar al centro de la ciudad de Oaxaca, en cuyas afueras resido, ya que todos los accesos se encuentran tomados por millares (cerca de 15 000) de integrantes del Movimiento de Unificación y Lucha Triqui (MULT), quienes protestan por no haber alcanzado su registro como partido político. En esta masiva manifestación participan el Frente Nacional Indígena y Campesino (FNIC) y el Movimiento Nueva Izquierda de Oaxaca (NIOAX), bajo el liderazgo del “Pueblo de la Palabra Completa” (triquis).

- _____, “Etnias y naciones: la construcción civilizatoria en América Latina”, en L. Reina (ed.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, INI-CIESAS-Porrúa, 2000.
- _____, “Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria”, en revista *Desacatos*, núm. 10, México, CIESAS, 2002.
- _____ y Alicia Barabas, *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, INAH, Colección Científica, núm. 53, 1979 (2ª Ed. 1982, INAH).
- _____, *La pluralidad en peligro*, México, INAH-INI, Colección Regiones, 1996.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Chohula: la ciudad sagrada en la era industrial*, México, UNAM, I.I. Históricas, 1973.
- _____, *México profundo*, México, Ed. Grijalbo, 1987.
- Carmagnani, Marcelo, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- Cashdan, Elisabeth, “Ethnocentrism and Xenophobia: A Cross-Cultural Study”, en *Current Anthropology*, vol. 42, núm. 5, Chicago, USA, 2001.
- Castellanos, Alicia, “Racismo e identidad étnica”, en *Alteridades*, año 1 núm. 2, México, UNAM-Iztapalapa, 1991.
- _____, “Racismo, multietnicidad y democracia en América Latina”, en *Nueva Antropología*, vol. XVIII, núm. 58, México, 2000.
- _____ y J. Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1998.
- Coser, Lewis, *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
- De la Peña, Guillermo, *Herederos de promesas*, México, CIESAS, Ed. de la Casa Chata 11, 1980.
- Díaz-Polanco, Héctor, *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991.
- Fábregas, Andrés (ed.), *El norte de Jalisco: sociedad cultura e historia en una región mexicana*, México, El Colegio de Jalisco, 2002.
- Fernández, Florestán, *O negro no mundo dos brancos*, Sao Paulo, Editora DIFEL, 1972.
- Foster, George, *Culture and Conquest: América's Spanish Heritage*, Nueva York, Wenner Gren Foundation, Voking Fund Publications in Anthropology, núm. 27, 1960.

- Foucault, Michel, *Genealogía del racismo: de la guerra de razas al racismo de Estado*, Madrid, Ed. La Piqueta, 1992.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987 (1ª ed. de 1973).
- Glazer, Nathan y Daniel Moynihan (eds.), *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.
- Gossen, Gary, *Los chamulas en el mundo del sol*, México, INI, 1979.
- Hobsbawm, Eric y T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, UK, Cambridge University Press, 1987.
- Lemoine, Ernesto, "La Revolución de Independencia 1808-1821", en H. Hernández (ed.), *La república federativa. México, gestación y nacimiento*, México, Departamento del D.F., 1976.
- Leyva, Xóchitl, *Poder y desarrollo regional*, México, El Colegio de Michoacán-CIESAS, 1993.
- Lomnitz Adler, Claudio, *Las salidas del laberinto*, México, Joaquín-Mortiz-Planeta, 1995.
- Luckmann, Thomas, *Teoría de la acción social*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Machuca, Jesús Antonio, "Nación, mestizaje y racismo", en A. Castellanos y J. Sandoval (coords.), *Nación, racismo e identidad*, México, Ed. Nuestro Tiempo, 1998.
- Manheim, Karl, *Ideología y utopía*, Madrid, Ed. Aguilar, 1973 (1ª ed. en inglés de 1936).
- Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, México, Siglo XXI Editores, 1980.
- Saintoul, Catherine, *Racismo, etnocentrismo y literatura*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Smith, Anthony, "Nacionalismo e indigenismo: la búsqueda de un pasado auténtico", en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 1, núm 2, Israel, Tel Aviv, 1990.
- Veron, Eliseo, "Condiciones de producción, modelos generativos y manifestación ideológica", en E. Verón (ed.), *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1973.

AUTONOMÍAS INDÍGENAS EN MÉXICO: ¿UTOPIÁS POSIBLES?

*Alicia M. Barabas**

Intentar generalizar sobre la construcción de autonomías étnicas en México supondría un esfuerzo de síntesis que está más allá de los límites de este ensayo, dada la singularidad de las culturas indígenas, de los contextos sociopolíticos en los que se insertan y de los proyectos autonómicos que muchas de ellas están construyendo en este comienzo de milenio. Desde una perspectiva etnográfica tomaré, entonces, como caso exponencial al estado de Oaxaca: ámbito multiétnico en el que conviven actualmente 16 grupos indígenas, población de origen africano y población no indígena. Y me referiré a tres aspectos centrales para la construcción de formas autonómicas de organización sociopolítica: *a*) la problemática relacionada con el reconocimiento de territorios étnicos, *b*) la legislación que ampara el autogobierno municipal y la nueva ley oaxaqueña sobre derechos indígenas, y *c*) los rangos de autonomía que se están considerando como prospectiva en el contexto oaxaqueño de los derechos indígenas.

LAS REGIONES Y LOS TERRITORIOS ÉTNICOS

No resulta una novedad señalar que cualquier regionalización es una forma arbitraria de recortar el espacio que depende de los criterios utilizados para su demarcación. La historia demuestra que las regionalizaciones han congregado o dividido ámbitos espaciales y culturales de acuerdo con factores económicos, ideologías políticas, proyectos estatales o intereses de grupos de poder.¹ Las construidas para

* Profesora-investigadora del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Centro Oaxaca.

¹ A. Aubry y A. Inda (1999) señalan que el reparto municipal de Chiapas obedeció al sistema de contratación de las fincas cafetaleras, conocido como

Oaxaca, apoyadas casi siempre en el modelo proporcionado por J. Tamayo (1950, 1953), que legitimó la existencia de las “siete regiones” ya reconocidas en el imaginario oaxaqueño,² han tomado en cuenta factores geoestadísticos, políticos y niveles de desarrollo económico, y han minusvalorado los criterios culturales y étnicos. Después de 1970 el Estado adoptó una regionalización geoestadística basada en la división distrital-municipal preexistente, que reubicó a los treinta distritos en ocho regiones.³

Como Oaxaca es un ámbito históricamente pluriétnico, las regiones así recortadas quedaron configuradas con composición multiétnica, compartidas por dos o más grupos etnolingüísticos y por población no indígena. Pero, tal vez no por casualidad, esta regionalización sustentada en divisiones político-administrativas que no consideraron la territorialidad indígena, literalmente seccionó a los grupos etnolingüísticos. Así, por ejemplo, los chatinos están seccionados entre la Sierra Sur y la Costa, los triquis entre la Mixteca y la Sierra Sur, los mazatecos entre el Papaloapan y la Cañada.

La pertenencia oficial a estas regiones ha generado una identificación global (ser de la Mixteca, costeño, o del Istmo) puesta en juego en el contexto oaxaqueño, pero lo cierto es que tiene escaso poder de convocatoria. Entre los grupos involucrados en ellas no existen mecanismos establecidos de integración, por el contrario, las relaciones interétnicas regionales son muchas veces competitivas y conflictivas.

“enganche por deudas”, el cual era un vestigio territorial de las campañas deslindadoras de la época porfiriana a fines del siglo XIX. Los límites de los municipios y las cabeceras se debían a las necesidades de terrenos “baldíos” y mano de obra indígena por parte de las fincas. Esa “lógica finquera” del diseño municipal parece no haberse roto con la reciente remunicipalización emanada del gobierno estatal (1999), ya que los nuevos municipios responden a la lógica estratégica militar y de los grupos de poder.

² Esta regionalización divide el estado en: Valles Centrales, Mixteca, Cañada, Istmo, Costa, Papaloapan y Sierra (Norte). Sus numerosos errores y contradicciones han sido señalados por R. Moguel (1974), aunque todavía es orgullosamente utilizada por las instituciones y el pueblo oaxaqueño. Hacia 1970 la regionalización propuesta por E. Irazoque en el contexto del Plan Oaxaca de la ONU, incluyó ocho regiones: las ya mencionadas y la Sierra Sur.

³ Los criterios de esta regionalización son más político-administrativos que geográficos. Por ejemplo, la región Istmo incluye ecosistemas tan diferenciados como el lacustre de los huaves, el selvático de los zoques, las planicies de los zapotecos *binnizá* y los chontales, y la serranía de los zapotecos de otras variantes lingüísticas del Istmo.

vas. Podrán mixtecos, chochos, triquis y tacuates referirse a la Mixteca como su región de pertenencia, pero entre ellos no existen acciones (o proyectos) económicas, políticas, étnicas o culturales compartidas. En el Istmo de Tehuantepec se ha configurado una cultura regional de fisonomía progresivamente zapoteca, pero las relaciones interétnicas entre zapotecos, huaves, mixes bajos, chontales y zoques son desiguales y conflictivas. En estos dos casos, y en muchos otros, puede decirse que los principales mecanismos de integración regional son los mercados, los santuarios regionales multiétnicos y, recientemente, algunos movimientos etnopolíticos que agrupan a las etnias incluidas en una o más regiones vecinas. Sin embargo, mercados y santuarios promueven relaciones globales esporádicas, a veces competitivas, y los movimientos etnopolíticos regionales o interregionales no tienen, al menos hasta ahora, suficientes bases como para generar relaciones multiétnicas capaces de unificar políticamente a los distintos grupos.

Lo dicho permite apuntar que las regiones fabricadas por el Estado tienen características y atributos impuestos por su lógica e intereses, que desconocen los criterios históricos, territoriales, culturales y étnicos que son significativos para los indígenas. Las regiones resultantes de tal “omisión” han contribuido a fragmentar a los pueblos indígenas, a opacar el conocimiento local sobre el territorio compartido, y a crear una falsa imagen de discontinuidad territorial.

Las regiones que conocemos actualmente han sido determinadas por el Estado y son instrumentos del Estado, pero poco tienen que ver con las concepciones y relaciones que cada grupo indígena establece con la región geográfica donde habita, relaciones establecidas en varias dimensiones, no sólo físicas o económicas, sino también históricas, culturales y simbólicas. Precisamente, lo que hace de una región un territorio étnico es que éste es construido por la colectividad a partir de sus propios sistemas de representación, conocimientos y estrategias de relación con el medio.⁴ La relación con el territorio

⁴ El estado de Oaxaca es uno de los espacios con mayor biodiversidad en el país. Con frecuencia los grupos etnolingüísticos ocupan diferentes y complementarios pisos ecológicos, de cuya diversidad dan cuenta los variados mercados regionales. Asimismo, existen distintas clasificaciones edafológicas, de la fauna y la flora, pronósticos climáticos, terapéuticas asociadas al medio, tecnologías para la producción, los servicios y las industrias, para mencionar algunos de los aspectos principales de la relación de los indígenas con los recursos de sus territorios.

físico, el conocimiento de mojoneras que marcan límites, la memoria de un territorio histórico que perdieron, guardados en lienzos y códices, tienen expresión también en la construcción simbólica del territorio y muchas veces se encuentran plasmados en etnónimos, topónimos, mitos y narraciones.

Cada grupo etnolingüístico traza diferencialmente el territorio compartido sustentándose en el conocimiento local;⁵ es decir, en referentes materiales (económicos y tecnológicos), pero también míticos, históricos, parentales, rituales o terapéuticos que legitiman su pertenencia e identidad colectiva. Por ello, la geografía simbólica es uno de los indicadores significativos para conocer cómo los grupos étnicos construyen sus territorios, que como tales no tienen por ahora en México otro nivel de existencia. Los lugares sagrados donde moran las entidades territoriales y donde se llevan a cabo los rituales, tanto los del ciclo de la vida individual⁶ como los de reconstitución comunitaria,⁷ son los puntos geográficos que permiten la construcción del territorio propio y de la identidad. La historia juega un papel central en este proceso, ya que hace referencia al parentesco con los antepasados que les legaron el territorio. La “historia en el lugar”, como categoría de tiempo-espacio, es por ello un anclaje fundamental para la identidad colectiva, aun cuando la lengua y otras manifestaciones de la cultura se desvanezcan.

Asimismo, cada comunidad construye su propio territorio local en relación con los lugares sagrados del entorno: aquellos donde reside cada Dueño de Lugar, los Santos o los Antepasados. Más allá de los espacios comunitarios, con frecuencia se reconoce un territorio supra-comunitario cuyo punto de referencia (cerro, cueva, manantial) puede constituirse como emblema de todo el grupo (es el caso de los triquis, chatinos, huaves, cuicatecos y mixes) o de sectores de él (sub-

⁵ Desde la perspectiva hermenéutica de C. Geertz (1994:211), el conocimiento local es un sistema cultural cuyas estructuras de significado, los símbolos y sistemas de símbolos, organizan la vida cotidiana de individuos y grupos en interacción, ya que estipulan un orden correcto de las cosas concebido como costumbre.

⁶ El “entierro del omblogo” del recién nacido en las ciénagas o en el cerro y la tona o alter ego individual que vive en el entorno del pueblo, son elementos cruciales en el proceso de identificación personal y étnica que ligan a las personas con un territorio cultural.

⁷ Tales como ceremonias de adivinación del tiempo, toma de posesión de autoridades, rituales propiciatorios, terapéuticos y conmemorativos.

grupos zapotecos y mixtecos). Los sitios sagrados dibujan un mapa de la geografía interna y de las fronteras del territorio étnico, aunque éste no tiene límites siempre precisos. En esas zonas ambiguas de frontera es donde los símbolos ayudan a la delimitación; así, por ejemplo, los relatos de peleas de “naguales” (*alter ego* animales o fenómenos celestes de un chamán) que defienden los límites de sus pueblos, recuerdan las fronteras interétnicas entre chatinos y mixtecos o entre éstos y los negros. En ocasiones las simbólicas luchas de las potencias territoriales marcan las fronteras entre subregiones geográficas altas y bajas del mismo grupo etnolingüístico (chinantecos, mazatecos) e incluso entre comunidades rivales.

Desde la segunda mitad del siglo y principalmente a través de los trabajos pioneros de M. Eliade (1967) sobre sacralidad espacio-temporal, hemos aprendido que instalarse en un espacio y construirlo como territorio implica la sacralización del espacio y la toma de decisiones vitales para un pueblo. Códices, lienzos, pinturas murales, mitos de fundación, proporcionan datos acerca de las formas prehispánicas de sacralización del espacio significativo para los humanos. Desde la Colonia, en Oaxaca, una de las formas de esa consagración del espacio se establece por vía de las apariciones milagrosas de santos y vírgenes que eligen su “lugar”,⁸ fundan los pueblos de los que serán Santos Patronos y, mediante estos actos, no sólo (re)sacralizan con el signo del catolicismo el espacio habitado por el pueblo elegido, sino que imprimen sus huellas en el paisaje, (re)sacralizando el territorio.⁹ Las apariciones recientes en pueblos ya fundados, también (re)sacralizan espacios “pesados”, peligrosos, donde moran potencias ambivalentes como el Dueño del Agua, que son consustanciadas con los santos católicos aparecidos y con frecuencia incorporados al ciclo comunitario de mayordomías (huaves, zapotecos del Valle). En situaciones especialmente críticas que ponen en peligro la existencia del territorio, las potencias que resguardan las fronteras pue-

⁸ Apariciones milagrosas fundadoras que velan por el bienestar de su pueblo enviándoles lluvias, buenas cosechas y salud, han sido registradas entre amuzgos, chatinos, negros, mixtecos, mexicanos, chontales, ixcatecos, chochos y zapotecos del Valle. En algunos casos, las apariciones forman parte de mitos de privación que narran el abandono de los santos aparecidos (negros, chontales).

⁹ En otro trabajo (Barabas, 1995) se analiza la sacralización católica del territorio y el pueblo que promueven las apariciones, como una estrategia de resignificación territorial que invierte (o neutraliza) los contenidos demoníacos atribuidos por el catolicismo a los espacios sagrados “paganos”.

den ser convocadas como defensoras del espacio propio y constructoras de nuevos lugares sagrados. El caso de los chinantecos desplazados por la presa Cerro de Oro ilustra sobre el potencial político y cultural de las apariciones milagrosas, que pueden llegar a promover movimientos sociorreligiosos (A. Barabas, 1977).

LA REGIONALIZACIÓN POLÍTICO-ADMINISTRATIVA Y LA REGIONALIZACIÓN ETNOCULTURAL

La regionalización político-administrativa que sirve de base a las ocho regiones ha subdividido el estado de Oaxaca en 30 distritos rentísticos y judiciales y 570 municipios.¹⁰ El distrito, y el municipio dentro de él, pueden ser referentes para una adscripción étnica y/o lingüística construida en el tiempo, aunque tienen escaso poder de convocatoria e incluso para muchos grupos no guardan relación con los procesos de identificación étnica. Lo que sí queda claro es que estas dos subdivisiones¹¹ se han impuesto históricamente sobre los grupos indígenas.

Ya en otro trabajo (A. Barabas, 1998) me refería a la múltiple significación del municipio: institución española colonial apropiada, reelaborada y refuncionalizada por los indígenas como espacio de resistencia cultural, reproducción comunitaria y autogobierno local; y al mismo tiempo institución impuesta por los colonizadores y utilizada a través de la historia como instrumento para la pulverización de los grupos etnolingüísticos y de sus territorios, distribuidos entre diferentes municipios. Asimismo, ha sido instrumento del Estado para otorgar o expropiar poder político.¹² El distrito, por su parte, se

¹⁰ Muchos de los municipios no alcanzan las dimensiones exigidas por la ley y otros las exceden. En 157 casos las cabeceras son poblaciones únicas de los municipios, en tanto que la mayoría tiene desde unas pocas hasta 60 o 70 agencias municipales, agencias de policía y otras localidades dependientes.

¹¹ Es importante mencionar que en varias regiones existen delegaciones de gobierno, que en realidad son instancias anticonstitucionales de mediación entre los municipios y el Ejecutivo estatal. En situaciones locales de conflicto, el Ejecutivo nombra además delegaciones especiales mediadoras, como entre los triquis y los huaves.

¹² Son conocidos los casos de Copala y Chichahuaxtla (triquis) degradados al estatus de agencias municipales de cabeceras mestizas, o de Santa Catarina Ocotlán (chochos), también degradada a favor de la cabecera de Coixtlahuaca.

evidencia como una forma de regionalización igualmente lesiva para la unidad de los pueblos indígenas, ya que los fragmenta entre varias unidades político-administrativas.¹³

Una de las consecuencias de la actual fragmentación distrital y municipal de los grupos, así como de la gran cantidad de cabeceras distritales y municipales no indígenas¹⁴ que controlan agencias y localidades indígenas, es que restringen significativamente el ejercicio de la autonomía política y económica. Y, no menos grave, dan la falsa apariencia (censal) de que los grupos indígenas son poblaciones minoritarias asentadas en territorios interrumpidos. La realidad es que, haciendo a un lado la actual regionalización municipal y distrital, los grupos etnolingüísticos ocupan territorios compactos, no interrumpidos por otros grupos, donde son mayoría o parte sustancial de la población. Esto invalida el falso argumento de la dispersión territorial indígena, utilizado por aquellos que niegan las posibilidades autonómicas, ya que está basado en una lectura sesgada derivada de la información estadística por municipios.

Si convenimos en que cualquier regionalización es una construcción histórica, se hace evidente su condición variable y la posibilidad de su transformación. Haciendo un breve ejercicio de utopía contraria a los intereses hegemónicos del Estado, vemos que una nueva regionalización política y territorial que tomara como base el criterio etnocultural y respetara el conocimiento indígena, podría mostrar los

¹³ Los grupos más afectados por la fragmentación distrital son los zapotecos y mixtecos, grupos muy numerosos y expandidos en el espacio. Sin embargo, la mayoría de las meso y microetnias resultan también afectadas. Por ejemplo: los chochos están fragmentados entre los distritos de Coixtlahuaca y Teposcolula; los triquis entre Putla, Tlaxiaco y Juchitán; los mazatecos entre Tuxtepec y Teotitlán; los chatinos entre Juquila y Sola de Vega; los huaves entre Juchitán y Tehuantepec; los mixes entre Mixe, Yautepec y Tehuantepec; los chontales entre Yautepec y Tehuantepec; los chinantecos entre Tuxtepec, Ixtlán, Villa Alta y Etla. En el caso de los zapotecos de la Sierra Norte, los hablantes de las variantes de El Rincón y Cajonos están seccionados entre los distritos de Villa Alta e Ixtlán. Entre los zapotecos de la Sierra Sur, los distritos de Miahuatlán y Pochutla imponen límites a los hablantes de las variantes de Loxicha y Ozolotepec.

¹⁴ Es frecuente también que las cabeceras municipales sean controladas por población étnicamente descaracterizada o por indígenas de grupos diferentes al de las agencias, como es el caso de Santa María del Mar, pueblo huave que depende de Juchitán (zapotecos del Istmo), o de los municipios chontales que dependen de cabeceras distritales zapotecas, o el ya mencionado caso de los triquis.

verdaderos límites de los territorios étnicos y rediseñar los municipios y los distritos, a fin de que representaran instancias reales para el ejercicio de la autonomía indígena. Por ejemplo, y tal como el conocimiento etnográfico deja ver con claridad, una remunicipalización o redistribución que aglutinara comunidades (cabeceras, agencias, rancherías) del grupo con nuevas cabeceras, elegidas según la normatividad vigente de Usos y Costumbres, contribuiría a consolidar la existencia y a viabilizar la gestión pública de varias micro y meso-etnias, subsumidas ahora en cabeceras mestizas o indígenas de otro grupo.

RELACIONES DE AFINIDAD

Las comunidades que integran los municipios son los universos locales por excelencia, pero aun cuando son ámbitos de la particularidad, no están autocontenidas, sino que tejen cotidianamente redes de relaciones intercomunitarias. Me refiero aquí a las relaciones que se han venido construyendo entre comunidades y que expresan las redes de “afinidades intraétnicas”. Las afinidades son etnoculturales, construidas en relación con la historia, la lengua, el parentesco, la religión, la economía, el medio ambiente y, recientemente, con las organizaciones etnopolíticas. Lo significativo a destacar es que los grupos afines, relacionados en uno o más de los campos mencionados, son más amplios que la comunidad, ya que relacionan a varias entre sí. Pueden incluso ser más abarcativos que el municipio, o al menos tener contornos diferentes, aunque por lo común no incluyen a un grupo etnolingüístico completo. Los grupos construidos históricamente sobre la base de relaciones de afinidad muestran la existencia de identidades étnicas intermedias, supralocales aunque no globales.¹⁵ Por otra parte, las redes de afinidades establecidas entre comunidades de una misma etnia o de etnias diferentes vecinas, son instancias de organización supracomunitaria que ya existen en el conocimiento local, y que deberían ser tomadas en cuenta por los indígenas y

¹⁵ Los zapotecos del valle de Tlacolula diferencian con el nombre de *beni xa dani* al grupo de comunidades que residen en el “pie del monte” y con el de *beni guet* a las ubicadas en el “piso del Valle”. Estos grupos de comunidades afines reconocen una identidad y actividades compartidas (E. García, com. personal, 1999).

por el Estado para planificar nuevas regionalizaciones que no fragmenten la configuración etnocultural oaxaqueña.¹⁶

Lo anterior no quiere decir que futuras autonomías étnicas deben constituirse de acuerdo con este todavía reducido rango de “grupos de comunidades afines”, sino que éste puede ser uno de los puntos de partida supracomunitarios mediante los cuales construir espacios político-territoriales más amplios. Un elemento relevante que tiene que considerarse en cualquier intento de reorganización política de las etnias, es la dimensión de los municipios, en términos de alcance y viabilidad para llevar a cabo políticas públicas eficientes. Los municipios pequeños y, más aún, las miles de comunidades existentes (9 826) no pueden afrontar tales retos. En este sentido, nuevos municipios y distritos que tomaran en cuenta afinidades etnoculturales (preexistentes o construidas por los indígenas) podrían servir de base para reunir a numerosas comunidades de un grupo e incluso de diferentes grupos que mantienen relaciones interétnicas de amistad y cooperación.

LEGISLACIÓN AGRARIA Y TERRITORIOS ÉTNICOS

La relación de los pueblos indígenas con la tierra es múltiple, es un medio material de producción básico, pero también un espacio cul-

¹⁶ Las afinidades establecidas entre comunidades de un mismo grupo etnolingüístico o de grupos diferentes vecinos tienen que ver principalmente con el espacio, la cultura y los intereses compartidos: creencias, prácticas rituales, sitios de culto, compadrazgos, sistemas de ayuda recíproca, actividades u objetivos con poder de convocatoria, que promueven niveles más amplios de relación que los comunitarios. Daré unos pocos ejemplos. Muchas veces las afinidades tienen una base económica, en la medida que varias comunidades de un mismo grupo o de grupos diferentes que comparten un área ecológica se asocian para llevar a cabo proyectos productivos (v.g. zapotecos de la Sierra Norte en el primer caso y zapotecos y chinantecos de la Sierra Norte en el segundo). Otras redes de afinidad se construyen en relación con las fiestas patronales y las visitas de los santos (v.g. guelaguetzas de música entre los zapotecos de la Sierra) y las peregrinaciones a importantes santuarios (comunidades chinantecas que peregrinan al santuario del Cristo Negro de Otatitlán, en Veracruz). Otras más se establecen entre comunidades exógamas que mantienen entre sí matrimonio preferencial. Con cada vez mayor frecuencia las afinidades intraétnicas —e incluso interétnicas— se construyen como organizaciones etnopolíticas. Mayor información puede obtenerse en *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, A. Barabas y M. Bartolomé (coords.), México, INAH, 1999.

turalmente significativo que recrea al individuo, a la sociedad, al cosmos, a la historia y, en virtud de esa multidimensionalidad, la tierra se construye como un territorio polimorfo. No obstante, la legislación agraria nacional, al imponer sus propias categorías de derecho y de distribución del espacio, ha fragmentado los territorios étnicos en ejidos, tierras comunales y privadas. Los que tienen derechos sobre las tierras así fraccionadas son ejidatarios, comuneros o propietarios, pero no los Pueblos sobre Territorios, porque estas figuras jurídicas no están definidas en la Constitución Nacional. La internalización de las categorías agrarias como realidad inamovible e incluso deseable ha contribuido a que se desdibuje la noción de territorio étnico compartido, que no tiene correspondencia a nivel agrario, y a que cada comunidad busque exclusivamente su dotación agraria y la defienda a costa de múltiples conflictos intercomunitarios. Lo anterior no quiere decir que las comunidades no tengan que luchar por las tierras comunales y las ejidales en el marco de la legislación agraria, sino que en forma paralela puedan reconstituir colectivamente sus etnoterritorios, obtener el reconocimiento legal por parte del Estado y el derecho al usufructo de los recursos.¹⁷ Las tierras que hoy poseen son las de “ocupación tradicional”, no coincidentes con los territorios “inmemoriales”,¹⁸ pero los indígenas están muchas veces dispuestos a aceptarlas como si lo fueran, en tanto obtengan su legalización. No obstante, son muy numerosos los que aún demandan la recuperación de tierras que han sido acaparadas por la propiedad privada. En ese contexto, la reforma del artículo 27 (1992) y la ley agraria (1993) fueron entendidas por los indígenas como nuevos atentados contra la integridad territorial de los pueblos.¹⁹

¹⁷ Ni siquiera los Acuerdos de San Andrés Larráinzar sobre Cultura y Derechos Indígenas han tocado de lleno el tema de los derechos territoriales de subsuelo, aguas y espacio aéreo, que según la actual legislación corresponde al Estado.

¹⁸ Consideramos “territorio inmemorial” al territorio histórico de los pueblos indígenas antes de la Conquista, para diferenciarlo del “territorio de ocupación tradicional”, que es el que ocupan en el presente después de cinco siglos de expropiación y de redistribuciones agrarias.

¹⁹ El artículo 27, fracción VII, de la Constitución Nacional dice que la ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas. Pero la Ley Agraria reglamentaria sobre este tópico remite a la protección dada por la Ley reglamentaria del artículo 4, que nunca fue promulgada. De manera que no existen formas jurídicas que protejan específicamente las tierras indígenas (F. López Bárcenas, 1996:2).

Ciertamente es difícil proponer alternativas viables para la legislación sobre los territorios de unas futuras autonomías étnicas, aun sin entrar en la polémica de los derechos territoriales inmemoriales y tradicionales. Por una parte, resulta complejo demostrar hoy en día cuáles son aquellos territorios. Si los pueblos no poseen códigos, mapas (lienzos) o títulos primordiales elaborados a lo largo de la época colonial, no tienen cómo probar cuáles han sido sus territorios inmemoriales, aunque el conocimiento local los tenga bien identificados. Por otra parte, los documentos antiguos que conservan marcan límites de unidades territoriales que ya no existen, o sólo de algunos pueblos dentro de ellos, pero por lo común no delimitan territorios globales. En la actualidad, algunos grupos etnolingüísticos tienen claro conocimiento de sus fronteras territoriales globales (chatinos, mixes, triquis), y en otros ese conocimiento es casi exclusivamente local (chochos) o sectorial (chontales, zapotecos, mixtecos, mazatecos, chinantecos).

Lo anterior no quiere decir que no existen los territorios étnicos que efectivamente ocupan, sino que los históricos y actuales procesos de fragmentación y amnesia han diluido la memoria colectiva acerca de ellos, “localizando” la noción de territorio y restringiendo a veces sus alcances a los núcleos agrarios creados por el Estado. En este contexto de fragmentación inducida se inscriben los conflictos limítrofes intercomunitarios, a veces centenarios, por la titularidad de tierras en litigio, que son posiblemente los puntos más conflictivos de las relaciones intraétnicas contemporáneas, así como destructores de afinidades etnoculturales.

Los indígenas buscan el reconocimiento legal sobre el territorio que habitan porque,²⁰ aunque lo poseen, no hay norma jurídica que garantice su existencia como tal y les permita defenderlo de las expropiaciones y privatizaciones. Pero una normatividad jurídica sobre territorios étnicos representa para el Estado el más complejo de los problemas. En primer lugar, la complejidad se relaciona con el estatus que tienen los indios en México.²¹ Por otra parte, un reordena-

²⁰ No obstante el reconocimiento legal de territorios globales puede no ser necesario o aceptable para algunos grupos etnolingüísticos, por lo que la legislación debería contemplar las específicas formas de territorialización que cada grupo proponga.

²¹ En tanto la Constitución Nacional no reconozca al Pueblo Indígena como sujeto colectivo de derechos, las tierras que ocupan no podrán ser reconocidas y tratadas como territorios.

miento territorial no vertical tendría que aceptar la legitimidad del conocimiento local y facultarlo para contribuir a delimitar territorios y resolver conflictos limítrofes, lo que enfrentaría al Estado con multitud de intereses regionales y nacionales sobre las tierras indígenas. Pero tal vez el mayor obstáculo radique en la concepción misma del Estado, federalista en la forma y centralista en la práctica, que no admite la existencia de territorios internos con autonomía.²²

LOS DERECHOS INDÍGENAS EN LA LEGISLACIÓN NACIONAL Y DEL ESTADO DE OAXACA

En 1990 México suscribió el Convenio 169 de la OIT, que sirvió de marco para la reforma del Artículo Cuarto Constitucional, mediante la que se reconocía la pluriculturalidad del país y el derecho de los indígenas a preservar y desarrollar sus idiomas y culturas. En Oaxaca, en ese mismo año, las organizaciones etnopolíticas, especialmente entre mixes y zapotecos de la Sierra Norte, se pronunciaron por la autodeterminación comunitaria y el respeto para sus leyes e instituciones tradicionales de gobierno.²³ Siguiendo la normatividad nacional y las demandas indígenas, el Congreso aprobó reformas en varios artículos de la Constitución del Estado, que reconocían la composición étnica plural y establecían la protección del acervo cultural y las formas de organización de las comunidades. Desde entonces, el Estado oaxaqueño ha sido pionero en reformas legislativas sobre derechos indígenas (A. Barabas, 1996).

Visto a través de los resultados actuales, parece claro que las comunidades y las organizaciones buscaron en principio preservar y consolidar la autonomía de hecho que ya ejercían, aunque en forma cooptada, mediante el reconocimiento legal de los sistemas políticos tradicionales en el ámbito municipal; esto es, de las jerarquías de cargos político-religiosos que el Estado llamó Usos y Costum-

²² La cuestión de la autonomía territorial ha sido malentendida por el Estado, al considerarla germen de separatismo y ataque a la soberanía nacional. No obstante, los Grupos de Trabajo en *Sacam Ch'en*, Chiapas (1994) y las declaraciones del Congreso Indígena Nacional, son muy claros al señalar que las autonomías serían entes territoriales de la federación.

²³ A esas demandas no son ajenas las reformas legislativas nacionales de 1983 en torno a nuevas facultades políticas y económicas del Municipio Libre.

bres.²⁴ Ese reconocimiento se legalizó en 1992, superando desde entonces el “techo” federal, con las reformas al Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO), que aceptaba el derecho de expresión de las instituciones políticas indígenas y las formas de elección de autoridades municipales.

Aunque con muchas irregularidades, conflictos y disputas partidarias por el registro de las planillas elegidas en las asambleas comunitarias, en las elecciones municipales de 1992, más de 400 municipios eligieron sus ayuntamientos según los Usos y Costumbres tradicionales.²⁵ En algunos de éstos ya no estaba vigente el sistema de cargos, sino que los puestos se organizaban en exclusivo acuerdo con la ley de municipios, pero optaron por registrarse en la otra modalidad para bloquear la injerencia de los partidos políticos en la vida comunitaria. En 1995, el Congreso reformó el artículo 4 del CIPPEO, estableciendo con mayor claridad un sistema doble de elecciones municipales. La nueva legislación de Usos y Costumbres fue adoptada por 412 municipios en las elecciones de ese año, aunque todavía se mantuvo un sector en transición disputado por los partidos.²⁶ En 1997, una nueva reforma al CIPPEO autorizó a los municipios de Usos y Costumbres a elegir autoridades municipales en la fecha y por el tiempo estipulado según la costumbre local, en tanto no supere tres años. Estos procedimientos se implementaron en las elecciones de 1998, en las que 417 municipios optaron por dicha modalidad.

A lo largo de la historia, las reformas legislativas estatales, tanto aquéllas surgidas de las demandas públicas como las emanadas exclusivamente del gobierno, han generado procesos de reconfiguración de los sistemas políticos indígenas, lo que muestra la interrelación

²⁴ Durante la época colonial, el municipio castellano y las cofradías religiosas, impuestos por la administración española y las órdenes religiosas, fueron apropiados por los pueblos indígenas y reelaborados como institución propia de gobierno municipal civil y religioso. En la actualidad se organiza como un escalafón de cargos o puestos políticos y religiosos que conforma el grupo de autoridades municipales, cuyo desempeño implica servicio a la comunidad y comporta prestigio social. En Oaxaca, 417 de los 570 municipios se rigen por este sistema y eligen a sus autoridades en Asamblea pública.

²⁵ En muchos casos las autoridades así elegidas fueron más tarde registradas en las planillas de algún partido político.

²⁶ C. Velázquez (1998), a partir de encuestas realizadas en 406 municipios, detectó que, en 1995, sólo 88 de los 412 que eligieron autoridades por Usos y Costumbres no “registraron” más tarde su planilla con un partido político.

entre el accionar del Estado y los tradicionales sistemas de cargos, ahora consolidados o reactualizados para cimentar la autonomía comunitaria en el contexto favorable de las reformas políticas. Ya legalizados los sistemas de gobierno indígena, su espacio se ha ampliado hacia comunidades que reivindican no tanto el escalafón de cargos, como la Asamblea para la elección de autoridades municipales y la ideología del servicio público gratuito. Aunque los Usos y Costumbres pueden ser también instrumentalizados por el partido en el poder (A. Barabas, 1998), su legalización representa en alguna medida la voluntad de los actores sociales; de allí que estén propiciando procesos de recomposición política comunitaria que en ciertos casos marchan conjuntamente con procesos de reidentificación étnica.

Por último, en junio de 1998, el Congreso local aprobó una Ley sobre Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas presentada en marzo por el Ejecutivo estatal. Esta ley, pionera en el país, reconoce a comunidades y pueblos indios como sujetos de derecho colectivo y les otorga facultades para construirse como entes autónomos capaces de autogestión política, económica, jurídica y cultural, en articulación con el Estado. De implementarse realmente,²⁷ podría inducir nuevas transformaciones no sólo en los sistemas políticos, sino en la totalidad de la cultura y los procesos identitarios indígenas.²⁸

LAS AUTONOMÍAS EN UN CONTEXTO MULTIÉTNICO

Sería imposible resumir aquí los diferentes enfoques y propuestas que alimentan la discusión nacional, regional y local sobre autonomía,²⁹ pero resulta necesario clarificar un concepto operativo en el

²⁷ La viabilidad de su implementación dependerá, entre otros factores, de las leyes reglamentarias que regulen su ejercicio, y de que se eleve el “techo” constitucional a nivel federal, ya que, por ejemplo, el articulado referido a los territorios autónomos carece de validez debido a que la Constitución estatal no puede legislar sobre este punto antes que se haga a nivel federal.

²⁸ Debe apuntarse que la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del estado de Oaxaca, resulta de acciones legislativas impulsadas por el Estado, en las que los pueblos indígenas no han tenido representación directa. Entre otros factores, porque los pueblos indígenas no estaban reconocidos como entidades políticas con derecho de representación.

²⁹ Si bien algunos movimientos etnopolíticos y propuestas académicas reivindicaban la autonomía desde la década de 1980, el reconocimiento jurídico

campo étnico. *Auto-nomos* significa regulación propia y refiere al ejercicio de las determinaciones que cada grupo toma en todos los ámbitos de la vida social. En este sentido, autonomía debe entenderse como una totalidad multidimensional que tiene que ser reconocida y ejercida integral y no parcialmente. Un aspecto central del concepto es que implica una relación con otros con igualdad de derechos. No existe autonomía en un vacío de relaciones ni en el seno de relaciones de subordinación, por lo que su ejercicio se realiza no sólo al interior del ente autónomo, sino también en la articulación de los entes autónomos entre sí y con el Estado. Esto supone la creación de nuevas formas de articulación sustentadas en el respeto de los derechos de los grupos o pueblos autónomos. Una definición operacional nos lleva entonces a considerar a las autonomías étnicas, del rango que sean, como ejercicios de autodeterminación en todos los ámbitos de la vida social, desarrollados desde una base territorial y política propicia para la reproducción colectiva como culturas singulares.³⁰

Un aspecto crucial en la construcción de autonomías es el reconocimiento, por parte de los Estados, de que los pueblos indígenas son colectividades que se autodefinen en razón de su pertenencia histórica, cultural y territorial, ya que es en el contexto de opciones que les brinda la cultura donde los pueblos y los individuos que los forman pueden ejercer plenamente sus derechos a la libre determinación. Como bien destacara L. Villoro (1997), para los pueblos indígenas, los derechos colectivos son una condición previa para el ejercicio de los derechos humanos individuales, pues la cultura compartida es la que proporciona el horizonte de elecciones valorativas y de desempeños individuales hacia fines posibles. No obstante, los Estados suelen no reconocer a los pueblos indios como sujetos colectivos de derechos y menos aún aceptar que este no reconocimiento lesiona también el ejercicio de los derechos humanos individuales.

de autonomía para los pueblos indígenas fue demandado por el Ejército Zapatista al Estado y a la sociedad civil en los primeros meses de 1994. Desde entonces, fue tomada como objetivo central por el movimiento indígena nacional, radicalizado e incrementado a partir de la insurrección, y por la mayoría de los movimientos etnopolíticos regionales, convirtiéndose en un tema principal de reflexión y polémica para los indígenas y para los académicos y los políticos.

³⁰ Un desarrollo amplio del concepto puede encontrarse en el ensayo "Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina" (M. Bartolomé, 1998).

Se ha argumentado que las comunidades indígenas de Oaxaca ya ejercen autonomía. Sin embargo, no se trata de una autonomía integral, fundada en el autogobierno no cooptado y el desarrollo económico autogestionado en territorios jurídicamente reconocidos. La autonomía existente hoy tiene una expresión limitada al ámbito municipal y, en la mayor parte de los municipios oaxaqueños, es todavía una forma de autonomía restringida que se inserta en un sistema de relaciones de subordinación. Evidentemente, una vía para construir una autonomía no restringida y no cooptada sería que los entes autónomos controlaran efectivamente tanto su economía como el proceso electoral, y que consiguieran reestablecer sus relaciones internas asegurando la participación proporcional de todas las comunidades en el poder y en los recursos municipales.³¹ En estos aspectos, las afinidades etnoculturales podrán desempeñar una función clave en la configuración de unidades políticas que reflejen las formas de alianza y participación construidas por el conocimiento local.

Resulta evidente que una configuración multiétnica como la oaxaqueña difícilmente puede desarrollar una propuesta autonómica unívoca. Esto se debe no sólo a la diversidad cultural, sino a la heterogeneidad de situaciones intraétnicas e interétnicas. Sin entrar en un análisis pormenorizado, se puede apuntar que en la actualidad coexisten proyectos autonómicos de distinto rango, que son pensados y discutidos por los miembros de las organizaciones etnopolíticas, aunque con frecuencia no son conocidos como tales por la mayoría de los campesinos.

Las propuestas autonómicas “comunalaristas” son quizá las más significativas en Oaxaca. El autogobierno comunitario ha sido uno de los bastiones defendidos históricamente por los indígenas, y las organizaciones etnopolíticas responden a esa voluntad reconociendo la existencia de autonomías comunales “de hecho” y buscando las

³¹ Un punto crucial para la reestructuración autonómica del municipio es transformar las relaciones entre las cabeceras y las comunidades dependientes, que suelen reproducir el centralismo en la asignación de recursos y en la participación política. Las relaciones desiguales no son privativas de los municipios interétnicos, donde cabeceras mestizas controlan agencias indias; también existen en municipios monoétnicos, donde agencias y cabeceras están en manos de indígenas (*v.g.* huave, mixe) y en municipios interétnicos indios, donde la cabecera pertenece a un grupo dominante y la agencia a otro subordinado (*v.g.* municipio zapoteco de Juchitán controla a la agencia huave de Santa María).

de “derecho”. Se trata de crear o recrear una cultura política interna para la autonomía en el proceso mismo de reconstitución política de los pueblos y reforma del Estado, antes de optar por niveles más amplios de autonomía que los comunitarios. Esta posición, a pesar de ser la más sentida por los pueblos y la que busca construir la autonomía desde las bases locales, implica una difícil articulación con el Estado, en razón de la gran cantidad de comunidades existentes. Cercanos o confundidos a veces con los comunistas, están los proyectos municipalistas, que buscan el reconocimiento legal de la autonomía en los municipios existentes.

Una tercera vertiente parece orientarse hacia proyectos autonómicos de remunicipalización, que ven en la configuración de nuevos municipios que reúnan a las comunidades fragmentadas de un grupo etnolingüístico una alternativa política desde la cual ejercer su especificidad cultural y normativa propia.³² Dentro de esta opción, un desafío crucial para los indígenas será definir sobre cuáles bases pueden configurarse nuevos municipios más abarcativos. En estos nuevos municipios la población indígena podría ser mayoritaria y por lo tanto tener cargos de elección en el Congreso local.³³ De hecho, las propuestas no son incompatibles, ya que la constelación de autonomías comunales podría ser el fundamento para una reestructuración municipal autonómica más abarcativa. También se perfilan propuestas de autonomía que involucran grupos etnolingüísticos completos, que buscan promover la redistribución de sus territorios: es el caso de triquis y huaves.³⁴ Algunas organizaciones etnopolíticas multiétnicas

³² Una de las propuestas de reformas constitucionales ratificadas en la Primera Asamblea Nacional del Congreso Indígena Nacional (1996) señala: “Para reconocer municipios que correspondan a las particularidades geográficas, históricas y culturales de los pueblos indios, las legislaciones estatales podrán proceder a la remunicipalización de los territorios indígenas, basada en la consulta a las poblaciones involucradas.”

³³ La Ley de Municipios vigente faculta a éstos para asociarse entre sí e incluso fusionarse, en especial cuando existen entre ellos vínculos históricos o culturales (A. Barabas, 1998). La asociación entre municipios afines podría ser un paso para la futura conformación de nuevos y más grandes municipios respetuosos de la filiación etnocultural, cuyas cabeceras estuvieran también en manos de indígenas del mismo grupo.

³⁴ San Juan Copala y San Andrés Chicahuaxtla eran cabeceras municipales triquis hasta 1948. Desde entonces, son agencias de las cabeceras mestizas de Putla y de Juxtlahuaca. Desde 1969, los pueblos triquis de la región alta y de la baja solicitaron conjuntamente la creación de un distrito triqui, con territorio delimitado administrativamente y con cabecera en uno de sus pue-

impulsan la discusión sobre autonomías regionales, aunque no quedan muy claras las definiciones de las regiones en cuestión, que suelen ser pensadas con base en las arbitrarias regionalizaciones preexistentes.

Más allá de las ideas y los proyectos manifiestos por los indígenas, cabe apuntar que los estudios etnográficos actuales muestran un panorama todavía más diverso de formas autonómicas posibles, como las autonomías de subregiones etnoculturales (zapotecos, mixtecos), de subregiones ecoculturales (zonas altas y bajas de varios grupos), o de sectores afines dentro y entre grupos etnolingüísticos.

Diversos modelos pueden ser diseñados por los protagonistas, como las mancomunidades, las comarcas, las intermunicipalidades, los parlamentos, las federaciones u otras instancias de coordinación, que sin coartar las especificidades internas transformen las relaciones con el Estado. A cada grupo le tocará diseñar el modelo de articulación política que considere más eficiente para un nuevo tipo de vinculación con la sociedad global. En cualquier caso, es fundamental aceptar que todo reordenamiento geopolítico con miras a la configuración de autonomías étnicas, debe ser diseñado por los propios interesados en articulación con el Estado. Tal vez descubramos que es sólo una proyección de la lógica nacionalitaria suponer que estos sistemas polisegmentarios, que son los grupos etnolingüísticos, deben asumirse necesariamente como unidades políticas, identitarias y territoriales compactas para ser autónomas.

BIBLIOGRAFÍA

Aubry, Andrés y Angélica Inda, "Remunicipalización en Chiapas", en *La Jornada*, 7 de agosto, México, 1999.

blos. La solicitud no prosperó, pero en la actualidad está siendo retomada como una alternativa para superar la violencia intraétnica fomentada por los caciques y autoridades mestizas (B. Maldonado, 1996). Por su parte, los tres municipios huaves que dependen de las cabeceras distritales zapotecas de Juchitán y Tehuantepec, encabezados por San Mateo del Mar, propusieron en 1992 la creación de un distrito huave que reunificara todas sus comunidades y municipios y les diera la oportunidad de contender por una representación huave en el Congreso, y de revisar espacios territoriales en litigio. Aunque incipiente y sin clara aceptación colectiva, esta propuesta no deja de ser importante, ya que plantea la posibilidad de la reunificación política y territorial en función de la pertenencia etnocultural.

- Barabas, Alicia, "Chinantec Messianism: The Mediator of the Sacred", en E. Sevilla Casas (ed.), *Western Expansion and Indigenous Peoples: The Heritage of Las Casas*, The Hague, Holanda, Mouton Publishers, 1977.
- , "El aparicionismo en América Latina: religión, territorio e identidad", en A.B. Pérez Castro (ed.), *La identidad: imaginación, recuerdos y olvidos*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 1995.
- , *La rebelión zapatista y el movimiento indio en México*, Brasil, Universidad Nacional de Brasilia, Departamento de Antropología, Serie Antropología 208, 1996.
- , "Reorganización etnopolítica y territorial: caminos oaxaqueños para la autonomía", en M. Bartolomé y A. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Col. Obra Diversa, 1998.
- , "El grupo etnolingüístico zapoteco", en A. Barabas y M. Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, México, INAH-INI, Col. Científica, 1999.
- Bartolomé, Miguel, "Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomía étnica en América Latina", en M. Bartolomé y A. Barabas (coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Col. Obra Diversa, 1998.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1967.
- Geertz, Clifford, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós, 1994.
- López Bárcenas, Francisco, "Territorios, tierras y recursos naturales de los pueblos indios", en *Coloquio sobre derechos indígenas*, Oaxaca, IOC, 1996.
- Maldonado, Benjamín, "Autoridades municipales y autonomía en Oaxaca", en revista *Guchachi-Reza*, 53, Oaxaca, 1996.
- Moguel, Reina, *Regionalizaciones para el estado de Oaxaca*, Oaxaca, Centro de Sociología, UABJO, 1974.
- Tamayo, Jorge, *Geografía de Oaxaca*, México, Ed. El Nacional, 1950.
- , *Geografía moderna de México*, México, Ed. Trillas, 1953.
- Velázquez, Cristina, "Fronteras jurídicas de gobernabilidad y cultura política en el sistema de Usos y Costumbres I y II" (informe no publicado), Oaxaca, 1998.

Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 1997.

ROSTROS Y CAMINOS DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN MÉXICO

*Francisco López Bárcenas**

INTRODUCCIÓN

El fin del siglo xx y el principio del siglo xxi están marcados por el signo de los nuevos movimientos sociales, dentro de los cuales sobresalen los movimientos indígenas. Cuando el avance del capital financiero sustituía a la política y restaba espacios a las luchas gremiales, cuando parecía que llegábamos al fin de la historia y la mundialización del capital se nos presentaba como un destino manifiesto,¹ vemos surgir las identidades locales reclamando sus derechos específicos, entre ellos los pueblos indígenas, quienes convertidos en sujetos políticos reclaman derechos colectivos como una condición para que sus integrantes puedan gozar de los derechos individuales reconocidos a todos. Estamos ante el hecho de que los pueblos indígenas existen y se mueven, en muchos casos, fuera de los espacios institucionalizados por los Estados de los que forman parte, creando sus propios rostros y rumbos, lo cual desconcierta a la clase política tradicional, porque, dentro de su utopía, los movimientos indígenas incluyen modificar las reglas de participación política y los espacios para hacerlo.

Lo paradójico es que, siendo sujetos con identidades locales, sus demandas adquieren un carácter amplio, que afectan diversos territorios marcados por la geografía, pero también por la influencia del capital. No se explica de otra manera la alerta lanzada en el año 2000 por la Agencia Central de Inteligencia (CIA) de Estados Unidos de

* Abogado mixteco. Director del Centro de Orientación y Asesoría para Pueblos Indígenas A.C. (COAPI).

¹ Para un exposición más amplia sobre el impacto del capital financiero en la política puede verse: Almeyra, 2002, pp. 209-313.

América a los gobiernos de Latinoamérica, afirmando que durante los próximos quince años “el mayor desafío de los Estados americanos serían los movimientos indígenas de resistencia”, los cuales, según su afirmación, serían potenciados por redes transnacionales de activistas por los derechos humanos.² Otro ejemplo es la coordinación de diversas organizaciones indígenas de Centroamérica, México incluido, para oponerse al Plan Puebla Panamá. Para el caso mexicano, bastaría recordar que la defensa de la reforma constitucional sobre el reconocimiento de los derechos indígenas en México, el presidente de la República la hizo en el extranjero y no en el interior del país, ante la evidencia de que el movimiento indígena y gran parte de la sociedad mexicana la rechazó, porque no satisfacía las demandas de los destinatarios de ella, pero también porque empantanaba la posibilidad de arreglar de forma pacífica el conflicto armado en Chiapas, y tampoco contribuía a construir un régimen político democrático, de derecho y multicultural. Las protestas de los habitantes de México no importaban, se trataba de tranquilizar a la clase política de otros países. Aunque para su sorpresa, fuera de nuestro país también hay personas que tienen esa percepción y no tuvieron empacho en hacérselo patente.

Esta situación hace que los movimientos indígenas también levanten demandas nuevas que coinciden con las de movimientos que se dan en otras latitudes. Entre las primeras sobresale la lucha por la defensa de la integridad nacional, frente a las embestidas externas, al tiempo que enfocan sus esfuerzos en reconfigurar los escenarios para el ejercicio del poder interno, de tal manera que la ciudadanía étnica y el ejercicio de los derechos políticos puedan ser una realidad. Estas demandas se han concretado en el reclamo de regímenes de autonomía indígena que incluyen el derecho a ser reconocidos como pueblos étnicamente diferenciados, a tener sus propias formas de autogobierno y a participar en la vida nacional de manera diferente al resto de la población, dando origen a otro tipo de ciudadanía. En ese sentido se inscriben también las luchas por sus territorios, la defensa del conocimiento tradicional y la biodiversidad, la lucha por un desarrollo con rostro indígena y, en general, la defensa de la cultura, con la idea de que la diversidad cultural nos enriquece a todos, y cuando algo de ella se pierde todos nos empobrecemos.

² Cason y Brooks, 2000.

Las nuevas formas en que los movimientos se manifiestan van desde las redes sociales, los foros internacionales y las denuncias públicas, hasta la comunicación vía la Internet. Todas estas acciones colectivas, que la mayoría de las veces involucran actores de diferentes Estados, superan las formas tradicionales de organización, jerárquicas, las más de las veces corporativas y clientelares, que luchan por espacios dentro del aparato gubernamental. Los movimientos indígenas son nuevos porque son nuevos los actores políticos que en ellos intervienen, sus demandas son nuevas, y también son novedosas las formas de manifestarse. De cómo fueron los movimientos indígenas antes y cómo son ahora trata el texto siguiente.

ANTECEDENTES

En la época contemporánea, los movimientos indígenas comenzaron a manifestarse en los años setenta, cuando el gobierno federal priísta, de corte corporativo y autoritario,³ abrió espacios, a manera de válvulas de escape, para frenar el descontento contra las políticas indigenistas que, según sus versiones asimilacionistas, integracionistas, etnodesarrollistas o de participación, estaban entrando en crisis al no responder a las necesidades de los pueblos y comunidades indígenas. Así, en el año 1973 se creó el Movimiento Nacional Indígena (MNI), con participación mayoritaria de profesores bilingües, a quienes el Estado les endosó —sin tenerla—, la representación de sus pueblos y comunidades a cambio de que legitimaran sus políticas indigenistas.

Dos años después, en 1975, el Estado impulsó la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), integrado por los Consejos Supremos que se crearon de manera corporativa por todo el país. Como en el caso anterior, el Estado reconoció al Consejo la interlocución que no tenía con los pueblos indígenas, lo que tuvo el efecto de que pronto entrara en crisis de representatividad y se fracturara. Una parte de él constituyó la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), que en la década siguiente se integró a la Coordinadora Nacional “Plan de Ayala” (CNPA), mientras la otra parte desapareció por inanición.

³ Sobre el carácter autoritario del régimen político mexicano puede verse: Cárdenas, 1994. Sobre todo el capítulo segundo.

En 1977 se creó la Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües A. C. (ANPIBAC), con el apoyo del gobierno, que los necesitaba para promover la aculturación de los pueblos indígenas, y de esa manera se integraran a la “cultura nacional”. En un principio tuvieron como objetivo defender los derechos de sus comunidades ante la Secretaría de Educación Pública (SEP); sólo que algunos de sus integrantes incorporaron en sus demandas problemas políticos y agrarios, situación que finalmente condujo a la división de la asociación. Gran parte de sus miembros la abandonaron, y los que quedaron la utilizaron más para obtener puestos dentro de la administración gubernamental que para conseguir los fines para los cuales se había creado la organización.⁴

Esta etapa del movimiento indígena se caracterizó por estructurarse a iniciativa del Estado y, por lo mismo, servir a sus intereses más que a los de los indígenas que decía representar; sus demandas se reducían a lo que el gobierno estaba dispuesto a brindar. En otras palabras, las organizaciones indígenas servían para impulsar las políticas indigenistas del gobierno, no para defender los intereses de las comunidades de donde eran originarios sus integrantes.

Por esos mismos años empezó a expresarse una nueva tendencia de los movimientos indígenas, con la formación de organizaciones regionales que levantaron demandas fuera de los cauces institucionales, aunque en su mayoría se confundían con las demandas campesinas: dotación de tierras, libertad para administrar y explotar sus recursos naturales para beneficio de sus propias comunidades, respeto al derecho de elegir sus propias autoridades, y cese a la represión en su contra, entre las más frecuentes. Se trataba de movimientos que marchaban a la cola de los movimientos campesinos y que se confundían con ellos. Por esa época también comenzaron a surgir las organizaciones indígenas que impulsaban proyectos productivos propios. Puede decirse que, en esta etapa, las organizaciones indígenas adoptan una estructura jerarquizada, similar a la de cualquier otra organización social o política, y sus demandas adquieren rasgos economicistas y en algunos casos políticos, pero pocas veces con un componente étnico.

Un cambio significativo en la orientación y estructura de los movimientos indígenas, que constituye un antecedente de algunos mo-

⁴ Una historia de estos movimientos indígenas puede encontrarse en: Mejía Piñeiros y Sarmiento, 1991.

vimientos indígenas actuales, son las organizaciones que comenzaron a formarse a finales de la década de los ochenta. Entre ellas, es de importancia la creación del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), que desde 1988 comenzó a plantear la necesidad de establecer un régimen de autonomía regional para los pueblos indígenas de México, inspirado en el modelo de autonomía regional impulsado para el Estado de Nicaragua.⁵ Con el FIPI, el movimiento indígena empezó a dejar de ser apéndice del movimiento campesino y comenzó a perfilar sus propios rasgos identitarios, tanto en su discurso como en su conformación. Durante la coyuntura de los 500 años de la invasión española a nuestro país, el discurso étnico adquirió relevancia en el movimiento social frente a las demandas campesinas. Esto se reflejó en el Primer Foro Internacional sobre Derechos Humanos de los Pueblos Indios, realizado en Matías Romero, Oaxaca, en el año 1989, lo mismo que en el Segundo Foro, realizado en Xochimilco, Distrito Federal, al año siguiente. Fruto de su maduración, en ese año se creó el Frente Nacional de Pueblos Indígenas (Frenapi) y en 1992 se organizó la campaña “500 años de resistencia indígena, negra y popular”. En todos estos sucesos se fue construyendo un nuevo tipo de discurso indígena, que de reclamar acceso a la tierra y manejo directo de la explotación de los recursos naturales, o bien libertad política para elegir a sus autoridades locales, o alto a la represión policial o caciquil, pasaba a reclamar autonomía para los pueblos indígenas, en su versión de autonomía regional.⁶

EL EZLN Y EL MOVIMIENTO INDÍGENA

El auge de los nuevos movimientos indígenas comenzó con el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), aquel 1 de enero de 1994, aunque en el inicio los rebeldes no hicieron mención explícita a demandas indígenas. “Somos producto de 500 años de lucha”, decían en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, pero sus demandas se sinterizaban en trabajo, tierra, techo, alimenta-

⁵ Para la historia del FIPI puede verse: Ruiz, 1994, pp. 117-132. Sobre el proceso de reconocimiento de las autonomías regionales en Nicaragua véase: González Pérez, 1997, pp. 245-292.

⁶ Sobre este periodo del movimiento indígena puede verse: Flores Félix, 1995, pp. 148-158. También: Sarmiento, 2001, pp. 65-96.

ción, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz,⁷ que podían ser reclamados legítimamente por todos los sectores sociales. A la declaración de guerra que el EZLN hiciera al Estado mexicano, siguió una ofensiva militar del gobierno federal, que fue detenida cuando la sociedad civil tomó las calles y plazas públicas para exigir un alto a la guerra y el inicio de diálogos entre las partes para buscar una solución al conflicto. Dentro de los grupos sociales que se movilizaron en apoyo a las demandas del Ejército Zapatista se encontraban los pueblos indígenas y varias de sus organizaciones. Fueron éstas las que, al paso del tiempo, aprovecharían los espacios abiertos por la rebelión zapatista para estructurar su programa de lucha y las formas de llevarlo a cabo, sobre todo la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) y el Congreso Nacional Indígena (CNI).

LA ANIPA Y LA VÍA INSTITUCIONAL

Unos meses después de iniciada la rebelión zapatista, y apenas pasados los Diálogos de Catedral entre el EZLN y el gobierno federal, el FIPI, la CIOAC y organizaciones afines a ellos convocaron a la creación de la Convención Nacional Electoral de Indígenas, que se realizó durante los días 4 y 5 de marzo de 1994 en la ciudad de México. El objetivo de los convocantes era discutir formas de participación en el proceso electoral del mes de agosto de ese año, pero también se pronunciaron sobre la falta de respuestas del gobierno federal que atendiera a fondo las demandas del EZLN.⁸

Después de los Diálogos de Catedral, el EZLN sometió a la consulta de sus bases el ofrecimiento que el gobierno hacía a sus demandas, y éstas lo rechazaron, pero sin romper el proceso de negociación con el gobierno federal, al tiempo que abrían un amplio diálogo con la sociedad civil. Como parte de ese diálogo, en el mes de junio de 1994 llamaron a las organizaciones políticas y sociales a una Convención Nacional Democrática (CND) a realizarse en la comunidad de Guadalupe Tepeyac, un importante bastión zapatista, durante los días 6 y 7 de agosto de ese año. En ese evento, el FIPI y la CIOAC presentaron un documento denominado “Los pueblos indios. Hacia la democra-

⁷ EZLN, 1994, pp. 5-6.

⁸ Pérez Ruiz, 2000, p. 189.

cia y la paz en el futuro”, en donde fundamentaban la necesidad de un régimen de autonomía regional para los pueblos indígenas.

Poco eco tuvo la propuesta, lo que orilló a las organizaciones proponentes a un análisis de la situación, y decidieron crear la Convención Nacional Indígena (CNI), para hacerse visibles y empujar sus propuestas por otras vías. La reunión se realizó los días 29 y 30 de octubre de 1994 en la delegación Magdalena Contreras del Distrito Federal.⁹ Como continuación de esos trabajos, y para profundizar en la discusión de un programa para el movimiento indígena, durante los días 16 a 18 de diciembre de ese mismo año diversas organizaciones indígenas convocaron a la Convención Nacional Indígena en Tlapa de Comonfort, Guerrero. La convocatoria reunió a 94 organizaciones de veinte estados de la República y a alrededor de 1 500 participantes, lo que constituyó un gran esfuerzo por la unidad del movimiento indígena.¹⁰ En todos estos sucesos, la lucha por los derechos de los pueblos indígenas adquirió una forma específica: el reclamo de un régimen de autonomía, y dentro de ésta prevalecía la postura impulsada por el FIPI, aunque no dejaban de manifestarse voces que impulsaban las autonomías comunales y municipales, y más que un régimen particular de autonomía, buscaban que se garantizara constitucionalmente el ejercicio de ellas.

Las organizaciones indígenas que se agrupaban en torno a la propuesta de autonomía regional siguieron consolidando su propuesta y durante los días 10 y 11 de abril de 1995 constituyeron la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), en un acto realizado en la Cámara de Diputados y convocado por legisladores indígenas cuyas organizaciones los habían llevado a esos puestos, como resultado de negociaciones con los partidos para que les otorgaran esos espacios, por la vía de diputaciones plurinominales.¹¹ Ahí, las organizaciones que asistieron discutieron por primera vez una propuesta de reforma a la Constitución federal para que se reconociera un régimen de autonomía. A esta reunión siguieron otras tres con los mismos fines: la segunda se realizó los días 27 y 28 de mayo de 1995 en Lomas de Bácum, Sonora; la tercera, los días 26 y 27 de agosto de 1995 en la ciudad de Oaxaca; y la última los días 8 y 9 de diciembre de 1995 en San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

⁹ *Op. cit.*, p. 191.

¹⁰ *Ibid.*, p. 192.

¹¹ De partido.

De esa manera se fue tejiendo uno de los movimientos indígenas de México. De él se puede decir que tiene entre sus méritos haber introducido en el país la discusión sobre la pertinencia de reconocer la autonomía de los pueblos indígenas como demanda central. Pero junto con ello, lleva la carga de no haber entendido que dada la diversidad de situaciones de los pueblos indígenas de México, la autonomía regional no podía ser el único modelo de autonomía, y seguir insistiendo en ello implica tratar de imponer modelos que no responden a las necesidades de los pueblos indígenas.

SAN ANDRÉS Y EL CNI

Un proceso distinto, que se tejió alrededor de la negociación entre el gobierno federal y el EZLN, dio origen a otro movimiento más novedoso en sus actuaciones políticas. Durante los días 3 a 8 de enero de 1996, es decir, entre la segunda y tercera fase del Diálogo de Catedral, se realizó en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el Primer Foro Nacional Indígena, el cual fue precedido de al menos quince foros regionales. A éste siguió otro que se organizó del 23 al 25 de julio de 1996 en la comunidad de Oventic, Chiapas, cuando ya se habían suscrito los Acuerdos de San Andrés. Si en el primer foro los asistentes respaldaron las propuestas que los asesores e invitados presentaban y el EZLN avalaba en la mesa de negociación con el gobierno federal, en el segundo hicieron suyos los acuerdos suscritos y exigieron su cumplimiento.¹²

El asunto tenía sus implicaciones. Si en un principio la propuesta de autonomía que llevaba legitimidad por ser la más elaborada y discutida era la que impulsaba la ANIPA, durante la primera y segunda fase del diálogo la fue perdiendo frente a la propuesta comunal y la municipal, que fueron ganando terreno por ser experiencias ya vividas por sus impulsores. Esto mostró que el modelo de autonomía regional no era avalado por todos los pueblos y organizaciones indígenas y que había otros con propuestas diferentes.¹³ Lo anterior impactó en la construcción de los diversos movimientos indígenas actuales, ya que además de la ANIPA, el EZLN se encontró con otros ac-

¹² Sobre el contexto en que se dieron los foros y sus resultados puede verse: Vera, 1998, pp. 33-46.

¹³ Pérez Ruiz, 2000, p. 211.

tores con quienes discutir propuestas diferentes; esto no le venía mal, sobre todo cuando algunos impulsores de la autonomía regional, al tiempo que participaban en el diálogo con los zapatistas, negociaban con el gobierno federal la entrega de recursos para proyectos propios, acciones que eran vistas por aquéllos con malos ojos. Finalmente, en los Acuerdos de San Andrés, los zapatistas aceptaron que el derecho a la autonomía indígena se ejerciera en los ámbitos que los pueblos indígenas la hicieran valer, lo que para la ANIPA representó una traición al movimiento indígena. Terminando de esa manera su alianza coyuntural con ellos, ya no asistieron al Segundo Foro, en el que los asistentes acordaron formar una red de organizaciones indígenas en lugar de una organización vertical, ni a las reuniones promotoras del Foro Nacional Indígena Permanente.

Los foros terminaron para dar paso al Congreso Nacional Indígena, el cual se formalizó durante la asamblea realizada en la ciudad de México los días 9 a 11 de octubre de 1996. A él, los militantes de la ANIPA regresaron intentando colocar su propuesta de autonomía regional como programa de lucha, pero la mayoría de los asistentes se inclinó por asumir como programa de lucha los Acuerdos de San Andrés y exigir su incorporación a la Constitución federal.¹⁴ Pero cada propuesta llevaba implícita una postura. En la primera Asamblea Nacional del CNI, realizada en Milpa Alta, Distrito Federal, los miembros de la ANIPA insistieron en constituir al CNI como una organización formal, con estructura vertical, a lo cual los demás asistentes se negaron, inclinándose la mayoría por considerarlo

[...] un espacio construido por todos para que se encuentren nuestros pueblos, se hablen nuestros corazones, se crezca nuestra palabra y se encauce nuestra lucha, y es una forma de servirnos unos a otros para engrandecer a nuestros pueblos y poder lograr nuestros objetivos comunes.

Quienes estuvieran dispuestos a participar en el espacio, deberían asumir los principios de “servir y no servirse, construir y no destruir, obedecer y no mandar, proponer y no imponer, convencer y no vencer, bajar y no subir, y enlazar y no aislar”. Además de ello, en lugar de dirección se nombró una Comisión de Seguimiento constituida por diez Grupos de Trabajo, que se compondría al menos de cinco

¹⁴ Anzaldo Meneses, 1998, pp. 9-12.

miembros titulares, representantes de pueblos y organizaciones indígenas, más los que se quisieran integrar.¹⁵ En otras palabras, el CNI no se propuso, y por lo mismo no es una organización, sino un espacio donde los pueblos pueden discutir y coordinar sus problemas. Una especie de frente o de red, más parecido a los que crea y recrea la sociedad civil, muy cercano a las especificidades organizativas de las comunidades indígenas participantes y muy alejado de una organización política o social tradicional.

ROSTROS Y MÁSCARAS, CAMINOS Y VEREDAS

La ANIPA y el CNI no son los únicos movimientos indígenas de México, son sólo las expresiones más visibles de ellos. En las regiones y aun en las comunidades indígenas existen otros que, sin mucha notoriedad, también construyen sus utopías y luchan por alcanzarlas. No obstante, ambos movimientos expresan los procesos y rostros más visibles de los movimientos indígenas contemporáneos, al mismo tiempo que manifiestan dos modos de trazar los caminos por donde transita la lucha por el reconocimiento y la defensa de los derechos indígenas. Es importante resaltar que, a pesar de tener posturas diferentes, ambos movimientos se mantuvieron unidos durante varios años, el tiempo que duró la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución federal. Juntos realizaron la difusión por todo el país, primero de los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena, y después la iniciativa propuesta de reforma constitucional elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), que los diversos movimientos indígenas de México hicieron suya. El reclamo del reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas se volvió un punto de acuerdo en el que ambas organizaciones confluyeron, demostrando de esa manera que no se trataba de posturas excluyentes, sino sólo distintas, que podían ser complementarias.

Pero también fue ahí donde surgieron sus principales diferencias, que se acentuaron con el paso del tiempo. Varios factores influyeron en ello. El principal fue la visión de los niveles de la autonomía y las formas para conseguirla. Pero hubo otros. Algunos miembros de la Comisión de Seguimiento se acercaron bastante al zapatismo y defen-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 9-12.

dían abiertamente su posición, al grado que cuando no obtenían el suficiente apoyo para legitimar sus posturas, buscaban imponerlas. Eso tuvo el efecto de que quienes no coincidían con ellas se fueran alejando poco a poco, marcadamente los miembros de la ANIPA y algunas organizaciones que, aunque en un principio participaban con ella, con el tiempo también la abandonaron. Internamente, esto se reflejó en la conformación de los Grupos de Trabajo de la Comisión de Seguimiento, algunos de los cuales dejaron de funcionar, y la mayoría de los que subsistieron fueron poco operativos, sobre todo porque se carecían de experiencia de trabajo, o sus miembros se cambiaban muy seguido, dando lugar a un marcado voluntarismo,¹⁶ hasta que alguien sin mandato para ello los declaró desaparecidos. Por otro lado, la ANIPA hizo de la obtención de diputaciones y el escalamiento de puestos públicos su acción más visible, aun cuando esto no fuera muy congruente con sus principios políticos.

Esta situación y el hecho de que el gobierno se negara a cumplir los Acuerdos de San Andrés fue conduciendo al movimiento indígena nacional a un inmovilismo, lo que le impidió responder de manera unitaria y en un solo frente a la embestida militar y la represión política que el Estado desató en todo el país; esta situación obligó a muchas organizaciones a replegarse a sus regiones para armar desde ahí la defensa, retomando sus reivindicaciones particulares. De esa manera empezó a dispersarse lo que se había venido construyendo con tanto trabajo.

LA ANIPA Y SU ALIANZA CON EL GOBIERNO

Cuando se presentó la coyuntura electoral del año 2000 para elegir presidente de la República, las posiciones se polarizaron más, al grado casi de la ruptura. Aunque no se discutió a fondo el problema, las organizaciones que reivindicaban su participación en el CNI asumieron una postura antielectoral, mientras las que militaban en la ANIPA apostaron abiertamente al proceso electoral y terminaron aliándose con la derecha cuando ésta obtuvo el poder, después de que el PRD se negara a mantener el espacio para una candidatura que anterior-

¹⁶ La crítica más ácida sobre este periodo, desde los actores que participaron en el proceso y finalmente se retiraron, se encuentra en: Beas Torres, 1999, pp. 141-152.

mente les había obsequiado. Junto con el Seminario de Análisis de Experiencias Indígenas, integrado por personas ligadas al aparato estatal, el Consejo Indígena Mexicano (CIM) —de filiación priísta— y el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, publicaron el 22 de mayo de 2000 —a mes y días de las elecciones— un documento dirigido a todos los partidos políticos, donde exigían

[...] reconocimiento como sujetos políticos plenos, acceso a espacios institucionales y políticos en las instancias ejecutivas, legislativas y judiciales, la administración, dirección y ejecución de las políticas del Estado destinadas a los pueblos indios; el establecimiento de una política de Estado que garantice el desarrollo de nuestras lenguas y culturas; y una educación que desarrolle la conciencia de la diversidad de todos los mexicanos, que supere el racismo y la exclusión que con frecuencia se ejerce sobre nuestros pueblos.

En otro documento posterior proponían la creación del Consejo Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, integrado por representantes de los pueblos indígenas y personalidades destacadas, el cual debería ser un organismo dependiente del Ejecutivo federal; entre sus funciones estaría evaluar las acciones de las dependencias del Ejecutivo en materia indígena, coordinar las diversas dependencias del Ejecutivo federal responsables de la acción en las zonas indígenas, nombrar a profesionales indígenas en todos los puestos de mando de las instituciones indigenistas y coordinar con ellos la reforma estructural de dichas instancias, asumir la coordinación del diálogo y la negociación en el Estado de Chiapas por parte del Ejecutivo federal, crear el Instituto Nacional de las Lenguas Originarias de México y la Subsecretaría de Ecología y Desarrollo Sustentable de los Pueblos Indígenas.¹⁷

De todos los candidatos a la presidencia, el único que les respondió y prometió sacar adelante sus propuestas fue Vicente Fox Quesada, del derechista Partido Acción Nacional (PAN), quien a la postre terminaría ganando las elecciones.¹⁸ Los compromisos centrales sobre derechos indígenas no se cumplieron, pero varios miembros de la ANIPA y del Seminario de Análisis de Experiencias Indígenas obtuvieron puestos en la administración federal, en donde realizan las

¹⁷ Para mayor información puede verse: López Bárcenas, 2000.

¹⁸ Sobre la forma en que se tejió la alianza puede verse: Bautista, 2000, pp 9-11.

labores que anteriormente criticaron. En esa situación, el 11 de diciembre de 2001, a un año de haber pactado con el foxismo, la ANIPA aclaró que dejaba de luchar por los Acuerdos de San Andrés y retomaba su propuesta inicial de luchar por la autonomía regional, expresada en su Iniciativa de Ley para la Creación de las Regiones Autónomas Pluriétnicas. “Anunciamos que a partir de hoy, ésa vuelve a ser nuestra bandera de lucha, para demandar el reconocimiento constitucional de nuestros derechos, en virtud de que la Ley Cocopa finalmente fue desconocida”,¹⁹ afirmaban.

EL CNI Y LA DISPERSIÓN

Del lado de las organizaciones que reivindican su pertenencia al CNI, las cosas tampoco marcharon muy bien. Después de que el presidente de la República tomara posesión del cargo, el EZLN convocó a la Marcha de la Dignidad Indígena,²⁰ también denominada del Color de la Tierra,²¹ la cual recorrió trece estados de la República, acompañada del CNI y diversas organizaciones sociales. Con ella exigieron el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución federal, a través de la iniciativa de la Cocopa. En medio de la efervescencia política que esto generó, se realizó a principios del mes de marzo, en la comunidad de Nuño, Michoacán, el Tercer Congreso Nacional Indígena, en donde se ratificó la defensa de los Acuerdos de San Andrés. Terminado el congreso, la marcha continuó rumbo al Distrito Federal, adonde llegó el 11 de marzo. Después de una fuerte oposición de los diputados para que la comandancia zapatista hiciera uso de la tribuna en la Cámara de Diputados, finalmente lo lograron, y después de hacerlo se retiraron a la selva dando de esa manera por concluida su misión.

El movimiento indígena también regresó a sus lugares de origen, creándose un vacío que el Congreso de la Unión aprovechó para aprobar una reforma constitucional que se apartaba de lo pactado en San Andrés.²² La situación de dispersión en que el movimiento se

¹⁹ ANIPA, 2002, p. 37.

²⁰ Un buen recuento periodístico de la marcha puede verse en: Vera, 2001.

²¹ Una recopilación de los discursos zapatistas durante la marcha puede encontrarse en: Vera, 2001.

²² Sobre el contenido de la reforma y su rechazo puede verse: López Bárcenas, 2002.

encontraba se mostró en la forma en que se opusieron a ella. Muchos reaccionaron a destiempo contra el dictamen emitido por la Cámara de Senadores, y cuando los diputados federales votaron en el mismo sentido, sucedió lo mismo. Lo novedoso se vio cuando el proyecto de decreto se votó en las Legislaturas de los estados. Fue ahí donde se evidenció que en la provincia existían robustos movimientos indígenas, más allá de la crisis que se apreciaba en el ámbito nacional. También fue nuevo que se expresaron en los lugares en donde menos se pensaba que existían. Los estados de Sinaloa, Sonora, Chihuahua y San Luis Potosí dieron la sorpresa al protestar por el tipo de reforma que se quería imponer; pero en Oaxaca, Guerrero y Chiapas, estados donde los movimientos indígenas habían mostrado fuerza, volvieron a expresarse, aunque no siempre con los mismos actores. Estábamos asistiendo al surgimiento de nuevas manifestaciones de los movimientos indígenas y tal vez al de los actores que con el tiempo marcarían un nuevo rostro y nuevos caminos que recorrer.

PENSANDO EL FUTURO

Después de que el Estado mexicano se negara a reconocer los derechos indígenas en la Constitución federal, los pueblos indígenas decidieron concentrarse en sus territorios para armar la resistencia, impulsando la construcción de las autonomías. Ya existían algunos antecedentes de ello, como la declaración de regiones autónomas en Chiapas,²³ hecha en octubre de 1994 por el movimiento indígena identificado con la ANIPA, que en la práctica no pasó de eso. Más efectividad tuvieron los 38 municipios autónomos creados en diciembre de ese mismo año por el EZLN.²⁴ A estas declaraciones de alcance nacional siguieron otras de menor impacto político, pero igual de importantes: en el estado de Guerrero se crearía después el municipio Rancho Nuevo de la Democracia, y más recientemente algunas comunidades de Michoacán y el Estado de México se han declarado autónomas.

En la actualidad, otras comunidades —con declaración o sin ella— luchan por su autonomía de muy diversas maneras: la Policía Comunitaria de Guerrero como una forma alternativa de ejercer jus-

²³ González Galván, 1997, pp. 38-39.

²⁴ López Monjardín, 1999, pp. 115-137.

ticia;²⁵ la recuperación del poder municipal en el municipio amuzgo de Xochitlahuaca, en el mismo estado; la lucha de los mixes de Quezaltepec, en Oaxaca, con los mismos fines; la de los tepehuanos de Durango y los wirárika de Jalisco, por la recuperación de su territorio; la lucha en el mismo sentido de las comunidades mixtecas de San Pedro Yosotatu, Santa Catarina Yosonotú y San Isidro Vista Hermosa; la defensa territorial de los chimas, en el estado de Oaxaca; la de los médicos tradicionales de Chiapas; las comunidades zapotecas de la Sierra Norte de Oaxaca contra la biopiratería y la bioprospección que realizan empresas farmacéuticas transnacionales; la tenaz lucha de comunidades del Istmo oaxaqueño y veracruzano, quienes junto con otros pueblos indígenas centroamericanos se oponen a los megaproyectos y al Plan Puebla Panamá, nos muestran los nuevos movimientos indígenas que luchan por su derecho a la autonomía, ya no como un reconocimiento constitucional, sino como una construcción en la realidad. Para muchos movimientos indígenas de México, el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés ya no pasa por la incorporación de su contenido en la Carta Magna, sino por la práctica cotidiana de los derechos en ellos contemplados. En pocas palabras, estamos asistiendo a una reactivación de los movimientos indígenas.

Lo que no se ve es la organización nacional capaz de darle rumbo. La ANIPA, que en el discurso sigue reivindicando su proyecto de autonomía regional, es una organización con estructura formal y jerárquica, de corte tradicional, que apuesta por escalar puestos dentro de la administración en turno o en el poder Legislativo, para desde ahí impulsar su programa, aunque termine legitimando políticas que dice combatir, al grado que se ha convertido en una asociación política nacional sujeta a la normatividad del Cofipe para estos casos. Recientemente se ha acercado al gobernante Partido Acción Nacional para conseguir algunas canonjías.²⁶ Esto no parece ser una línea táctica, sino una estrategia. Desde el FIFI, su antecedente remoto, hasta la actualidad, ha luchado por ello. Por su lado, el CNI no es una organización con estructura ni dirigentes formales. Es una asamblea y una red al mismo tiempo, aunque no funciona como debiera para enfrentar los retos de los pueblos indígenas que en él participan. Busca tender puentes entre organizaciones y construir desde lo más

²⁵ Martínez Cifuentes, 2001.

²⁶ López Bárcenas, 2003.

bajo. Varias de las organizaciones que participan en él lo hacen porque esperan conseguir alguna cobertura donde apoyar su resistencia local, pero pocas veces lo consiguen. Así sucede desde hace varios años, porque la Comisión de Seguimiento y los Grupos de Trabajo sólo funcionaron los primeros años, cuando todos se ceñían a los principios que se propusieron para guiar su acción. Pero conforme el tiempo fue pasando, se alejaron de ellos, al grado que algunos compañeros, sin contar con mandato ni representación, se asumieron como los dirigentes, bien porque mantenían relaciones con el EZLN, o bien porque el espacio estaba desocupado, lo que motivó que muchos otros se alejaran del CNI. Hoy, lo que más funciona es el regional ampliado del Centro Pacífico, pero muchas de las luchas siguen resistiendo de manera aislada.

No obstante lo anterior, el CNI tiene dos atributos de los que carece la ANIPA. Negarse a constituirse como una organización vertical, corporativa y clientelar, y asumir como programa de lucha la defensa de los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígenas y los resolutivos de los foros indígenas, que le dan una autoridad moral que podría alumbrar la construcción de un movimiento nacional con nuevo rostro, en busca de nuevos caminos. No está mal que siga cerca del EZLN, como nació, pero sería muy saludable que no subordinara sus decisiones a las de aquél, sino que las negociara en una gran alianza, consciente de la naturaleza armada de uno y civil de otro, y por lo tanto diversos en sus modos de conseguir sus objetivos, aunque en muchos casos coincidan. Si estos dos aspectos, el programático y el instrumental, se usan con inteligencia, pueden ser los elementos que potencien el por ahora disperso CNI.

Lo que no se puede soslayar es que los nuevos movimientos indígenas necesitan crear nuevas formas de organización para articular sus luchas en un gran movimiento nacional que luche por sus derechos específicos y, al mismo tiempo, participe en la creación de un nuevo Estado democrático, social, multicultural y de derecho. En eso, su programa debe rebasar los planteamientos indígenas y asumir los de otros sectores de la población mexicana, y también de otras latitudes. Pero no puede ser cualquier tipo de organización, sino una que responda a los reclamos políticos de los pueblos indígenas y a sus necesidades organizativas. Los rostros y caminos de los movimientos indígenas para los próximos años requieren la construcción de nuevos actores, nuevas maneras de acción colectiva y formas también novedosas de enfrentar la realidad. Ésos son algunos

de los retos de los nuevos movimientos indígenas de México, tanto para el futuro inmediato como para su estrategia a largo plazo.

BIBLIOGRAFÍA

- Almeyra, Guillermo, “Lo político y la política en la mundialización”, en Gerardo Ávalos Tenorio (coord.), *Repensar lo político*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2002.
- ANIPA, “Los retos del movimiento indígena nacional: Declaración Política”, en *Memoria*, núm. 158, abril de 2002.
- Anzaldo Meneses, Juan (comp.), “Declaración Nunca más un México sin Nosotros”, en *Nunca más un México sin Nosotros. El camino del Congreso Nacional Indígena*, México, Ce Ácatl, 1998.
- Bautista, Genaro, “El acercamiento con los presidenciables”, en *Palabra India*, núm. 1, México, Órgano Informativo de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, septiembre de 2000.
- Beas Torres, Carlos, “Los retos del movimiento indígena”, en *Cuadernos del Sur*, año 5, núm. 14, Oaxaca, México, mayo de 1999.
- Cason, Jim y David Brooks, “Movimientos indígenas, principales retos para AL en el futuro: CIA”, *La Jornada*, 19 de diciembre de 2000.
- Cárdenas Gracia, Jaime, *Transición política y reforma constitucional en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1994.
- EZLN, “Declaración de la Selva Lacandona”, en *La palabra de los armados de verdad y fuego*, México, Editorial Fuenteovejuna, 1994, pp. 5-6.
- Flores Félix, Joaquín, “Los pueblos indios en la búsqueda de espacios”, en *Cuadernos Agrarios*, núms. 11-13, México, Nueva Época, enero-diciembre de 1995.
- González Galván, Jorge Alberto, *Derecho Indígena*, México, Mc Graw Hill, Panorama del Derecho Mexicano, Serie Jurídica, 1997.
- González Pérez, Miguel, *Gobiernos pluriétnicos. La constitución de regímenes de autonomía en Nicaragua*, México, Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe del Atlántico Norte/Plaza y Valdés, 1997.

- López Bárcenas, Francisco, “De la autonomía al indigenismo”, en *Massiosare*, suplemento de *La Jornada*, México, 30 de julio de 2000.
- *et al.*, *Los indígenas y la reforma constitucional en México*, México, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A. C./Redez/Casa Vieja/Ce-Ácatl, A. C., Serie Derechos Indígenas, segunda edición, 2002.
- López Monjardín, Adriana y Dulce María Rebolledo, “Los municipios autónomos zapatistas”, en *Chiapas*, núm. 7, México, 1999.
- Martínez Cifuentes, Esteban, *La policía comunitaria: un sistema de seguridad pública comunitaria indígena en el estado de Guerrero*, México, Instituto Nacional Indigenista, Colección Derecho Indígena, 2001.
- Mejía Piñeiros y Sergio Sarmiento, *La lucha indígena: un reto a la ortodoxia*, México, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI, segunda edición, 1991.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas*, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, mayo de 2000.
- Ruiz, Margarito, “El frente independiente de pueblos indios”, en *Revista Mexicana de Sociología*, 2/94, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 1994.
- Sarmiento, Sergio, “El movimiento indio mexicano y la reforma del Estado”, en *Cuadernos del Sur*, año 7, núm. 16, Oaxaca México, mayo de 2001, pp. 65-96.
- Vera, Ramón, “La construcción del Congreso Nacional Indígena”, en Luis Hernández Navarro y Ramón Vera Herrera (comps.), *Los Acuerdos de San Andrés*, México, Era, 1998, pp. 33-46.
- , *El otro jugador*, México, *La Jornada*, 2001.
- , *La Marcha del Color de la Tierra*, México, Causa Ciudadana/Rizoma, 2001.

AVANCES EN ESTUDIOS COMPARATIVOS

LA COMUNIDAD INDÍGENA EN LAS ESTRATEGIAS INSURGENTES EN MÉXICO, PERÚ Y BOLIVIA

*Fabiola Escárzaga**

PRESENTACIÓN

Cuando se habla del movimiento indígena latinoamericano se tiende a generalizar, se piensa que en todos los países de la región las cosas ocurrieron de la misma manera, en tanto que todos los países que fueron dominio colonial de España han experimentado una evolución histórica semejante. Esto sucede particularmente en el caso de los Andes y Mesoamérica, que antes de la llegada de los españoles albergaron civilizaciones agrícolas, con grandes ciudades, sociedades estratificadas y Estados complejos; ambas sociedades enfrentaron la conquista y tres siglos de colonización española sustentada en la apropiación de la fuerza de trabajo y los recursos de las poblaciones originarias y sus descendientes; y en ambas se desarrollaron, en los albores del siglo XIX, procesos de independencia que permitieron la conformación de países nominalmente independientes, dirigidos por elites criollas e incluso mestizas que procuraron la articulación de sus economías al mercado capitalista mundial a partir de la exportación de productos minerales y/o agrícolas, que asumieron ideologías liberales y promovieron programas de modernización productiva que postulaban la necesidad de crear vías de comunicación y apropiarse de las tierras de las comunidades indígenas para incorporarlas junto con su población a la producción minera y agrícola de exportación; dichas elites disputaron con distinto éxito el poder político y económico a los grupos conservadores y sufrieron el acoso de los colonialismos europeos y norteamericano, a consecuencia de lo cual tuvieron significativas pérdidas territoriales. Ya en el siglo XX, los tres

* Socióloga y maestra en Estudios Latinoamericanos por la FCPYS-UNAM, profesora investigadora de la UAM-Xochimilco.

países en que centramos nuestra atención, Perú, Bolivia y México, han tenido procesos de reforma agraria que afectaron significativamente las condiciones de vida de la población indígena.

Pese a los muchos elementos en común, si enfocamos con mayor precisión los distintos escenarios, los sujetos étnicos y sus relaciones, comienzan a saltar las diferencias. Eso que arbitrariamente llamamos movimiento indígena, encierra identidades étnicas, motivaciones, límites de tolerancia a la opresión, reivindicaciones, proyectos de futuro, posibilidades de alianzas, niveles de violencia y polarización social, formas de resistencia y estrategias de lucha diferentes en cada país y región, que van desde las vías pacíficas hasta las violentas: jurídica, electoral, movilizaciones de diverso tipo, marchas, caravanas, bloqueos de caminos, cercos de ciudades, hasta alzamientos, insurrecciones, guerrillas y diversas combinaciones de ellas. La elección o el predominio de unas formas sobre otras en cada país sólo puede entenderse en su propio contexto estructural e histórico. Lo que me propongo es mostrar una serie de variables que permitan comprender lo que hay en común y lo que hay de diferente en los movimientos indígenas de distintos países de América Latina.¹

Mi interés no se centra en los movimientos indígenas propiamente, sino en sus expresiones más radicales, armadas generalmente, cuyos sujetos son campesinos indígenas: las insurgencias etnocampesinas. De manera complementaria abordo las condiciones y perspectivas de otros actores étnicos presentes en cada país, las relaciones y la dinámica que se establece entre los distintos grupos, campesinos indígenas e indígenas no campesinos, por ejemplo, y las relaciones interétnicas entre indios, mestizos y blancos.

¿Cuándo y cómo se constituyen los diferentes rasgos? ¿Cómo evoluciona cada uno de estos países y cada uno de los sujetos étnicos a su interior, en las distintas situaciones? Parto de una perspectiva sociológica que busco enriquecer con la historia y la antropología para desarrollar un esquema de análisis comparativo en torno a determinados hitos históricos comunes identificables en los tres países, que contribuyeron a constituir patrones de acción política regional (andino y mesoamericano) o nacional, y que conforman, a su vez, patrones de rebelión y de resistencia. Intenta ser una mirada horizontal entre los tres casos nacionales, ninguno de los cuales se considera

¹ Este trabajo es un avance de mi tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos.

como el paradigma de los otros; una mirada que busca ir más allá de las generalidades, observar lo particular y explicarlo en el contraste con su similar. Consideramos variables comunes a todos los casos que se combinan en forma singular en cada uno y dan por resultado fenómenos únicos.

MESOAMÉRICA, LOS ANDES Y SUS ESTRUCTURAS SOCIALES

Mesoamérica y los Andes son grandes extensiones territoriales que albergaron las civilizaciones agrícolas desarrolladas en el continente, y al llegar los conquistadores españoles habían consolidado estructuras estatales que articulaban tales espacios. La interacción dinámica entre los hombres y el medio y entre variados factores en un territorio concreto permite a los grupos humanos acceder a ciertos recursos naturales y los priva de otros. Para producir en determinadas condiciones naturales, los hombres construyen instituciones sociales crecientemente complejas que permiten la vida en ellas, desde la familia y la comunidad hasta la conformación de Estados que cumplen las tareas de organización de la producción a nivel ampliado, la estructuración de jerarquías sociales y su legitimación. El punto de partida de las diferencias en la evolución histórica entre las dos regiones consideradas es el espacio geográfico, como veremos en las líneas que siguen. Quiero evitar el determinismo geográfico que parecería implícito en esta afirmación, asumo que son los hombres y mujeres quienes aplican su acción colectiva sobre el medio, los que construyen los mecanismos para resolver los obstáculos que la naturaleza les impone para satisfacer sus necesidades básicas y los que terminan adecuando la naturaleza a sus necesidades.

Mesoamérica² presenta condiciones de relativa homogeneidad territorial en comparación con los Andes, aunque contiene una gran diversidad ecológica que favoreció la diversificación de la producción y estimuló el intercambio entre las distintas regiones. El Altiplano Central mesoamericano, debido a su emplazamiento lacustre, ofrecía condiciones para incrementar la fertilidad de la tierra y facilidades de comunicación; fue la sede del Imperio azteca, la Triple Alianza

² Limitada al norte por los ríos Sinaloa, Lerma y Pánuco, y al sur por los actuales países Guatemala y Honduras. Su superficie es de un millón cien mil km² (www.artehistoria.com/franes.htm).

integrada por las ciudades de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan, que dominó política y económicamente todo Mesoamérica. Tal instancia estatal no impuso la homogeneidad cultural ni la centralización política sobre las otras regiones que subordinaba, las cuales conservaron su autonomía: Oaxaca, la Costa del Golfo, el Área Maya y el Occidente de México. El comercio fue el mecanismo que permitió la integración entre las regiones. Mesoamérica se distingue radicalmente de Aridoamérica al norte, región en la que, por su aridez, sus habitantes no desarrollaron la agricultura ni aceptaron la dominación de la Triple Alianza.

Por su parte, el territorio andino integrado en el Imperio inca o *Tawantinsuyo*, el imperio de las cuatro partes,³ está conformado por tres macroregiones diferenciadas: la Costa, la Sierra y la Selva Amazónica, que antes de la llegada de los españoles estaban articuladas productivamente en virtud de su complementariedad.⁴ La accidentada geografía cordillerana, con una gran heterogeneidad y discontinuidad del territorio, una baja productividad de la tierra⁵ y dificultades de comunicación entre regiones, fue, no obstante, eficientemente articulada productiva y políticamente por las instituciones prehispánicas en sus distintos niveles: familiar, comunitario y de grupos étnicos o señoríos. El Imperio inca aplicó una estrategia de homogeneización cultural a partir de la lengua quechua mediante el uso de *mitimaes*⁶ y una gran centralización política.

La base productiva en ambas civilizaciones es el maíz, pero en los Andes, en las zonas altas, se desarrolló un sistema productivo de au-

³ Abarcó el sur de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y el norte de Chile y de Argentina; su extensión es de tres millones de km² y tiene una longitud de cuatro mil km (www.es. Wikipedia.org).

⁴ En la actualidad, el territorio peruano tiene 60% de selva, 30% de sierra y 10% de costal. En Bolivia, la pérdida de la costa en el siglo XIX resalta los contrastes entre el altiplano, que constituye 20% del territorio, y los valles interandinos, con 25%, que son los más fértiles; la selva cubre 40% del territorio.

⁵ La altura dificulta la adaptación de plantas y animales. A las plantas les afectan las bajas temperaturas, las intensas precipitaciones, las radiaciones solares (del azul al ultravioleta son menos favorables para la fotosíntesis), el viento y la rapidez de las variaciones hídricas y térmicas; no les afecta la disminución del oxígeno del aire, pero a los animales de sangre caliente y al hombre sí; la hipoxia, falta de oxígeno, se presenta a partir de los 3 500 msnm y provoca el mal de altura (Dollfus, 1991: 53).

⁶ Los *mitimaes* eran núcleos poblacionales a la vez campesinos y militares fieles al Inca, que eran transferidas a las regiones recientemente sometidas para colonizar los espacios vacíos o de enemigos políticos, para incaizar y quechuizar espacios lejanos.

tosubsistencia basado en la producción de papa y otros tubérculos y en la crianza de auquénidos (llamas y alpacas); en tanto, en las zonas medias (quechua) se desarrolló un sistema agrícola a partir de la producción de maíz, con control estatal, grandes obras hidráulicas y orientado a la creación de excedentes, su mejor conservación permitía el almacenamiento para el mantenimiento de ejércitos y funcionarios. En Mesoamérica, los productos básicos que se cultivaron junto con el maíz, en el sistema de milpa, fueron la calabaza, el chile y el frijol. Las herramientas agrícolas eran igualmente rudimentarias: el bastón corto o coa en Mesoamérica y un bastón largo, *chaquitacla*, en los Andes; ninguno conoció el arado.

La tecnología hidráulica aplicada en Mesoamérica fue dispersa y de pequeña o mediana escala, pues la fertilidad de la región hacía innecesario el riego; varias zonas contaban con grandes ríos, humedad y altas precipitaciones. Lo más complejo en esa materia fueron las obras y técnicas para el control de inundaciones en la cuenca de México, para evitar la desecación de las chinampas (suelo agrícola creado artificialmente en los lagos, de gran fertilidad) y mantener los canales de navegación (Rojas, 2002:6).

En los Andes, el hombre habita y produce desde los 0 a los 4 000 msnm en una diversidad de pisos altitudinales o ecológicos, los cuales generan muy variadas condiciones climáticas en espacios reducidos que permiten una gama diferenciada de cultivos,⁷ articulados a través de la estrategia de control vertical de pisos altitudinales a cargo de las comunidades (Murra, 1989). Otros autores proponen el término zonas productivas en lugar de pisos altitudinales, para subrayar el papel protagónico del factor humano sobre el ecológico, de acuerdo al cual las condiciones productivas en cada espacio son creadas por el hombre, por su trabajo colectivo y su conocimiento sobre el medio, con ellos resuelve las dificultades que una tierra improductiva le ofrece (Mayer y De la Cadena, 1989).

⁷ Los pisos ecológicos son: la Puna Brava, entre los 4 500 y 5 000 msnm, no es habitable por el hombre; la Alta Puna, entre los 4 000 y los 4 500; la Puna Media, entre los 3 500 y los 4 000, es el Altiplano. Al fondo de cañones y grietas se encuentran los valles interandinos entre los 2 000 y los 3 000 m. Hacia el oriente se localiza la Selva Amazónica o Montaña, que se divide en tres regiones: el Bajo Monte Andino o Sierra Oriental o Ceja de Selva, entre los 2 500 y 800 m; la Selva Alta, entre los 800 y 400 m; la Selva Baja, entre los 400 y 80 m. La Costa Occidental es un árido desierto interrumpido por numerosos valles irrigados por los ríos que se originan en el deshielo de los glaciares de la cordillera andina (Rubio, 1990).

La geografía andina exigió la generación de variadas soluciones tecnológicas que requieren una gran inversión en fuerza de trabajo organizada colectivamente para la construcción de obras de infraestructura hidráulica: andenes, terrazas y canales de riego, caminos y sistemas de cálculo (*quipus*), técnicas de conservación de productos agrícolas y animales, para convertir en productivas tierras que no lo eran, crear condiciones homogéneas en espacios heterogéneos y discontinuos y para articular productivamente macrorregiones muy diferentes en su conformación ecológica y distantes entre sí.

LA COMUNIDAD CAMPESINA

Las diferencias ecológicas entre Mesoamérica y los Andes, y los requerimientos tecnológicos que imponen a sus habitantes, explican en parte las diferenciadas formas de la organización comunitaria desarrolladas en ambos espacios: en la región andina, a lo largo de su evolución histórica, hay una mayor complejidad en la organización y funciones, así como un mayor peso de la comunidad campesina como unidad productiva; en Mesoamérica éstos son menores.

Tanto en Mesoamérica como en los Andes, la posesión de la tierra agrícola corresponde a la comunidad campesina basada en la unidad territorial de un grupo de familias emparentadas cuyos miembros se creían descendientes de un antepasado común que era divinizado. El *calpulli* en la primera, y el *ayllu* en la segunda, tenían la propiedad colectiva del suelo, y las familias eran usufructuarias individuales de las parcelas, establecían formas de cooperación en el trabajo y formas de intercambio recíproco. Eran para el Estado teocrático la unidad administrativa para la extracción del excedente a la masa campesina a través del tributo en trabajo o en especie, la comunidad debía asumir también el sostenimiento de los funcionarios y del culto local.

Las dimensiones cuantitativas de ambas unidades son muy variables. En Mesoamérica, el *calpulli* se aplica a distintos niveles de segmentación, es sinónimo de barrio; pero hay también otra unidad, el *altepetl*, de mayores dimensiones, equivalente a la noción de pueblo, una estructura de mayor complejidad que disponía de un territorio propio y albergaba a una o más etnias que compartían un pasado y tradiciones comunes; éste estaba gobernado por un señor dinástico, el *tlatoani*. En el centro se levantaba un templo, residencia de su dios tutelar, había una gran plaza que servía como centro ceremonial y mer-

cado. El *altepetl* estaba integrado por los *calpulli* o barrios donde habitaba la población (Florescano, 1996).

En el *calpulli*, además de las parcelas individuales había campos cultivados en común para cubrir las necesidades grandes, la parcela del jefe era cultivada por los miembros del mismo *calpulli*. Dentro del *calpulli* había un *telpochcalli*, casas de solteros donde vivían los jóvenes que participaban en las obras públicas y se preparaban para la guerra, tenían tierras que ellos cultivaban para su sostenimiento. Carrasco destaca el carácter vertical de la administración del *calpulli* desde el Estado.

El *ayllu* andino es más claramente una estructura productiva compleja: el número de familias que lo integran varía de acuerdo con las dimensiones y características del territorio que posee, generalmente está conformado por diversos pisos ecológicos o zonas productivas, la comunidad organiza directamente algunos ciclos productivos de acuerdo con la disponibilidad de recursos de la región, y posee un amplio margen de autonomía y elasticidad en sus decisiones; el trabajo comunal era dirigido por autoridades locales. Otros ciclos sólo pueden ser articulados por una instancia mayor, el Estado inca. La baja productividad de la tierra, la dispersión parcelaria de las tierras de cultivo y pastoreo y la insuficiencia de la fuerza de trabajo de la familia nuclear para enfrentar esas limitantes, obligaron a la cooperación entre familias a través de diversas instituciones. Tales factores siguen siendo el fundamento de la persistencia de la comunidad indígena.

El *ayni* era el sistema de cooperación de varias unidades domésticas en un ciclo agrícola, se basaba en la asignación de similares extensiones de tierras laborables, se llevaba un sistema de contabilidad del trabajo que equilibraba las jornadas por cada unidad doméstica. La *minka* era el grupo de campesinos convocado por un organizador para realizar grandes tareas de beneficio colectivo, como la construcción y mantenimiento de canales de riego o caminos (Wachtel, 1976); en la versión aymara boliviana, es la retribución en producto o en trabajo por la cooperación en las faenas agrícolas o en la construcción de la casa de algún comunero (Quispe, 1988).

En el *ayllu* se repartía anualmente la tierra según las necesidades de los miembros y el tamaño de la familia, y en las tierras altas el reparto anual regula los ciclos de descanso de las tierras de secano. En Mesoamérica, la tierra que poseía cada miembro del *calpulli* podía ser heredada, su extensión era independiente de la amplitud de la

familia del poseedor; la falta de cultivo durante tres años o el abandono del *calpulli* privaba al poseedor del usufructo de la tierra. Estos rasgos favorecieron el desarrollo de desigualdades entre sus miembros y de la esclavitud.

Ambas sociedades eran altamente estratificadas, las diferencias también existían al interior de las comunidades. Se cultivaban grandes extensiones de tierra en beneficio del soberano y las instituciones religiosas que constituían los grupos dominantes. En ambas había, de manera marginal, propiedad privada en manos de la nobleza. En Perú sólo podía heredarse, en México podía venderse a los nobles. Era cultivada por hombres no libres: en Perú los *yanaconas*, y en México los *meyeques*.

La organización política era muy diferente en cada región. El Imperio tenochca tenía una zona nuclear de dominio directo integrada por Estados clientes (imperio territorial) y una zona de dominio diplomático sobre la que no tenía control territorial directo ni pretensiones de imponer su hegemonía cultural: estaba habitada por las tribus clientes. Sólo frente a los Estados clientes había obligación de auxiliar en caso de desastre, y ellos aportaban al imperio tropas que defendían la periferia contra las amenazas.

La organización de la producción en el área mesoamericana no requirió formas tan complejas como las andinas. La función de articulación la cumplió el comercio, que tuvo un gran desarrollo; los comerciantes eran poderosos y respetados, traficaban con los objetos suntuarios entre las distintas regiones, había mercancías con función de moneda: granos de cacao, mantas, granos de cobre. Las regiones productoras más ricas no estaban subordinadas al poder del imperio o lo estaban muy débilmente.

En el Imperio tenochca había una conjunción del poder económico con el político, como lo muestra el hecho de que los comerciantes cumplieran al mismo tiempo tareas de espionaje para el imperio en los territorios lejanos. Por el contrario, entre los incas no existió el comercio a distancia, sólo un comercio local entre agricultores; los productos que podían haber sido objeto de tráfico: lana, algodón, metales preciosos, etc., eran monopolio del Estado, que los adquiría y repararía en las regiones que no disponían de ellos. El Estado controlaba estrictamente la producción y los intercambios entre las regiones del imperio, con ayuda de los *quipus*. El dinero era desconocido.

La forma del tributo debido al Inca por las comunidades era principalmente en trabajo para el cultivo de las llamadas tierras del Inca,

de la Iglesia, la construcción de obras de irrigación y el trabajo en las minas; cada *ayllu* estaba obligado a proporcionar una cantidad determinada de trabajadores. La instancia articuladora y reguladora de los intercambios era el Imperio inca a través de los principios de reciprocidad y redistribución y de una gama amplia de instituciones sociales como los *mitimaes*.

LA CRISIS DE LA CONQUISTA

Para ambas sociedades la Conquista significó la destrucción del mundo conocido, pero la capacidad de respuesta y de adaptación fue diferente. Los cálculos sobre la población existente en América antes de la llegada de los españoles son motivo de controversia, pues se ofrecen como indicadores del desarrollo alcanzado por las civilizaciones americanas, así como evidencia del salvajismo usado por los conquistadores y de la lógica depredadora de la empresa colonial.⁸

Varios factores contribuyeron al genocidio: la guerra, la sobreexplotación de la fuerza de trabajo indígena, las enfermedades⁹ y la desestructuración de la racionalidad productiva que regía las sociedades prehispánicas. En ambos espacios las estructuras superiores de dominación política y económica, los imperios, fueron destruidos y con ellos las funciones de articulación política y productiva que cumplían en el espacio macrorregional.

Los procesos de conquista tuvieron características muy diferentes, pues aplicaron estrategias distintas y las respuestas de las sociedades derrotadas no fueron las mismas. No podemos profundizar

⁸ Dobyns calcula que antes de la llegada de los españoles había entre noventa y 112 millones de habitantes en América, de los cuales treinta correspondían a Mesoamérica y treinta a los Andes (Alcina, 1988:12). Cálculos más conservadores hablan de 25 millones para Mesoamérica y de diez a doce millones en los Andes, en un territorio de 1.2 millones de km² y de tres millones de km² respectivamente. Al iniciar el siglo xvii, en la Nueva España quedaban un millón 75 mil indígenas, y en los Andes un millón 300 mil (Wachtel, 1976).

⁹ Las diversas epidemias provocadas por los virus traídos por los españoles contribuyeron de manera muy importante a que éstos ganaran la guerra; Inca Huayna Cápac murió en 1527 víctima de la viruela. Antes incluso de que llegaran los conquistadores, sus enfermedades cruzaron el continente. Las consecuencias políticas y morales de las enfermedades son parte importante de esta historia.

suficientemente en esta etapa, por lo que señalaremos sólo algunos rasgos generales.

En Mesoamérica, la fertilidad de la tierra y la facilidad en el desplazamiento a través del territorio favorecieron la expansión de los invasores europeos, lo que puso a la población originaria a merced de los conquistadores y facilitó el despojo de la tierra de los campesinos. Así, los españoles asumieron el control directo sobre la producción agrícola en las regiones más fértiles e incorporaron masivamente a la fuerza de trabajo local a partir de la subordinación de sus formas de organización comunal. La nobleza indígena fue utilizada como mediadora en el proceso de subordinación de los pueblos indígenas y no representó peligro ni mostró tendencias restauracionistas como en los Andes.

Los españoles impusieron nuevas formas de organización productiva, como la hacienda, introduciendo nuevos cultivos y una mayor diversificación de la producción; lograron también un relativo control del territorio por las instancias políticas centrales. Todo ello contribuyó al temprano establecimiento de relaciones mercantiles en amplias regiones de Mesoamérica y propició un avance homogeneizador de las fuerzas colonizadoras sobre los asentamientos de poblaciones originarias que les eran accesibles, destruyendo, mediante el genocidio o el etnocidio, las formas de producción distintas a la occidental que no eran aprovechables en la nueva economía colonial.¹⁰

Aridoamérica, bajo el estímulo de la riqueza mineral que albergaba, fue articulada con el centro de la Nueva España como el eje dinámico de la economía colonial. En tanto la región no contaba con población nativa sedentarizada, no se estableció la explotación minera a partir de la forma de encomienda con población indígena como en los Andes, sino mediante la migración estimulada por la Corona, de población española, negra y mestiza, bajo relaciones crecientemente salariales a partir de la articulación de haciendas y minas (Palerm, 1980).

Una estrategia defensiva de la población nativa fue el repliegue a espacios inaccesibles para los explotadores, pero eran pocos los lugares. Los grupos que lograron escapar conformaron lo que Aguirre Beltrán caracterizó como regiones de refugio, y son lo que hoy reconocemos como pueblos indígenas.

¹⁰ Compulsión hacia el abandono de formas culturales alternas, o la inducción al suicidio cultural (Bartolomé, 1997:72).

El resultado de esta tendencia, ochenta años después de la Conquista, fue el casi total exterminio de los indios y la desaparición de la fuerza de trabajo necesaria para extraer la riqueza de la Nueva España, lo que obligó a la Corona a revertir el proceso. Se promulgaron entonces las Leyes de Indias para proteger a la población indígena de la voracidad de los encomenderos centrados en el trabajo agrícola y asentados mayoritariamente en el centro y sur de Mesoamérica. Gracias a la prédica de hombres como Las Casas, se consiguió una cierta atenuación de la explotación; este elemento, junto con una mayor productividad del trabajo agrícola y la abundancia de recursos minerales, permitió una mayor capacidad de negociación de la población trabajadora indígena y mestiza en México, que definió relaciones económicas menos predatorias que en la región andina.

En los Andes las cosas fueron diferentes, la baja productividad de la tierra y la discontinuidad del territorio limitaron la expansión de los colonizadores españoles sobre porciones amplias de la sierra y más aún en la amazonía. En la primera, sólo la existencia de yacimientos mineros estimuló la penetración española; en la segunda, la evangelización por las misiones franciscanas y jesuíticas permitió una limitada colonización de la selva. Las dificultades productivas que representaba el territorio andino desestimularon la apropiación de la tierra agrícola y el control de la producción en la sierra. El desafío que representa el escenario andino no fue resuelto por los grupos dominantes criollos, que al no poder aplicar en la sierra la racionalidad productiva mercantil elaborada en Occidente para grandes extensiones de tierra, prácticamente abdicaron de su función de dirección de la producción agrícola y la dejaron en manos de las comunidades indígenas, de las que extraían la riqueza producida por la vía del tributo y la mita;¹¹ para ello establecieron relaciones de dominación precapitalista, depredadoras, con la intermediación de la Iglesia católica y la nobleza incaica, relaciones sustentadas básicamente en la violencia física y simbólica. Asimismo, mantuvieron una actitud pasiva y parasitaria frente a la actividad agrícola.

En la costa desértica, las obras de infraestructura hidráulica inca enriquecieron el potencial productivo de los oasis formados por los ríos que generan los deshielos de la cordillera. Allí, los españoles pu-

¹¹ La mita fue convertida en la Colonia en la obligación de las comunidades de aportar fuerza de trabajo para las minas, cubriendo las comunidades todos los costos que ella representaba.

dieron concentrar las tierras y aplicar técnicas de producción extensiva, establecieron la capital del virreinato, renunciando al dominio desde el Cusco, la capital del derrotado Imperio inca. La explotación intensiva de la fuerza de trabajo hizo huir a la población originaria hacia la sierra. Los propietarios de la costa se vieron en la necesidad de importar fuerza de trabajo negra y luego asiática para satisfacer sus necesidades productivas.

Los españoles vencieron militarmente en los Andes, pero no lograron conquistar todo el territorio; la eliminación de la jerarquía inca destruyó la articulación existente entre las regiones. Esto se expresará en una marcada diferenciación territorial, productiva, étnica y cultural entre dos ámbitos, que en el caso peruano es más notoria geográficamente: la sierra, india y atrasada, y la costa, criolla y moderna (desde la perspectiva criolla dominante). En el llamado Alto Perú —hoy Bolivia— la integración con la costa fue siempre muy débil, de tal forma que si bien indios y criollos coexisten en un mismo espacio, esto no atenúa la polarización ni facilita la mezcla, por el contrario, exacerba la violencia de las relaciones interétnicas.

La incapacidad hegemónica de los grupos dominantes criollos también se expresa en las formas precarias y discontinuas de inserción de las economías de los países andinos en el mercado mundial, sustentadas hasta la actualidad, más en la extracción de minerales que en las actividades agrícolas. Tales factores resultaron desfavorables para el ulterior desarrollo capitalista (Mariátegui, 1976, 1978; Zavaleta, 1986).

Como consecuencia de lo anterior, las poblaciones originarias de los Andes han tenido condiciones para preservar por más tiempo sus formas de organización productiva comunitaria y sus identidades culturales diferenciadas de las del hombre occidental. Estos elementos permiten comenzar a explicar las marcadas diferencias en la evolución del proceso de mestizaje entre Mesoamérica y los Andes, al igual que las diferentes estructuras demográficas que presenta cada región en la actualidad.

DISTINTAS ESTRATEGIAS DE RESISTENCIA CULTURAL

En los países andinos hay una mayor densidad indígena y un atenuado mestizaje de la población, mientras que en el caso mexicano hay un menor porcentaje de población indígena y un intenso mesti-

zaje, tanto biológico como cultural. Pero no sólo esto, encontramos también diferentes formas de presentación del conflicto y diferentes maneras de resolverlo. En México, el sujeto mestizo se convierte en central no sólo por su peso demográfico mayoritario, sino por la consistencia de su proyecto y por su capacidad para impulsarlo en alianza con indígenas. En los países andinos es el campesinado indígena el sujeto central, a pesar de las dificultades para la formulación de su proyecto y los obstáculos para su realización. La mediación y homogeneización es la pauta dominante en México, y la polarización y ausencia de mediadores lo es en los Andes. Tales pautas no son una elección de los sujetos sociales, sino consecuencia de factores materiales e ideológicos, estructuras mentales desarrolladas en el largo plazo. Los sujetos aparecen condenados a la repetición de sus respectivos patrones.

En el siglo xx se puede verificar la correlación que existe entre la pauta que se consolida en México, a partir de la revolución de 1910-1930, de relaciones interétnicas negociadas y pacíficas, y la formulación de un proyecto de desarrollo autónomo y su ejecución a partir de la capacidad hegemónica de una elite local sobre los sectores medios y populares, incluidos los indígenas, capaz de confrontar al capital externo e imponerle nuevas condiciones para su permanencia en el país; es decir, condiciones más favorables a la retención local del excedente y a una distribución más progresiva del mismo, que contribuye al incremento del mercado nacional y a niveles crecientes de consumo popular.

En tanto, en los países andinos persiste, a pesar de experiencias revolucionarias y reformistas, una pauta de relaciones interétnicas polarizadas y violentas que impiden cristalizar diseños estatales y nacionales sólidos. Sus economías estuvieron supeditadas a la actividad primaria exportadora de estaño, en Bolivia, y más diversificada en Perú (cobre, petróleo, azúcar, algodón, lanas, harina de pescado), que generaron efectos mínimos de irradiación hacia adentro y de distribución de la riqueza social. El excedente fue apropiado por elites oligárquicas que legitimaron su predominio social, no en su capacidad de iniciativa económica o política, sino en la supuesta superioridad de la población criolla sobre la indígena, preconizada por discursos racistas y prácticas excluyentes que les permitían niveles extremos de explotación de la fuerza de trabajo.

A finales del siglo xx, el triunfo del proyecto neoliberal sustentado en procesos de globalización e internacionalización a una escala ma-

yor del capital tiende, en México, a destruir lo que en la evolución histórica previa había podido consolidarse de desarrollo capitalista autónomo y de integración de algunas regiones del país y de diversos sectores sociales. La creciente exclusión, la desigualdad y la polarización social incrementan la violencia y, con ello, las pautas de las relaciones interétnicas, empujando a que las formas de expresión del conflicto se acerquen crecientemente a la experiencia andina.

Como reflexión final de esta primera parte, cabe mencionar que, antes de la llegada de los españoles, la comunidad fue la unidad básica de producción agropecuaria y de reproducción social, tanto en las sociedades andinas como mesoamericanas, y que ha conservado esa función en muchos espacios donde el capital no ha sido capaz de penetrar. La contraparte de una débil configuración estatal capitalista es la fortaleza de la acción o la huella de las comunidades indígenas sobre el conjunto social. La persistencia de la comunidad como forma de reproducción de una porción considerable de la población y de la gestión del territorio que habita, es indicador de la debilidad del capitalismo y sus agentes para imponer su lógica individualista en ese espacio y para generalizar las relaciones capitalistas.

La persistencia de la comunidad tiene sus peculiaridades en cada país, así como también la forma de su incorporación en la estrategia de lucha propuesta por las vanguardias armadas. Señalaremos ahora algunos de los rasgos de los movimientos etnocampesinos de Perú, Bolivia y México y la manera en que se incorporaron a la comunidad.

PERÚ: EL PARTIDO COMUNISTA DEL PERÚ-SENDERO LUMINOSO

Con una población indígena de 35% en su mayor parte de lengua quechua, surge en el país andino el movimiento insurgente encabezado por el PCP-Sendero Luminoso, que en 1980 enfrenta al Estado peruano bajo la estrategia maoísta de guerra popular prolongada, del campo a la ciudad, sustentada fundamentalmente en una base social de campesinos indígenas de los departamentos serranos más pobres del país: Ayacucho, Huancavelica y Apurímac, y cuya militancia inicial estaba integrada por mestizos provincianos y pobres reclutados entre los maestros y los estudiantes de la universidad y de los colegios secundarios de la ciudad de Huamanga, capital del departamento de Ayacucho. La expansión de Sendero a otras regiones del país, articulando grupos políticos de izquierda preexistentes, le permitirá diversificar

sus fuerzas, pero sus cuadros seguirán siendo fundamentalmente mestizos y sus bases de apoyo indígenas.

La organización insurgente no reconoce en su discurso la identidad indígena de sus bases, ni valora, respeta o reivindica sus rasgos culturales; no tiene un programa étnico, sino uno clasista, que asume como su base social al “campesino pobre” identificable en la realidad con el campesinado indígena.¹² No obstante lo anterior, Sendero aprovecha en su estrategia político-militar los rasgos particulares que conforman al campesinado indígena y la polarización étnica y social existente para intensificar el conflicto: utiliza la base productiva que representan las comunidades indígenas como retaguardia para proveerse de alimentos y otros bienes, así como reserva donde reclutar nuevos cuadros entre sus miembros más jóvenes, aprovechando los conflictos intergeneracionales existentes en las comunidades; hace uso de la lengua quechua y de los símbolos de lucha ancestrales como vehículo de comunicación eficaz entre sus cuadros y las bases, para incorporarlas a la organización, mantener la cohesión de los militantes y también para amedrentar a sus enemigos; estimula el racismo antiblanco y antimestizo entre la población indígena, para intensificar el conflicto y su expresión violenta en la confrontación contra los grupos dominantes criollos; manipula los conflictos inter e intracomunitarios para satisfacer sus fines políticos y obligar a diversos sectores para que participen en el conflicto.

¹² La negación de la identidad indígena de los grupos subalternos no es exclusiva de Sendero Luminoso, es una actitud generalizada en las sociedades latinoamericanas, es el resultado de una estrategia de invisibilización de lo étnico asumida por los grupos dominantes en la región andina tanto en Bolivia como en Perú, y se observa también, aunque con menor contundencia, en México, en particular en los estados con mayor presencia indígena. Esa negación del indio es en parte una reacción defensiva de las elites dominantes que se encuentran en condición minoritaria frente a sus dominados, para tales elites negar o atenuar la identidad del otro es una forma de reducir la amenaza que su condición mayoritaria representa. En Perú, la reforma agraria de 1968 eliminó de un plumazo la condición indígena de las comunidades a las que en adelante se denominó como comunidades campesinas, minimizando sus peculiaridades culturales y pretendiendo con ello convertirlas en algo distinto de lo que eran. Las propias izquierdas, no obstante la contribución de Mariátegui al conocimiento de la problemática étnica peruana, tuvieron siempre dificultad para identificar las identidades diferentes de los actores sociales que debían convocar a sus organizaciones para la lucha y para vincularse con ellas de manera horizontal.

Pese a la cercanía, el conocimiento y la asimilación inicial al mundo andino, Sendero comparte con la elite dominante criolla el desprecio racista hacia la población indígena que es su base social natural, la considera incapaz de iniciativas autónomas y fines propios, y establece con ella relaciones marcadamente verticales y autoritarias y menosprecia sus vidas, las cuales le parece indispensable ofrendar en la guerra anticapitalista. Los cuadros senderistas ejercerán de manera creciente, y por instrucciones precisas de su dirigencia, una aguda violencia sobre sus adversarios (policías, militares y civiles en general, incluidos sus viejos cuadros), semejante a la que las elites criollas han aplicado sistemáticamente contra la población indígena.

Por la prolongada inserción de sus cuadros en el campo ayacuchano (desde 1970), conocen íntimamente las formas de organización de las comunidades campesinas quechuas, a las cuales penetra y subordina a su propia estructura organizativa política y militar, imponiéndoles directivas contrarias a los intereses económicos de las comunidades, como la no concurrencia al mercado o la limitación de su producción, obligando a sustituir los liderazgos tradicionales de las comunidades por los de jóvenes adoctrinados por la organización maoísta. Más que cooptar a las comunidades, Sendero termina secuestrándolas, imponiéndoles fines ajenos a sus intereses, y en la medida en que el descontento aparece en ellas, los medios de control serán cada vez más violentos. La reacción de las comunidades será escapar del terreno de confrontación en donde son agredidas por ambos bandos: Sendero y el Ejército o la Policía.

La expansión de Sendero Luminoso hacia regiones distintas a las de su inserción inicial en la sierra centro y sur andina, particularmente hacia vertientes amazónicas como el Alto Huallaga, zonas de producción de hoja de coca, y hacia la capital del país y otras ciudades, ampliará el espectro de la población sobre la que ejerce su influencia y sus acciones ofensivas: los indígenas no campesinos de la amazonía y campesinos indígena migrantes a las ciudades y a las zonas cocaleras, hacia quienes establece estrategias de penetración diferenciadas y eficaces.

Sendero Luminoso incorpora a la lucha, básicamente, a una población indígena campesina sin militancia sindical o partidaria previa; luego intentará cooptar cuadros obreros y campesinos mestizos cercanos a otros partidos de izquierda, pero, al no lograr ganarlos para su proyecto, comienza a enfrentarlos junto con la izquierda electoral a la que considera un enemigo más, aliado de los grupos dominantes

en tanto participa del sistema parlamentario burgués. Por lo tanto, colocará a la izquierda como otro blanco de su guerra, junto a los demás partidos políticos, los funcionarios gubernamentales y los funcionarios de Organizaciones No Gubernamentales, a las que considera como un Estado alternativo. Durante los doce años de la guerra popular senderista, la izquierda fue reduciendo drásticamente su fuerza política, su presencia y su autoridad moral sobre los grupos subalternos peruanos; también contará entre las víctimas de Sendero a muchos de sus cuadros.

Algunos autores afirmaron que la alta dosis de violencia que el senderismo imprimió a su estrategia fue un elemento extraño a la realidad peruana, introducido por la organización maoísta, pero los resultados aportados por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (agosto de 2003) no dejan lugar a dudas: la violencia utilizada por Sendero ya era un atributo de las relaciones sociales altamente polarizadas de la sociedad peruana, urbana y rural; la extrema violencia usada por las fuerzas contrainsurgentes, la incorporación de la población civil en el conflicto por ambas fuerzas, como carne de cañón, la incapacidad de las fuerzas políticas nacionales para dirigir desde el poder Ejecutivo y el Legislativo la estrategia contrainsurgente aplicada por las fuerzas policíacas y militares, y la indiferencia de la población urbana ante el genocidio que ocurría en el campo, son fenómenos que evidencian la presencia estructural de la violencia en la sociedad peruana. Tal vez una de las grandes limitaciones de Sendero Luminoso fue no poder escapar a la lógica genocida que las Fuerzas Armadas impusieron a la “guerra popular”.

Sin afirmar la viabilidad en el largo plazo del proyecto autoritario, violento, sectario y excluyente diseñado y ejecutado por Sendero Luminoso, debemos reconocer su aportación al acervo de experiencias de transformación social: su capacidad para conceder un potencial revolucionario al campesinado indígena, para identificar en la práctica las diversas identidades étnicas de los sectores presentes en los distintos escenarios del país y sus respectivas demandas materiales y simbólicas capaces de impulsarlos a la acción violenta contra el sistema dominante y contra sus agentes locales, y de articular esos elementos en una estrategia militar que, si bien fue perversa, tal vez por ello mismo fue eficaz, si no para destruir, sí para evidenciar la persistencia de un orden social altamente excluyente.

Sendero apostó militarmente a los sectores del campesinado indígena descartados siempre por las izquierdas criollas como sujetos re-

volucionarios, a partir de criterios racistas y dogmáticos; Sendero sí supo llegar a ellos, explotar su inexperiencia y aprovechar su fuerza. Aplicó una estrategia de repliegue de las zonas de influencia original y de expansión hacia otras zonas, cuando la represión militar o su propio autoritarismo habían desgastando allí el apoyo popular, de esa manera pudo renovar continuamente su convocatoria y bases de apoyo, persistir durante doce años, incrementar visiblemente su capacidad de fuego y constituir una amenaza militar de carácter nacional e incluso sobre los países vecinos.

Antes de la captura de Abimael Guzmán, el dirigente máximo de Sendero, y de sus más cercanos colaboradores, en septiembre de 1992, se decía en la prensa nacional e internacional que Sendero Luminoso podría tener 5 000 hombres en armas, que había alcanzado el equilibrio estratégico de fuerzas y que se había extendido más allá de las fronteras peruanas. La valoración objetiva de su poderío sigue siendo difícil aún hoy, pues el propio Sendero, pero también el gobierno de Fujimori y el Congreso norteamericano, tendieron en distintos momentos a inflar esa amenaza de acuerdo con la coyuntura política.

La presencia senderista, pero no sólo ella, inhibió el desarrollo de un movimiento indígena fuerte en Perú. Blanco de todos los fuegos, el actor indígena quedó subsumido durante la etapa de Sendero a una presentación política ajena que negaba la identidad indígena de su base social. En la actualidad, aunque la fuerza de Sendero Luminoso está bastante decaída, el movimiento indígena no cuaja todavía, no logra desarrollarse con la autonomía y la fuerza que corresponde a su importancia, a la densidad demográfica de la población indígena en ese país.

BOLIVIA: EL EJÉRCITO GUERRILLERO TUPAK KATARI (EGTK)

En un país con 60% de población indígena, el “katarismo” reivindica la figura del cacique aymara Tupak Katari, que dirigió en el Alto Perú, el altiplano de la actual Bolivia, la rebelión anticolonial que se extendió por gran parte de la sierra andina y que fue dirigida por Tupac Amaru II en 1780-1781. El EGTK no es original en su reivindicación de Tupak Katari, sino que suscribe la ideología indianista aymara previa surgida al final de los años sesenta del siglo XX, reorientándola

hacia metas y medios de lucha más radicales. El símbolo de Tupak Katari y la rebelión de 1780-1781 sintetiza y actualiza los aspectos más importantes de la lucha anticolonial aymara: un proyecto de sociedad futura sin la elite blanca invasora que será exterminada; una estrategia de lucha que parte de la disposición geográfica de los contendientes en la que la minoría blanca es asediada por la mayoría india; que acude a la comunidad indígena, en tanto forma de organización productiva en el campo y de reproducción cultural, como instrumento de combate; que afirma la necesidad de recurrir a la violencia de masas para imponer su triunfo; y que postula la centralidad aymara.

Eventualmente, simboliza también la posibilidad de la alianza con la población india de lo que hoy es Perú, y con ello la reintegración del *Tawantinsuyo*, o de las dos partes que en la rebelión de 1780-1781 intentaron en su alianza Tupac Amaru, representando la parte quechua, y Tupak Katari, representando la aymara, en la que Katari asumió la posición más radical e intransigente. Tupak Katari es en Bolivia un símbolo aglutinador de un espectro social amplio: campesinos aymaras, quechuas, obreros y pobladores urbanos de ascendencia aymara, sectores mestizos y eventualmente también blancos dispuestos a asumir los contenidos del símbolo. En su radicalidad y particularidad, la nación aymara que postula es también excluyente, no se identifica como parte de la actual Bolivia.

El movimiento katarista surge en 1969 impulsado por un grupo de estudiantes aymaras en la ciudad de La Paz, cuyo propósito es mantener un vínculo permanente con los aymaras del campo. Reivindica los planteamientos indianistas de Fausto Reynaga, quien denuncia las condiciones de explotación económica y opresión cultural y política que sufren los campesinos quechuas y aymaras por parte de la población blanca y mestiza descendiente de los invasores españoles que se han apropiado de lo que era suyo; explotación y opresión que los gobiernos bolivianos hacen posible y denuncian su condición de extranjeros en su propio país. El movimiento ha tenido un desarrollo intenso y accidentado, con altas y bajas, ha sufrido persecución y divisiones en su interior, distinguiéndose dos tenencias básicas: una indianista, que postula como sujeto al indio, y otra clasista, que postula como sujeto al campesino; más tarde las diferencias se han centrado en el rechazo o la aceptación de la vinculación con partidos políticos y la participación electoral.

En 1979 se crea la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) como la instancia organizativa del katarismo,

recuperando lo que se ha convertido desde la reforma agraria de 1953 en una tradición de lucha de los sectores subalternos bolivianos: el sindicalismo. Esta forma organizativa permite la permanencia, crecimiento y autonomía del movimiento katarista frente a los partidos políticos, que pretenden cooptarlo para utilizar su fuerza social en beneficio de proyectos ajenos a sus intereses.

Su nombre y estructura formal exhibe la cara clasista del movimiento, la forma sindical que le fue impuesta por las elites triunfantes en la revolución, tras la reforma agraria de 1953; los usos sindicales encubren —y a veces se contraponen— al elemento originario comunal, que es su motor principal, pero debajo de la nomenclatura y los rituales sindicales las bases practican y recrean sistemas ancestrales de poder comunal en el ámbito local. Esa dualidad expresa el abigarramiento de la propia sociedad boliviana y del campo popular, integrado mayoritariamente por los pueblos originarios del altiplano y los valles, que son campesinos e indígenas en variadas proporciones.

En sus inicios, el aval que le otorgó la Central Obrera Boliviana (COB) le permitió a la CSUTCB fortalecerse en oposición a la central campesina oficial; pero gradualmente fue desplazando a la COB del escenario político, asumiendo la centralidad que el movimiento indígena y campesino ha adquirido en Bolivia, en tanto la clase obrera minera prácticamente se extinguió luego del cierre de la minería estatal en 1985.

El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), expresión armada del katarismo, inicia su formación en 1982, con la salida del Movimiento Indio Tupak Katari (Mitka) del dirigente campesino aymara Felipe Quispe, que forma los Ayllus Rojos. Paralelamente, un grupo de cuatro estudiantes bolivianos en México y dos mexicanas inician su preparación política influenciados por la revolución centroamericana en curso; llegan a Bolivia en 1984 y comienzan un trabajo de organización entre la clase obrera minera y fabril en la hipótesis de una cercana resolución de la crisis económica y política que por entonces vivía el país. Con el propósito de preparar una alternativa armada crean las Células Mineras de Base.

A mediados de 1985 se produce el encuentro entre los militantes indianistas y kataristas y los jóvenes no indígenas, se trata del encuentro entre dos vanguardias, una mestiza y otra india que, coincidiendo en el objetivo de organizar una alternativa de lucha armada, establecen una alianza funcional y una división del trabajo: los jóvenes

intelectuales criollo-mestizos¹³ aportan parte de la teoría, del discurso y de la logística, y los dirigentes aymaras aportan la conducción militar y política, su autoridad y prestigio sobre las masas comunarias aymaras y quechuas, y juntos forman la Ofensiva Roja de los Ayllus Tupakataristas. Comienzan el trabajo político en el ámbito obrero y rural, pero el cierre de las minas en 1985 y el despido de treinta mil mineros los obliga, a fines de 1986, a reorientar su estrategia guerrillera desde una base mestizo-obrero-urbana hacia una indígena y campesina.

No se plantean, a decir de Álvaro García, el reemplazo del sujeto revolucionario, la clase obrera por el campesinado indígena, sino la redefinición sobre qué sector comienza a tener mayor protagonismo y mayor capacidad de resolución.¹⁴ La historia les impone el cambio de sujeto y de escenario de lucha que produce “un descentramiento de nuestra manera de reflexionar el mundo indígena para involucrarnos en él”. El traslado del grupo organizador al campo, a las comunidades aymaras del altiplano, abre a los miembros criollo-mestizos del mismo un horizontes distinto, a partir del cual adquieren prioridad nuevos problemas y temas de discusión, como son “la nacionalidad como autodeterminación y la comunidad como fundamento de la posibilidad del comunismo en el campo”.

Felipe Quispe, por su parte, rastrea en la historia boliviana y en particular en la rebelión anticolonial encabezada por Tupak Katari entre 1781 y 1783, cuyas tropas aymaras cercaron La Paz durante dos meses.¹⁵ En su lectura de la rebelión katarista del siglo XVIII, Quispe busca definir los propósitos y la estrategia de la lucha que quieren iniciar los kataristas del siglo XX, la “guerra comunitaria de ayllus”, de las comunidades a las ciudades, sustentada en combatientes indígenas que utilizan como arma su conocimiento del terreno y su condición de población mayoritaria, una estrategia de lucha armada no importada, sino salida de los estrategas aymaras del siglo XVIII.

Desde fines de 1988 comienzan la preparación militar. En junio de 1990, en la reunión de Chacaltaya, se decide el nombre EGTK y el sím-

¹³ Ellos reivindican su identidad mestiza a partir de su experiencia mexicana, pero la condición mestiza en Bolivia no existe bajo ese término; para la elite criolla de la que provienen y para los indios a los que se alían son *q'aras*.

¹⁴ Jaime Iturri. Entrevista a Álvaro García Linera.

¹⁵ Felipe Quispe Huanca. *Tupak Katari vuelve...carajo*, texto escrito en la cárcel en 1988, en una estancia corta.

bolo, la bandera roja con la *wiphala* en el extremo izquierdo. El 23 de junio de 1991 inician las acciones armadas, la guerra comunitaria.

Las acciones armadas duraron menos de un año, entre marzo y agosto de 1992. Fueron capturados 18 militantes de la organización, entre ellos cinco no-indios participantes, así como Felipe Quispe. Permanecieron en la cárcel durante cinco años y lograron su libertad en 1997, a partir de la presión de la opinión pública y en virtud de la irregularidad de sus procesos judiciales. Pese a la poca fortuna de su propuesta militar, no puede dejar de considerarse la huella dejada por sus acciones armadas, no del tipo traumático que dejó Sendero Luminoso en Perú, sino en la toma de conciencia de los gobiernos sucesivos del riesgo inminente que el descontento indígena y popular representaba para la gobernabilidad del país y para los intereses dominantes.

En 1994, el presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, en su primer gobierno (1993-1997), promulgó un paquete de reformas políticas a la Constitución de 1947, que afirmaban y profundizaban la reestructuración económica neoliberal iniciada en 1985. Entre ellas incluyó varias que implicaban a la población indígena y que buscaban desarticular desde el frente jurídico, educativo y propagandístico, la amenaza indígena que la insurgencia del EGTK actualizaba y anunciaba.¹⁶ Los promotores locales e internacionales de las reformas difundieron la imagen de Bolivia como un país con una de las más avanzadas legislaciones de América Latina, en términos del reconocimiento de la diversidad étnica y del pluralismo cultural de su población, y como ejemplo a seguir en la aplicación del modelo neoliberal; aún más, como demostración de la feliz armonía entre una y otro.

Un año después de salir de la cárcel, en noviembre de 1998, Felipe Quispe es elegido secretario ejecutivo de la CSUTCB, imponiéndole un sello radical a su estrategia de lucha sindical, la cual persiste hasta el

¹⁶ Se reformaron varios artículos constitucionales, reconociendo el carácter pluriétnico y multicultural de Bolivia. Se reconocen los derechos económicos, sociales y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, especialmente sus Tierras Comunitarias de Origen (TCO), garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones; se reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos. Complementan estas reformas la Ley de Participación Popular, la Ley de Reforma Educativa y la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria, conocida como Ley INRA.

presente. La plena incorporación a la vida política boliviana de Quispe es prueba de la vigencia de la convocatoria del katarismo radical. En 2001 crea el partido Movimiento Indio Pachakuti para la participación en las elecciones de 2002, donde la candidatura presidencial de Quispe obtuvo 5% de los votos.

Los kataristas de Quispe, inspirados en las rebeliones de Tupak Katari (1781) y Zárate Willka (1899), propusieron como meta desde los ochenta, que

[...] aymaras y quiswas formemos Estados independientes de trabajadores separados del Estado burgués boliviano [...] construir el futuro re-encontrándonos con el pasado [...] recuperar y avivar la llama que nunca se apagó de la violencia armada desde nuestros *ayllus* y hacia las ciudades opresoras y discriminatorias [...] una gigantesca tempestad en contra de nuestros verdugos de siempre [...] para destruir la civilización capitalista y la maldad burguesa.¹⁷

Hoy, la posición de refundación del *Qullasuyu* es más complicada.

Desde 1979, el medio de lucha más socorrido por los distintos sectores indígenas y los mineros son las marchas y los bloqueos de las carreteras para interrumpir el tráfico de mercancías entre la boyante ciudad de Santa Cruz y la capital del país, las marchas masivas desde el campo hacia las ciudades y particularmente a La Paz, y el cerco a las ciudades, acciones que logran su propósito: amedrentar a las elites criollas reviviendo periódicamente la amenaza que la mayoría india representa. En las marchas, las comunidades indígenas son el actor fundamental, ellas aportan las masas en movimiento, la familia se incorpora en pleno y aporta los recursos para su sostenimiento, su conocimiento y ocupación del terreno, sus ricas formas de organización y la violencia largamente contenida.

Un elemento nuevo en las movilizaciones, a partir de 2000, es la articulación de las movilizaciones indígenas con las protestas de otros sectores no-indígenas en torno a demandas estratégicas: contra la entrega de las reservas de gas y petróleo, contra la privatización del agua de riego, la anulación de la ley agraria, la defensa del cultivo de la hoja de coca, etc. Estas demandas articulan tanto a cocaleros como a la CSUTCB, a la disminuida Central Obrera Boliviana (COB), la

¹⁷ Ofensiva Roja de Ayllus Tupakataristas, tesis política presentada en el I Congreso Extraordinario, julio 1988, CSTUCB (Patzí, 1999: 79).

Coordinadora del Agua, transportistas, jubilados, maestros, estudiantes, etcétera.

Un obstáculo para el avance de los movimientos indígenas bolivianos es la persistencia de los viejos sectarismos fundados en diferentes identidades étnicas, ideologías, programas y estrategias de lucha, expresado todo ello en la ya larga confrontación entre los dirigentes Felipe Quispe y Evo Morales: las movilizaciones de sus respectivas bases rara vez coinciden en el tiempo y convergen en sus metas. En las elecciones de 2002, los dos partidos indios sumaron más votos que los obtenidos por el ganador Sánchez de Lozada. El ingreso de diputados indígenas al Parlamento representó un golpe contundente a los persistentes usos señoriales de la sociedad boliviana.

MÉXICO: EL EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL (EZLN)

Con 10% de población indígena en México, el zapatismo nace del encuentro entre una vanguardia mestiza que propone una estrategia de lucha armada y la construcción de una sociedad no capitalista que convoca a la lucha al campesinado indígena mayense de Chiapas, un estado fronterizo con Guatemala, donde las estructuras demográficas, productivas, sociales y políticas son muy cercanas a las del país centroamericano. Inicia, como la mayoría de las guerrillas, en un espacio alejado del control estatal y militar, y busca fortalecerse incorporando población campesina indígena como base operativa de sus acciones, para en un mediano plazo coordinar procesos insurreccionales entre sectores más amplios en otros puntos del país.

La alianza indomestiza se propone luego de un tiempo de trabajo clandestino en la selva y los Altos de Chiapas, donde la vanguardia mestiza se inserta y aprovecha un trabajo organizativo previo, iniciado en los años setenta y desarrollado por la Iglesia católica progresista dirigida por el obispo Samuel Ruiz y por diversos grupos de izquierda, que contribuyeron a la autoorganización del campesinado indígena y a su toma de conciencia. Un grupo de comunidades acepta la propuesta de preparación para la autodefensa armada que lleva el EZLN, luego de agotar otras vías y de enfrentar reiteradamente la arbitrariedad e impunidad de los terratenientes y caciques locales (Harvey, 2000).

El EZLN afirma la subordinación de la vanguardia mestiza a la indígena, formalizada en el rango de subcomandante de Marcos, el diri-

gente mestizo, y de comandantes de los dirigentes indios, y subrayando el “mandar obedeciendo”, que vincula al Ejército Zapatista con las comunidades zapatistas. Asevera también que la decisión de iniciar la lucha armada fue tomada por las asambleas de las comunidades indígenas, por consenso, de acuerdo con sus propios tiempos e intereses, y que no fue una imposición de la vanguardia mestiza. Así se inició la acción armada el 1 de enero de 1994, al mismo tiempo que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos, Canadá y México que, en la propaganda gubernamental, representaba el ingreso de México al primer mundo, y en la realidad significaba la condena de las clases trabajadoras a la esclavitud del neoliberalismo.

Para las autoridades y para la sociedad mexicana la rebelión fue una sorpresa; una movilización multitudinaria en la ciudad de México exigió al gobierno conceder un trato humanitario y condición de beligerancia¹⁸ a un ejército precario de campesinos indígenas armados con rifles de madera. A la sorpresa siguió la solidaridad, la identificación y la defensa de sus fines, aunque no de los medios de lucha. Recuerdos traumáticos de matanzas recientes (como los de 1968 y 1971) llevan a la sociedad y al gobierno a evitar una salida represiva, se establece una tregua el 13 de enero de 1994 y se inicia el proceso de negociación que culmina con la firma de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, en febrero de 1996. Paralelamente, el gobierno inicia una estrategia de cerco militar en las zonas rebeldes, que busca pase desapercibido para el país.

El proyecto insurgente no se circunscribe a las reivindicaciones del movimiento o de la población indígena mexicana, representa una parte de él, la más radical, y si bien en ciertos momentos los zapatistas han contribuido a abrir espacios de unificación de los intereses del conjunto de los sectores trabajadores y marginales del país, renuncian a plantearse como expresión general de tales reivindicaciones. Su discurso trasciende los límites del racismo imperante, asume como sujeto revolucionario al campesinado indígena a partir de un prolongado contacto con él, partiendo de la convicción de que debía incorporarlo; el conocimiento de sus condiciones de vida, necesidades, valores y cosmovisión, descubrió las potencialidades de ese acervo como arma estratégica y como programa. Reconoce en el en-

¹⁸ Como había hecho el gobierno mexicano con las insurgencias centroamericanas de la década anterior.

cuentro de militantes izquierdistas urbanos con los grupos indígenas mayenses, la experiencia del “conquistador conquistado”, que buscando enseñar a los indígenas a luchar, resultó educado por ellos, habiendo sido asimilado, asumiendo sus demandas, formas de lucha y su cosmovisión.

El zapatismo ha recurrido a dos tipos de movilización: en enero de 1994 su acción armada buscaba —y logró— revivir en las elites de las ciudades tomadas militarmente, especialmente en San Cristóbal, la memoria de viejos enfrentamientos étnicos: la “guerra de castas” del siglo XIX, donde la mayoritaria masa india cercaba amenazando de muerte a la minoría blanca. Una parte de las armas era de utilería, y una parte de los soldados indios también, pero otros tenían armas y sabían usarlas; esta forma de enfrentamiento fue abandonada a partir de la tregua y negociación.

Desde finales de 1994, la estrategia de lucha fundamental, bajo diferentes modalidades, consiste en la ampliación, consolidación y defensa de las bases de apoyo zapatistas, la resistencia de las comunidades indígenas en los territorios liberados, que son los treinta municipios autónomos zapatistas que existen en el estado de Chiapas.¹⁹ En ellos, las comunidades se autogobiernan y aplican la democracia directa comunitaria. El autogobierno no lo aporta el EZLN, sino que viene de antes en el nivel de cada comunidad; lo que hace el EZLN desde los años ochenta es ampliarlo a escala regional. El ejercicio de la autonomía corresponde a las comunidades, el EZLN sólo lo acompaña e interviene únicamente cuando hay conflictos o desviaciones.

El apoyo de la sociedad civil nacional e internacional, en coordinación con los Consejos Autónomos, es lo que ha permitido construir las condiciones materiales para la resistencia de las comunidades zapatistas. Para ello se crearon los Aguascalientes.²⁰ El primero apareció el 8 de agosto de 1994, en ocasión de la realización del primer encuentro con la sociedad civil, y fue destruido por el ejército en febrero de 1995. Posteriormente se constituyeron un total de cinco Aguascalientes, en las localidades de La Realidad, Morelia, La Garrucha,

¹⁹ Que en conjunto abarcan una extensión de alrededor de 30 000 km², cerca de 40% del territorio estatal.

²⁰ Nombre de la ciudad capital del estado del mismo nombre, en que se celebró la Convención de las Fuerzas Revolucionaria en 1914, entre los ejércitos campesinos y populares, los dirigentes y los intelectuales que definieron el programa radical de la Revolución y eran contrarios a Carranza.

Roberto Barrios y Oventic, distribuidos en el territorio zapatista. Su función fue servir como espacio para el encuentro y el diálogo entre los zapatistas y la sociedad civil nacional e internacional, para la coordinación del apoyo de ONG y otras instituciones, como las universidades nacionales, diversos programas de salud, educación, producción, etc., para la recepción de la ayuda de particulares y para ofrecer a los interesados la posibilidad de conocer la experiencia zapatista “desde adentro”.

A partir del 8 de agosto de 2003 se declaró la muerte de los cinco Aguascalientes, y en su lugar aparecieron los Caracoles, en las mismas localidades, pero con nombres en lenguas mayenses, organizados como Juntas de Buen Gobierno que construyen la autonomía por las propias comunidades y son un ejemplo de la construcción de “un mundo nuevo donde quepan todos los mundos”. Los Caracoles son, asimismo, instancias de enlace de los zapatistas con la sociedad civil nacional e internacional y de relación entre municipios zapatistas y no zapatistas. Se busca también corregir los problemas surgidos de la experiencia anterior, particularmente el desequilibrio en el desarrollo de los distintos municipios, comunidades, familias e individuos zapatistas, a partir de su relación diferenciada con el exterior y de la recepción de apoyo y recursos de manera desigual; también se establece un mayor control sobre esta relación para evitar la corrupción provocada por los mismos factores externos, se ejerce la justicia interna y se norma la relación con las comunidades no zapatistas vecinas.

El EZLN ha sabido utilizar la coyuntura internacional en su favor, construyendo un discurso que le ha permitido lograr la supervivencia sin enfrentamiento militar abierto, resistir en armas sin disparar un tiro y mantener zonas liberadas a vista y paciencia del ejército, al tiempo que éste intensifica su cerco. El Estado mexicano, por su parte, acude a una vieja estrategia: dejar que los conflictos se pudran en el desgaste de sus actores. Así, sin lograr sus demandas, el EZLN sobrevive hasta hoy en una “paz armada” y bajo un intenso cerco militar, gracias a la firme defensa del territorio zapatista por sus bases de apoyo y al puente con la “sociedad civil” nacional e internacional, construido por el propio EZLN, que le ha permitido disponer de una relativa protección frente a su adversario.

El EZLN, con su rebelión indígena en Chiapas, iniciada en 1994, ha potenciado en México un movimiento indígena mucho más viejo que él, el cual integra un amplio conglomerado de organizaciones

indígenas y campesinas en el Consejo Nacional Indígena. Ambas instancias articuladas aparecen como el sector más dinámico del movimiento popular en lucha contra el neoliberalismo, con un pliego de demandas y una estrategia de lucha diversificada, portadoras de una autoridad moral sobre los sectores populares y organizaciones de distinto tipo, como partidos de izquierda, e incluso sobre las guerrillas de corte más tradicional surgidas después de 1994.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcina Franch, José y Josefina Palop Martínez, *Los incas del reino del sol*, Madrid, Editorial Anaya, Biblioteca Iberoamericana, 1988.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón*, México, Siglo XXI, 1997.
- Carrasco, Pedro, “La economía del México prehispánico”, en Pedro Carrasco y Johanna Broda, *op. cit.*, 1978.
- (coord), *Los pueblos de indios y las comunidades*, México, El Colegio de México, 1991.
- , *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tezcoco y Tlacopan*, México, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 1996.
- , “La transformación de la cultura indígena durante la Colonia”, en Pedro Carrasco (coord.), *op. cit.*, 1991.
- y Johanna Broda, *Economía, política e ideología en el México prehispánico*, México, CIS-INAH, Nueva Imagen, 1982, 3ª ed., 1978.
- Coatsworth, John H., “Patrones de rebelión rural en América Latina: México en un perspectiva comparada”, en Katz (comp.), *op. cit.*, 1996.
- Cossío del Pomar, Felipe, *El mundo de los incas*, México, FCE, Breviarios núm. 205, 1969.
- Dollfus, Olivier, *Territorios andinos: reto y memoria*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA)-Instituto de Estudios Peruanos, 1991.
- Escárzaga, Nicté Fabiola, *José Carlos Mariátegui: una interpretación*, tesis de licenciatura en sociología, FCPYS de la UNAM, edición de la autora, México, 1987.
- , *La guerra popular de Sendero Luminoso*, tesis de maestría

- en estudios latinoamericanos, FCPys de la UNAM, edición de la autora, México, 1997.
- Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Nuevo Siglo, Aguilar, 1996.
- García Linera, Álvaro *et al.*, *Tiempos de rebelión*, La Paz, Muela del Diablo, Col. Comuna, 2001.
- , “Sindicato, multitud y comunidad: movimientos sociales y formas de autonomía política en Bolivia”, en García Linera *et al.*, *op. cit.*, 2001.
- Golte, Jürgen, *La racionalidad andina*, Lima, IEP, 1985.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel, “La Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida. A un año de la guerra del agua”, en García Linera *et al.*, *op. cit.*, 2001.
- Harvey, Neil, *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y por la democracia*, México, Era, 2000.
- Hassig, Ross, *Comercio, tributo y transportes. La economía política del valle de México en el siglo XVI*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- Katz, Friederich, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México, CNCA, 1994, Col Cien de México, 1966.
- , “Introducción: las revueltas rurales en México”, en Friederich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 2 vols., México, Era, 1996.
- Le Bot, Yvon, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, México, Plaza y Janés, 1997.
- Mariátegui, José Carlos, “El problema de las razas en América Latina”, en José Carlos Mariátegui, *Ideología y política*, vol. 13 de *Obras completas* (1929), Lima, Editorial Amauta, 1975, pp. 21-95.
- , *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 15ª ed., 1976.
- , *Peruanicemos al Perú*, vol. 13 de *Obras completas*, Lima, Editorial Amauta, 1978.
- Maya, Enrique y Marisol de la Cadena, *Cooperación y conflicto en la comunidad andina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1989.
- Murra, John V., *La organización económica del Estado inca*, México, Siglo XXI, 5a ed., 1989.
- Palerm, Ángel, *Antropología y marxismo*, México, CIS-INAH-Nueva Imagen, 1980.
- Patzi Paco, Félix, *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos (1983-1998)*, La Paz, Muela del Diablo, 1999.

- Piel, Jean, *El capitalismo agrario en el Perú*, Universidad de Salta, Instituto Francés de Estudios Andinos, 1981.
- Quispe Huanca, Felipe, *Tupak Katari vuelve...carajo*, Chukiyawu Marka, Ediciones Ofensiva Roja, 1988.
- , “Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua”, en García Linera, *op. cit.*, 2001.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia, 1900-1980*, Ginebra, Naciones Unidas, 1986.
- Rojas Rabiela, Teresa, “Las obras hidráulicas mesoamericanas en la transición novohispana” (versión preliminar), Buenos Aires, XII Economy History Congreso, julio de 2002.
- Rosenblat, Ángel, *La población indígena y el mestizaje en América. I. La población indígena. 1492-1950*.
- Rubio Romero, Patricio, *Perú*, México, Biblioteca Iberoamericana, 1990.
- Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Era, 2000.
- Subcomandante insurgente Marcos, “La treceava estela”, julio de 2003.
- Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza Universidad, 1976.
- Zavaleta Mercado, René (comp.), *Bolivia hoy*, México, Siglo XXI, 1983.
- , *Lo nacional popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.

SEGUNDA PARTE

LAS ESTRATEGIAS POLÍTICAS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

LA AUTONOMÍA EN LA ANTESALA: LA PAZ INCONCLUSA (EL CASO MEXICANO 1995-2003)

*Magdalena Gómez**

INTRODUCCIÓN

A muy grandes rasgos plantearé la trayectoria de un debate y una negociación sobre autonomía y derecho indígena, cuyos resultados tienen secuestrada la posibilidad de la paz en México. Si bien está muy presente el trasfondo político, le daré especial dimensión al debate jurídico, donde creo que encontraremos, aun sin proponérselo, un retrato de la clase política mexicana actual. Sin embargo, me interesa destacar algunos problemas de un campo de estudio que aún, como los pueblos, no está plenamente “legalizado”, no lo encontramos en la vida cotidiana de nuestras universidades; se trata del campo del derecho indígena, el cual se ha beneficiado de la vertiente antropológica y de sus investigaciones, lo que no sucede todavía por el lado jurídico. Necesitamos transitar del derecho indígena al derecho de la pluriculturalidad. Para ello necesitamos de un Estado reformado.

Si uno de los problemas que expresa la crisis del derecho es un distanciamiento con la realidad social y su apego a la letra de la norma que no la refleja, en el caso indígena dicha crisis ha sido doble ante la ausencia de normas. La ficción jurídica de una sociedad homogénea no se pudo sostener más. La movilización social, política e incluso armada, demandó al Estado asumir una propuesta de reconstitución para dar cabida a nuevos sujetos de derecho, los pueblos indígenas, que han mantenido su legitimidad y han carecido de legalidad.

Habermas¹ incursiona en la teoría jurídica crítica y propone que reconozcamos que no hay derecho sin validez, pero tampoco hay

* Académica de la Universidad Pedagógica Nacional y vicepresidenta de la Academia Mexicana de Derechos Humanos en México.

¹ Habermas, 1998.

derecho sólo con validez. Para él, la validez deberá ser la suma concomitante del principio de legalidad y el principio de legitimidad; ahí donde concurren ambos nacerá la validez. Por lo tanto desecha la tesis clásica de validez formal kelseniana.

En contraste, si recordamos que el concepto típico con el que nace el Estado moderno es el de legalidad, y que la autoridad sólo puede hacer lo que la ley le permite, a los particulares les queda el espacio de lo que la ley no les prohíbe; veamos qué pasa con nuestro campo de estudio.

No es un secreto que los pueblos indígenas han practicado formas de jurisdicción, es decir, han “administrado justicia”, y ésta es una función exclusiva del Estado. Han establecido normas y sanciones sin tener facultad legislativa reconocida, y el hecho de que no hayan sido escritas o formalizadas no les exime de su naturaleza jurídica. También han gobernado a sus pueblos a través de un sistema de cargos, por lo tanto, históricamente, han subsistido en la ilegalidad. A juicio del derecho, los pueblos indígenas no tienen atribuciones para tales actos ilegales realizados por particulares a los que les está expresamente prohibido ejercerlas.

Justamente ése es el meollo del asunto. Las funciones, cada vez más disminuidas, ejercidas por los pueblos indígenas, son de naturaleza pública, no simples actos privados de particulares. Por ello su reconocimiento requiere modificaciones de fondo en el orden jurídico.

En la base del planteamiento indígena está el criterio de precedencia histórica, es decir, el señalamiento de que su origen se ubica con anterioridad a la creación misma del Estado.

Por ello resulta muy sugerente el enfoque de Habermas que sustenta que no es el derecho el que crea la legitimidad, sino que es la legitimidad la que crea derecho. Visto así, el derecho indígena, al insertarse en el texto constitucional, obtiene reconocimiento y no se trataría de creación de derechos nuevos.

Los juristas positivistas se niegan a asumir la más elemental de las implicaciones de lo que Alain Finkielkraut se plantea:

¿Qué es una Constitución? ¿Acaso no es la solución del siguiente problema? Dada la población, las costumbres, la religión, la situación geográfica, las relaciones políticas, las riquezas, las buenas y las malas cualidades de una determinada nación, hallar las leyes que le corresponden. No es un problema que puedan resolver las personas con la exclusiva ayuda de sus fuerzas; es, en cada nación, el paciente trabajo de los siglos.

Al ser el hombre la obra de su nación, el producto de su entorno y no al revés, como creían los filósofos de las Luces y sus discípulos republicanos, *la humanidad debe declinarse en plural*: no es otra cosa que la suma de los particularismos que pueblan la tierra.²

Tal es el problema que ha estado presente y que los pueblos indígenas y sus organizaciones en América Latina enfrentaron por décadas en una resistencia difícil ante la creciente amenaza del Estado y su orden constitucional. De manera inédita fue colocado en México en el contexto de una negociación con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), movimiento que nació armado y de inmediato atendió al llamado de la sociedad para transitar hacia la vía política.

LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS Y LA PROPUESTA DE LA COCOPA

El cese al fuego de enero de 1994, a escasos once días de iniciado el levantamiento zapatista, fue sin duda una decisión de Estado por el lado gubernamental y un parteaguas en los procesos armados, si analizamos la inédita postura de un movimiento que se preparó para la guerra. Sin embargo, el aliento del diálogo fue sofocado por la grave crisis que se desató en el país tras el asesinato de quien fuera candidato a la presidencia de la República por parte del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Así, la resolución del conflicto se aplazó, pero se mantuvo la suspensión de hostilidades.

Tras una virtual parálisis, en marzo de 1995, después del intento de descabezar al zapatismo, rechazado por amplios sectores sociales, se emitió la inédita Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas. A partir de este marco se acordaron las bases del diálogo y un esquema de mesas temáticas para abordar las causas que dieron origen al conflicto armado. La primera Mesa, la uno, que a la postre resultó la única, fue la relativa a Derecho y Cultura Indígena, de la cual emanaron los Acuerdos de San Andrés firmados el 16 de febrero de 1996 y cuyo cumplimiento esencial debería traducirse en una propuesta de reforma constitucional, que ha sido motivo del más amplio debate sobre el derecho indígena en la historia del país y cuyo destino está atado al del logro de la paz.

Los acuerdos firmados establecieron que se reconocería autonomía y libre determinación a los pueblos indígenas. Destaca la inser-

² Finkielkraut, 1987, pp. 17-18.

ción de los pueblos en la vida política nacional sin sacrificio de su cultura, el acceso al uso y disfrute de los recursos naturales, la posibilidad de participar en la toma de decisiones sobre los proyectos de desarrollo, el reconocimiento a sus sistemas normativos.³ Como vemos, no se trata de demandas culturalistas ni susceptibles de reducirse al folklore inofensivo de los usos y costumbres o a la contratación de maestros que hablen lengua indígena. Por ello se estableció que se requiere una reforma de Estado.

Algunos conceptos utilizados en los Acuerdos de San Andrés, como el de territorio o el de libre determinación, generaron apreciaciones erróneas. No obstante, al precisar que dichos términos se refieren al derecho público interno y no al derecho público internacional, se modifican sustancialmente los efectos jurídicos.

Sin duda, para cumplir los acuerdos se deberían cuestionar conceptos y principios que están en la base de nuestra cultura constitucional dominante. Por ejemplo, el reconocimiento a los pueblos indígenas implica otorgarles un estatus de derecho público como entidades políticas, con derechos colectivos diferentes a los que están destinados a ejercerse por los individuos; por lo tanto, el principio de generalidad de la ley no puede tener aplicación, porque se estaría dando entrada al derecho a la diferencia. Igual sucede con el concepto de soberanía, que en el sentido tradicional, clásico, se refiere a la soberanía externa, frente a otros países, y que en el caso de los pueblos indígenas implicaría territorialidad, espacio donde se ejerce el poder político, la libre determinación y, como expresión de ésta, la autonomía. El propio caso de las jurisdicciones, hasta ahora reconocidas en otros países, no puede valorarse con la lógica de los principios constitucionales tal y como están, porque estaríamos dando implicación de derecho privado, de justicia entre particulares, a un asunto que debe ubicarse en el derecho público, en el nuevo derecho constitucional de la pluriculturalidad. La complejidad del problema se allana en parte si empezamos por asumir que los llamados principios jurídicos fundamentales del Estado mexicano deben transformarse.⁴ Tras la

³ Díaz Gómez, 1988, pp. 32-37.

⁴ En nuestro caso, para 1989 el Estado mexicano había dejado de ser la vanguardia indigenista en América Latina: contando con la tercera parte de la población indígena en esta región, se mantenía sin expresiones jurídicas de reconocimiento explícito a su conformación pluricultural. Esto se hizo evidente en los días de la preparación y espera del famoso “Quinto Centenario”. También eran los días de la caída del Muro de Berlín, la ruptura de

firma de los acuerdos, el gobierno hizo todo lo posible por eludirlos, pretendiendo reabrir la negociación en los hechos al reinterpretar su contenido.⁵ Esta postura a nivel federal se vio reforzada en Chiapas por los grupos paramilitares, cuya acción tuvo su momento culminante en diciembre de 1997 con la masacre de Acteal.

Desde septiembre de 1996, el EZLN había expresado las razones para la suspensión del diálogo, entre las cuales destacaba el impacto del incumplimiento gubernamental de los primeros Acuerdos en Materia de Derecho y Cultura Indígena. En ese marco se ubicó el esfuerzo de la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa),⁶ por elaborar una propuesta de reforma constitucional con el previo acuerdo de las partes. Esta posibilidad de reactivar el diálogo fue abortada por el gobierno federal al no aceptar su compromiso previo con este procedimiento.

Después de rechazar la propuesta conocida como Cocopa, el gobierno federal presentó, el 15 de marzo de 1998, su iniciativa de reformas constitucionales, la cual fue impugnada por el EZLN, pues afectaba seriamente el contenido de los Acuerdos de San Andrés y, finalmente, quedó sin dictamen. En ese mismo periodo, en el estado de Chiapas, se definió una política de desmantelamiento de los municipios autónomos y de persecución a los observadores extranjeros, mientras que en el resto del país se promovieron diversas reformas legales en un vano intento por vaciar de contenido a la reforma a la Constitución General. El EZLN decidió guardar silencio desde marzo hasta julio de 1998, situación que fue motivo de una amplia campaña oficial por la que llegó a convertirse en lugar común atribuir al llamado “silencio zapatista” la raíz y razón misma de la crisis del diálogo.

Fue muy claro que el gobierno federal no tuvo conciencia de las implicaciones de lo que firmó, por ello recurrió a los argumentos que

paradigmas y la emergencia del fenómeno étnico que muchos creían enterrado, suprimido. En un sistema presidencialista en la práctica federal y republicano según la Constitución, se requirió la expresión de voluntad del titular del Ejecutivo —el 7 de abril de 1989— para iniciar un proceso que culminó casi tres años después con la inclusión de los pueblos indígenas en la Constitución General de los Estados Unidos Mexicanos, formalizada el 28 de enero de 1992.

⁵ La ratificación por parte del Senado, a propuesta del Ejecutivo, del Convenio 169 de la OIT el 3 de agosto de 1990, registrada el 4 de septiembre del mismo año y que inició su vigencia un año después.

⁶ Integrada por legisladores de los diversos partidos y establecida en la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas.

anotaban que, en aras de la eufemista unidad nacional y soberanía, no se podía modificar la naturaleza del orden jurídico y dar entrada como principio constitutivo al de la pluriculturalidad.

Llama la atención que uno de los aspectos más destacados, como el gran peligro de la propuesta indígena en materia constitucional, haya sido la interpretación sobre la posible ruptura de la unidad nacional y de la soberanía, y poco se dijo sobre la necesidad de que la reforma indígena camine de la mano con el fortalecimiento del federalismo entendido en su profundo significado, el constitucional, el que está plasmado en ese nivel y fue producto de enconadas contiendas en el México del siglo XIX, el que sigue como asignatura pendiente en el logro de un auténtico Estado de derecho. Las preocupaciones que con escándalo se expresaron en nombre de la nación, entrañan el temor de que la sociedad asuma seriamente la práctica del sistema federal constitucional, el ejercicio de la soberanía interna de las entidades federativas y se retome, para el caso del municipio, la vieja demanda de fortalecer sus facultades y competencias. En este aspecto, como en muchos otros, no cabe duda que se tiende a ignorar la historia cuando se propone minimizar y trivializar la demanda indígena. Leamos a Benito Juárez:

Desde antes del establecimiento del sistema federal, los pueblos del Estado han tenido la costumbre democrática de elegir por sí mismos a los funcionarios, que con el nombre de alcaldes y regidores cuidaban de la policía, de la conservación de la paz y de la administración de los fondos comunales. Esta costumbre benéfica fue robustecida por el sistema federativo, otorgándose a los pueblos la facultad de elegir a los miembros de sus ayuntamientos y repúblicas, y reglamentándose las obligaciones y derechos de estas corporaciones. Por este motivo, el sistema republicano, representativo, popular, federal, fue bien recibido por los pueblos del Estado, y el sistema central, que abolió aquellas corporaciones, causó un disgusto universal, que contribuyó a la caída de ese sistema que nos fue tan fatal. Restablecida la federación, los pueblos han recobrado no sólo sus ayuntamientos y repúblicas, sino el derecho de elegirlos conforme a sus antiguas costumbres, quedando así organizada la administración local de las municipalidades, de una manera que, lejos de obstruir, expedita la marcha de la administración general del Estado.⁷

⁷ Exposición al Soberano Congreso de Oaxaca, 2 de julio de 1848, en *Documentos, discursos y correspondencia*, vol. 1, p. 582, selección y notas de Jorge L. Tamayo, Libros de México, 1972.

Es así que, en el marco del federalismo constitucional, se pueden encontrar espacios de confluencia para la identidad pluricultural de la nación. Si bien los consensos alcanzados en los Acuerdos de San Andrés no implican territorializar la autonomía, la Constitución otorga facultad al Congreso de la Unión para “admitir nuevos Estados a la Unión Federal” (art. 73, fr. I), formar nuevos Estados dentro de los límites de los existentes, para lo cual establece requisitos (art. 73, fr. III), “para arreglar definitivamente los límites de los Estados, determinando las diferencias que entre ellos se susciten sobre las demarcaciones de sus respectivos territorios”.⁸ También encontramos que las constituciones locales establecen la posibilidad y el procedimiento de la remunicipalización; entonces podemos preguntarnos si, desde la perspectiva oficial, ¿es anticonstitucional pedir que se aplique la Constitución?

La clase política mexicana ha mostrado que hay, sin duda, mucha ignorancia, prejuicio y discriminación, pero hay sobre todo conciencia de la contradicción que entraña para las aspiraciones neoliberales y globalizadoras el compromiso de reconocer como sujetos de derecho a los pueblos indígenas que demandan autonomía constitucional para decidir los asuntos fundamentales relacionados con su vida misma y su posibilidad de reconstituirse.

En ese clima se mantuvo la situación hasta diciembre de 2000, cuando el presidente Vicente Fox envió al Senado como iniciativa la propuesta de la Cocopa y el EZLN fijó sus condiciones para la reanudación del diálogo.

LA REFORMA MUTILADA

El 14 de agosto de 2001 fue promulgada la reforma que canceló de nueva cuenta la posibilidad de alcanzar la paz.⁹ Poco importó la ex-

⁸ Estas facultades tienen sus antecedentes en las constituciones federalistas de 1824 y 1857.

⁹ Desarrollo ampliamente el análisis de la reforma en la ponencia “La constitucionalidad pendiente: análisis del proceso mexicano de reformas en materia indígena, 1992-2001”, presentada en el Seminario sobre Tratados y otros Acuerdos Constructivos sobre Pueblos Indígenas, organizado por la Universidad de Andalucía, Sevilla, España, del 9 al 13 de septiembre de 2001, cuya memoria está en prensa.

presión de voluntad política del EZLN, el apoyo masivo a la Marcha del Color de la Tierra y los planteamientos que hicieran directamente al Congreso la comandancia zapatista y representantes del Congreso Nacional Indígena (CNI) el 28 de marzo de 2001. Es muy significativo recordar lo planteado en esa sesión por uno de los comandantes:

Hermanos senadores, hermanas senadoras, hermanos diputados, hermanas diputadas: ustedes llegaron a ocupar esas sillas no por fuerza propia. No se olviden que fue gracias a la gente, repito, gracias a los jóvenes estudiantes, a las amas de casa, a los campesinos, a los indígenas, a los obreros, a las obreras, a los taxistas, a los choferes, a los comerciantes y ambulantes, a los artistas, a los maestros y las maestras, a los doctores, a las doctoras, a los colonos, a los mecánicos, a los ingenieros, a los licenciados y al pueblo de México en general.

Esta clase trabajadora que forma nuestro México prestaron su tiempo, acudieron en la sección que pertenecen, se formaron e hicieron cola para manchar sus boletas marcando la equis [...] ¹⁰

En realidad podemos decir que en esa sesión de San Lázaro no hubo diálogo, aunque unos y otros plantearon posiciones, los hechos nos demostrarían que los legisladores no escucharon.

Las preguntas que hicieron los legisladores y legisladoras al EZLN y al CNI en el recinto de San Lázaro son una elocuente síntesis de los prejuicios y preocupaciones que se mantuvieron durante siete años de debate y, a la postre, se reflejaron en las mutilaciones y distorsiones que el Congreso de la Unión hizo a la iniciativa de la Coopepa, convertida en la contrarreforma constitucional de 2001.

Las preguntas hablan por sí mismas:

- ¿Por qué, quienes materialmente son desiguales, tienen que ser tratados como iguales? ¿Es cierto que quieren fueros especiales?
- ¿La autonomía que piden afectará a los diversos niveles de gobierno y su coordinación? ¹¹
- ¿Cómo se garantiza la libre determinación intracomunitaria dentro de un mismo asentamiento territorial, bilingüe o trilingüe?

¹⁰ Versión estenográfica de la sesión del 28 de marzo de 2001. Comisión de Asuntos Indígenas, Cámara de Diputados, México, 2001.

¹¹ Grupo parlamentario del Partido del Trabajo, diputado José Narro Céspedes.

- ¿De qué manera en una misma comunidad donde conviven diversos pueblos indígenas se garantizará la elección de autoridades y la aplicación de normas respetando en todo momento la libre determinación y autonomía de cada una de las etnias establecidas en un ámbito territorial?¹²
- ¿La iniciativa elaborada por la Cocopa y turnada al Senado, fragmentaría la unidad nacional?
- ¿La libre determinación significa que al dar autonomía a los pueblos indígenas, éstos busquen separarse del país y crear un nuevo Estado?
- ¿Los derechos indígenas, lesionan los derechos humanos?
- ¿No lesionan los usos y costumbres los derechos de las mujeres indígenas?
- Se han creado algunos mitos en torno a la iniciativa, como el hecho de que el uso y disfrute de recursos naturales y la indefinición del territorio generaría una nueva posesión.
- Por lo tanto, ¿el aprovechamiento de los recursos naturales por los pueblos indígenas, transgrede la exclusividad que de ellos tiene la nación, o, al contrario, permitiría que formen parte de los insumos que requieren para propiciar las condiciones de desarrollo de sus comunidades?
- ¿Creen que con estas iniciativas se generarían ciudadanos de primera y de segunda, como piensan algunos?
- ¿Qué implicaría que los pueblos indígenas cuenten con medios de comunicación propios además del acceso a medios de comunicación convencionales?
- ¿Qué consecuencias traería, de no aprobarse la iniciativa en este periodo de sesiones? Si la iniciativa se aprobara y se cumplieran las otras demandas, ¿qué se espera del EZLN?
- ¿Consideran que con estas reformas frenarán la emigración de los pueblos indígenas a las ciudades o al extranjero, y que con ellas se podrá garantizar el respeto a sus derechos humanos laborales?¹³
- ¿Está el EZLN dispuesto a abrir la discusión y a aceptar de buena fe las opiniones que, iguales o diferentes a las suyas, puedan expresar otros mexicanos ante estas comisiones?

¹² Grupo parlamentario del Partido Verde Ecologista de México, diputado Arturo Escobar y Vega.

¹³ Grupo parlamentario del PRD, diputado Auldárico Hernández Gerónimo.

- ¿Está dispuesto el EZLN a revisar con objetividad, y reconocer, si es el caso, que hay elementos en la iniciativa de la Cocopa que pueden mejorarse?¹⁴
- ¿Es necesario precisar los alcances del concepto de pueblo indígena en lo que se refiere al territorio que comprende, los habitantes que lo componen, las competencias legales que lo rigen y sus formas de gobierno? Quisiera mayor precisión respecto a si el pueblo indígena estará compuesto por una etnia, aun cuando se encuentre dispersa por toda la geografía nacional, o si por pueblo indígena se considera un asentamiento con determinada demarcación territorial y, en ese caso, ¿podría incluir a etnias distintas?
- ¿Cuáles serán los criterios y alcances de la remunicipalización? Las disposiciones de la iniciativa de ley que nos ocupa, ¿tendrán efectos en etnias que llegaron después de la colonización, como es el caso de los kikapúes?
- Conforme a los Acuerdos de San Andrés, se propone el respeto a los usos y costumbres, lo cual afecta directamente a las mujeres indígenas, ¿cómo se propone o qué acciones se proponen para evitar este hecho que margina y subordina a las mujeres indígenas?¹⁵
- ¿Nos pueden explicar de qué forma el reconocimiento constitucional de los usos y costumbres de los pueblos indígenas no afecta la validez del restante orden jurídico nacional?
- De modificarse, y esto es sólo un ejemplo, de modificarse la propuesta de la Cocopa para encontrar algunas salidas, algún pequeño cambio que de buena fe se proponga en la Cámara, ¿cuál sería la opinión del EZLN?¹⁶

Las respuestas a todas ellas estuvieron dadas desde la Mesa de Derecho y Cultura Indígena y han sido reiteradas a lo largo de los años, además de las que se les dieron en el recinto. Si contrastamos la afectación a la iniciativa de la Cocopa, encontraremos que prevaleció el criterio de no otorgar derechos que implicaran poder real para los pueblos indígenas. No reconocieron la autonomía aun cuando así se diga en el texto constitucional aprobado.

¹⁴ Grupo parlamentario del PAN, diputado Carlos Raymundo Toledo.

¹⁵ Grupo parlamentario del PRI, diputado Cándido Coheto Martínez.

¹⁶ Grupo parlamentario del Partido del Trabajo, Félix Castellanos Hernández.

El texto de agosto de 2001 desnaturaliza el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. El nuevo contenido propuesto para el artículo segundo de la Carta Fundamental presenta problemas serios frente a los Acuerdos de San Andrés, el Convenio 169 de la OIT, la iniciativa conocida como Cocopa, presentada por el presidente Fox, y la lógica misma de la actual estructura de nuestra Carta Fundamental, que se organiza en un primer bloque de derechos fundamentales de tipo dogmático y un segundo que plantea la organización del Estado, donde se ubica el relativo al municipio.

Dicho artículo enuncia en un primer apartado el reconocimiento de la libre determinación y de la autonomía para los pueblos indígenas, con una serie de derechos importantes aunque provistos, cada uno, de toda una cerrajería. La más fuerte, cual caja de seguridad, es la de remitir a las Legislaturas estatales tal reconocimiento y convertir con ello al asunto indígena en materia local.

En un siguiente apartado se insertó la ratificación de la política indigenista con base en un listado de programas sociales que a varias décadas de príismo le dieron tan malos resultados.¹⁷ Sin duda, entre algunos legisladores existe la percepción tradicional de que lo que cuentan son las políticas públicas, las llamadas obligaciones del Estado, que en el lenguaje de la exposición de motivos abordan como “acciones”, que no derechos, con lo cual no se les puede acusar de mentir.

Para esta adición a la iniciativa de la Cocopa poco importaron las consideraciones de técnica jurídica. Se olvidaron de que la Constitución tiene dos grandes objetivos: determinar los derechos y organizar al Estado. Las obligaciones que le resulten, en términos de políticas y programas, van en las leyes.

Así, se considera a los derechos como meras declaraciones frente a la fuerza de las obligaciones del Estado. Y no es que exista oposición a que se hagan caminos, clínicas o se den becas de estudios o despensas, tampoco es que se desconozca la grave situación de los

¹⁷ En un discurso inequívoco señalaron los senadores, en la exposición de motivos, su escasa convicción y apego a los derechos, su adhesión a la tesis de que el asunto de los pueblos indígenas se refiere ante todo a la pobreza: “El dictamen que las Comisiones Unidas sometemos a la consideración del Pleno es, ante todo, un instrumento para promover la justicia entre y para los mexicanos, partiendo del hecho de aceptar que un grupo amplio de la población del país ha quedado al margen del desarrollo y bienestar al que tienen derecho.”

pueblos indígenas en materia de acceso a los mínimos de bienestar; precisamente se trata de obtener derechos para que los pueblos se reconstituyan y, como nuevos sujetos políticos, participen con otros sectores de la sociedad para lograr un Estado con responsabilidad social en una lógica distinta que parta del respeto real a la diversidad cultural.¹⁸

Siguiendo con la autonomía del Congreso, se decidió también que había que evitar a toda costa el consignar como derechos aquellos aspectos que en la iniciativa de la Cocopa se plantearon como vías para aterrizar la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas.

Reconocer constitucionalmente la libre determinación y la autonomía y, a la vez, negar que éstas tengan implicaciones para su ejercicio en los ámbitos territoriales en que están ubicadas, refleja por lo menos incompreensión sobre el sentido de esta reforma. Se tuvo especial empeño en suprimir de la propuesta el contenido planteado para el artículo 115 constitucional relativo al municipio, que era un puente de acceso para la reivindicación del ejercicio de los derechos que dan contenido a la autonomía. El derecho para asociarse se limitó a las comunidades indígenas, alegando que ya existe para los municipios. Para ello no se consideró que no todos los pueblos indígenas tienen la aspiración de convertirse en municipios y que algunos de ellos están ubicados en varios o en municipios que pertenecen a dos entidades federativas. Respecto al reconocimiento de las comunidades como entidades de derecho público, se decidió que fuera como entidades de interés público y se delegó a las entidades federativas la definición de las normas para tal efecto.

Su insistencia en concentrar toda la reforma en un solo artículo habla de su espíritu de reservación y segregación para los pueblos indígenas, antes que permitir que toda la Constitución exprese la pluriculturalidad como lo llegó a proponer el Partido Acción Nacional (PAN), sin que lo sostuviera a la hora de las decisiones. Así, quedó un

¹⁸ En la exposición de motivos del dictamen, p. 7 plantean: “La propuesta de las Comisiones unidas no sólo recupera e integra la totalidad de los derechos que la iniciativa presidencial menciona, va más allá y realiza un esfuerzo por enriquecerla, en particular, destaca el apartado “B” de esta propuesta, en el cual se incorpora un conjunto de acciones de gobierno que tienen por objetivo concretar el compromiso de establecer un nuevo pacto entre sociedad, gobierno federal y pueblos indígenas, tal y como lo señalan los Acuerdos de San Andrés.”

artículo de la Constitución para los pueblos indígenas y el resto para los no-indígenas.

Por otra parte, un análisis detallado del contenido del Convenio 169 de la OIT, en contraste con el dictamen aprobado, nos muestra que no se respetó el citado instrumento internacional, especialmente en lo relativo a tierras, territorios, recursos naturales, educación, medios de comunicación, participación política.

En los hechos se convalidó que la formulación más adecuada para la ideología de la clase política mexicana es aquella en la que tanto he insistido: se reconocen derechos a los pueblos indígenas, siempre y cuando nos los ejerzan.

La reforma representaba la llave de acceso para el proceso de paz pero, lamentablemente, nuestros legisladores optaron por ser porteros antes que parteros.¹⁹ No se consideró que la iniciativa de la Cocopa era producto de una negociación, que no expresaba sólo la voluntad de los pueblos indígenas, que ya les llegaba con candados y acotaciones. Conscientemente los partidos mayoritarios, el PRI y el PAN, le dieron la espalda al movimiento social real, que se ha movilizó y pagado costos para impulsar la propuesta que estaban dictaminando, de manera destacada al EZLN, al Congreso Nacional Indígena y a los amplios sectores de la sociedad civil nacional e internacional.

Nada logró el Partido de la Revolución Democrática (PRD) en su intento por modificar estas decisiones del PRI y el PAN, por ello sorprendió que su fracción en el Senado votara en favor y con ello les regalara la unanimidad, cuando las distorsiones y mutilaciones eran tan trascendentes para el sentido mismo de la reforma. Así, se impuso la lógica de la cantidad de votos y de las negociaciones entre partidos, porque la fuerza y la autoridad no se logra con los argumentos jurídicos y políticos que puedan esgrimirse. El PRD antepuso la idea de que tenía que mostrar “vocación de poder” antes que solidaridad con los pueblos indígenas.

En este proceso legislativo, la política del Ejecutivo se tradujo en “dejar hacer, dejar pasar”, bajo el principio de división de poderes, que en los hechos significa inmovilidad o subordinación, pues interesado como decía estar en la paz, bien pudo asumir una postura crítica frente al dictamen del Congreso de la Unión y promover una

¹⁹ En el sentido que Bartolomé Clavero ha analizado las posiciones de los estados en materia indígena.

reflexión en las entidades sobre la implicación de tal decisión legislativa. No lo hizo, tampoco el Comisionado para la Paz, ni la Cocopa, deslegitimada de origen por no haber cerrado filas con el contenido de la iniciativa que emanaba de su esfuerzo como instancia de coadyuvancia, situación difícil de revertir, por lo que se suma a los signos de deterioro de las instancias del diálogo.²⁰

El rechazo del EZLN y del CNI era previsible, y no porque se pensara que el Congreso no cambiaría “ningún punto ni una coma”, como de mala fe se ha señalado, sino por la afectación que se hizo a una propuesta que, como la de la Cocopa, es producto de una negociación que se realizó en el marco de una ley que emitió el propio Congreso.

En Chiapas, Oaxaca y Guerrero cerraron filas contra el dictamen del Congreso, incluso en este último caso enfrentaron órdenes de aprehensión por tales posiciones. Se dieron respuestas históricas como la de los rarámuris cuando en una reunión inédita, 68 gobernadores definieron posturas y acciones políticas conjuntas a escala nacional, pero sobre todo se plantaron ante los legisladores para transmitirles su rechazo a una reforma “en la que se puso todo al revés”.²¹

En el debate público sobre la contrarreforma a la iniciativa de la Cocopa, los legisladores que votaron a favor insistieron en minimizar la importancia de los cambios que se tradujeron en una propuesta para regular, por una parte, la supuesta autonomía de los pueblos indígenas y, por otra, su negación a través de la tutela del Estado.

En varias de las modificaciones y mutilaciones se expresa esta antinomia. El apartado B sobre acciones del Estado es prueba de ello.

Quienes defendieron al Congreso señalaron que el orden constitucional no estaba orientado para aplicarse a minorías. En este caso, las mayorías no sólo lo son en términos numéricos y con criterios electorales, sino que tal condición va aparejada a una cultura excluyente y discriminatoria que hace imposible avanzar en la consolidación de la demanda de los pueblos indígenas. Por más que se organicen, seguirán siendo minorías en un país con diez millones de indígenas y noventa de no-indígenas. Es recurrente el señalamiento de que “la mayoría de los mexicanos votaron por un Congreso con

²⁰ En el camino había quedado, ya desde 1998, la autodisolución de la Comisión Nacional de Intermedicación que presidía el obispo Samuel Ruiz, además de que la Comisión de Seguimiento y Verificación (Cosever) nunca llegó a funcionar.

²¹ Reunión de Gobernadores Tradicionales en la Sierra Tarahumara, 26 de mayo de 2001.

las características del que tenemos ahora, y es ese mismo Congreso el que toma las decisiones que cree que mejor le convienen a sus gobernados”.²² En la misma línea de razonamiento se insiste en que “lo que no es válido es descalificar el trabajo de instituciones públicas sustentadas en el voto de millones de ciudadanos, cuando sus resoluciones no coinciden con las de algún sector específico de la población”.²³

En conclusión, no parece estar en la agenda de la clase política el problema de alcanzar la paz,²⁴ para ello tendrían que ser sensibles a la filosofía indígena que, por ejemplo en el caso rarámuri, basa la resolución de conflictos en una ética de resultados y no de intenciones, como lo señala Ricardo Robles, con treinta años de acompañamiento en la tarahumara: no importa si quisieron o no provocar un daño o si creían que estaban haciendo bien, lo que importa son los resultados y de ello son responsables, por lo que están obligados a corregir. De lo contrario, se profundizará la fragilidad de la llamada transición democrática.

BIBLIOGRAFÍA

- Comisión de Asuntos Indígenas, Cámara de Diputados, versión estenográfica de la sesión del 28 de marzo de 2001, México 2001.
- Díaz Gómez, Floriberto, “Principios comunitarios y derechos indios”, en *México Indígena*, núm. 25, diciembre de 1988.
- Exposición al Soberano Congreso de Oaxaca, 2 de julio de 1848, en *Documentos, discursos y correspondencia*, vol. 1, selección y notas de Jorge L. Tamayo, Libros de México, 1972.
- Finkielkraut Alain, *La derrota del pensamiento*, Editorial Anagrama 1987.

²² Senadora Luisa María Calderón, presidenta de la Comisión de Asuntos Indígenas en el Senado de la República, periódico *Milenio*, 19 de julio de 2001.

²³ Comisionado para la Paz, Luis H. Álvarez, comunicado de la Coordinación para el Diálogo y la Negociación en Chiapas, 28 de junio de 2001.

²⁴ Se acudió al poder Judicial en un hecho inédito: 330 municipios promovieron controversias constitucionales contra el procedimiento utilizado en la contrarreforma constitucional y La Suprema Corte de Justicia se declaró incompetente.

Gómez, Magdalena, “La constitucionalidad pendiente: análisis del proceso mexicano de reformas en materia indígena, 1992-2001”, ponencia presentada en el Seminario sobre Tratados y otros Acuerdos Constructivos sobre Pueblos Indígenas organizado por la Universidad de Andalucía, Sevilla, España, del 9 al 13 de septiembre de 2001 (en prensa).

Habermas, Jünger, *Facticidad y validez*, Editorial Trotta 1998.

LA PRODUCCIÓN DE LO ÉTNICO Y LA DESCOMPOSICIÓN DE LA NACIÓN. EL CASO DEL ECUADOR*

*Felipe Burbano de Lara***

LOS INDIOS COMO SUJETO ÉTNICO DIFERENTE

Me propongo plantear algunas hipótesis sobre el funcionamiento de la identidad indígena como un dispositivo político. También intentaré describir los distintos niveles en los que se construye esa identidad, y el conflicto que ha provocado en el ámbito público de la sociedad y el Estado ecuatorianos. Argumentaré que el éxito alcanzado por el movimiento indígena ecuatoriano a lo largo de la década de los noventa —éxito que ha provocado el rediseño del campo político ecuatoriano—¹ (Guerrero, 2000: 40) se explica por la capacidad que ha tenido para producir una identidad colectiva de “los indios” como sujeto étnico diferente. Esa capacidad es el resultado de al menos tres factores: *a*) una amplia red de organizaciones; *b*) la existencia de una intelectualidad y de una dirigencia política que logró producir un

* Agradezco los comentarios de Carlos de la Torre y Carmen Martínez a la versión preliminar de este trabajo.

** Profesor-investigador de Flacso-Ecuador.

¹ El movimiento indígena irrumpió en la escena política en mayo de 1990 con un levantamiento que paralizó al país durante casi 15 días. La acción incluyó toma de iglesias, bloqueos de carreteras, concentraciones masivas en las capitales de varias provincias de la sierra ecuatoriana, y la simbólica toma de Quito. Desde entonces se convirtió en un movimiento social con una enorme capacidad de acción colectiva. Algunos momentos clave de la lucha de los indígenas han sido las movilizaciones por los 500 años de “resistencia indígena”; el levantamiento de 1933 en contra de la Ley Agraria; las movilizaciones de 1996 en contra de la política de Abdalá Bucaram; su participación, a través de Pachakutik, en la Asamblea Constituyente de 1996; la movilización en contra de Jamil Mahuad que produjo la caída del presidente, gracias a un acuerdo con generales y coroneles de las fuerzas armadas; el levantamiento de 2001; y el triunfo de Lucio Gutiérrez como presidente del Ecuador con el apoyo de las principales organizaciones indígenas del país.

discurso nuevo sobre “lo indio” o “lo indígena”; y c) el despliegue de un conjunto de acciones colectivas de protesta y lucha en el ámbito público. No me concentraré en las acciones colectivas del movimiento ni tampoco en su funcionamiento interno. Lo que intento es más bien describir las dimensiones del conflicto que le ha planteado a la sociedad ecuatoriana el despliegue de lo que llamaré la identidad india. El propósito es entender cómo opera la identidad como un recurso político. En particular, me interesa señalar los campos en los cuales se construye, sus juegos internos y la configuración que hace de ella un campo de antagonismos sociales y políticos.

La lucha indígena en la década de los noventa estuvo acompañada de una retórica que criticaba no solo el “imaginario de la nación” —quiénes somos realmente los ecuatorianos—, sino el lugar que los distintos grupos sociales —inseparables en esa retórica de su pertenencia étnica— ocupaban dentro de la sociedad. La identidad movilizadora por los indígenas ha operado como un recurso político desde donde proyectan una imagen renovada de sí mismos —“el orgullo de ser indígenas”—, al tiempo que cuestionan el imaginario dominante de la nación ecuatoriana. La identidad se despliega simultáneamente como un recurso de autoidentificación y de antagonismo con lo que ellos denominan la sociedad blanco-mestiza. Trabaja simultáneamente sobre la imagen propia y sobre la relación con los otros.

El eje articulador del discurso de la Conaie² ha sido lo “indígena”. Se trata de una categoría de identidad que engloba al conjunto de poblaciones indígenas del Ecuador —cada cual con experiencias, lenguajes, culturas, historias diferentes—, para ofrecerles un vínculo de unidad y solidaridad, pero también un referente de antagonismo hacia los grupos dominantes. El elemento fundamental de la identidad es el trabajo de articulación que hace de una diversidad de expe-

² La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) es la principal organización indígena del país. Reúne a las organizaciones de la sierra ecuatoriana, agrupadas en la ECUARUNARI, la más importante por la población que abarca; a las de la amazonía, reunidas en la Confederación de Nacionalidades Indígenas Amazónicas del Ecuador (Confeniae); y a las de la costa, agrupadas en la Federación de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (FOICE). La Conaie se formó a finales de los ochenta. La base del movimiento indígena son las organizaciones campesinas que surgieron en los años sesenta y setenta para luchar por la reforma agraria. Hasta comienzos de los años ochenta no se habló de movimiento indígena, sino de movimiento campesino. En los años noventa, el acento del discurso y las propuestas se orientó hacia una politización de lo étnico.

riencias locales, y la forma como se proyecta al espacio político nacional. Andrés Guerrero sostiene que el discurso y las acciones colectivas del movimiento construyen un sujeto político que se autodenomina la “población indígena”. “Hoy en día, lo que eran ‘las poblaciones’ (en plural) dominadas del siglo XIX, conforma un grupo social unificado en cuanto a una ‘comunidad imaginaria’ (B. Anderson) que se define a sí misma de ‘indígena’” (Guerrero, 2000: 48-49). La noción de “población indígena” funciona como un referente integrador de historias diferentes pero articuladas en una experiencia compartida de opresión. Lo indígena se constituye en el discurso de la Conaie siempre en una relación antagónica con la sociedad dominante, con la identidad de los blancos. Los testimonios de los indígenas que han participado en las movilizaciones revelan que lo hacen

[...] porque “somos indígenas y ésta es una protesta de todos los indígenas”, o porque “venimos a exigir los derechos que nos corresponden como indígenas”, o porque “salimos a demostrar que los indígenas estamos unidos, organizados y podemos plantear nuestras demandas propias”, todo esto con referencias al orgullo de ser indígenas y de los 500 años de discriminación y postergación de derechos ancestrales (Zamosc, 1993: 295).

La posibilidad de constituir lo indígena como una categoría de identidad política revela la existencia en la sociedad ecuatoriana de una “frontera étnica” que clasifica social y culturalmente a las personas. Guerrero define esta frontera étnica como un “artilugio simbólico de dominación, que en las relaciones de poder cotidianas produce y reproduce a la vez al indio y al blanco-mestizo” (Guerrero, 1998: 114). Las pertenencias sociales se definen a partir de esta línea clasificatoria de la cual, como sugiere el mismo Guerrero, nadie puede realmente escapar. Ahora bien, lo indígena en el discurso de la Conaie no cuestiona la existencia de la frontera étnica. Todo lo contrario, la hace visible, la exterioriza, la vuelve evidente, pero con el propósito de darle un contenido nuevo a partir del “orgullo de ser indígenas”. Se reafirman como indígenas, pero en términos distintos a los que históricamente han operado a través de la frontera étnica. Lo que pretende el discurso de la identidad indígena es alterar la relación de poder que organiza las representaciones de la sociedad respecto del lugar que ocupan los distintos grupos sociales en ella. El discurso indígena hace evidente que ese lugar no es separable de las identidades étnicas que los grupos tienen de sí mismos. Lo hace a través de una re-

significación constante de las imágenes de lo indígena sedimentadas en la mentalidad cultural de los grupos blancos y mestizos. La frontera es sostenida por el discurso indígena en la medida en que funciona como criterio de pertenencia y diferenciación frente a los “otros” (Sollors, 2001). Lo indígena agrupa, crea identificaciones compartidas, genera vínculos de solidaridad, pero también oposiciones y antagonismos, desde donde se plantean estrategias de lucha y resistencia. Pretende reconstruir el campo de las representaciones culturales e identitarias mediante un trabajo sistemático de liberación de “lo indígena” de los estigmas negativos que la sociedad dominante ha construido respecto de ellos. De este modo, lo indígena crea un “otro” —lo blanco-mestizo— frente a lo cual se opone y se redefine. El trabajo de liberación de lo indígena en el campo de las representaciones supone poder nombrar al opresor, denunciarlo como portador de una mentalidad discriminadora, colonizadora.

EL MITO DE LA “RAZA VENCIDA”

Uno de los mitos de la identidad nacional que ha destruido el movimiento es el de los indios como “raza vencida”. Ese mito sirvió para desvalorizar sistemáticamente al mundo indígena e inscribir a la nación ecuatoriana dentro de la civilización occidental (Silva, 1990: 118). El mestizaje, idea modeladora de la identidad nacional dominante, no fue entendido como un proceso de hibridación cultural, sino como una asimilación de lo indio a la cultura occidental. “De allí proviene la noción de blanqueamiento [...]: no es el blanco el que se aindia, sino el indio el que se blanquea étnica y culturalmente” (Silva, 1990: 118).³ Si bien en la práctica cotidiana se da un proceso constante de mestizaje cultural, de contactos e intercambios entre los diferentes grupos étnicos, la nación ecuatoriana siempre fue pensada por las elites como un proyecto de blanqueamiento étnico. En el discurso de la nación cristaliza un esencialismo étnico —el de los blancos— que excluye y discrimina lo indio hasta amenazarlo con su propia

³ Para muestra basta un botón. La ideología del mestizaje fue expresada de modo nítido por el general Rodríguez Lara, quien presidió un gobierno militar en Ecuador entre 1972 y 1976: “No hay problema en relación con los indígenas[...] todos nosotros pasamos a ser blancos cuando aceptamos las metas de la cultura nacional” (citado por Silva, 1990: 119).

desaparición. De allí la idea prevaleciente todavía en los años noventa de que los indígenas no tenían una importancia cultural en la definición de la nación. Su presencia activa en los espacios públicos, sus actos colectivos desde 1990, su protagonismo social y político, han destrozado tanto la idea del mestizaje como la idea de pueblos vencidos. Pusieron en evidencia la hipocresía del discurso sobre el mestizo, al mostrar que la cultura dominante siempre rechazó lo indígena. La idea del mestizaje y de la raza vencida parecen ir juntas. El mestizaje requiere estrategias constantes para invisibilizar lo indígena. Una forma de silenciarlo constituye el mito de raza vencida.

El levantamiento de 1990 y todos los actos colectivos que le siguieron durante la década, produjeron una feliz —si cabe la expresión— alteración del imaginario nacional. Para los ojos dominantes de la nación, esos actos colectivos mostraban una presencia desconocida de los pueblos indígenas.

Dichos movimientos ocurren cuando la opinión pública de los “ciudadanos del sentido común” [...] había llegado al convencimiento (una suerte de consenso nacional entre los sectores dominantes) que los indígenas constituían poblaciones casi desaparecidas o, en el mejor de los casos —como algunos antropólogos se apuraban por catalogarlos— eran “pueblos testigos” de un pasado ya ido, o comunidades campesinas arrinconadas en remontadas “regiones de refugio” (Guerrero, 2000: 10).

Por eso, el levantamiento de 1990 produjo un sisma étnico en Ecuador; un resquebrajamiento de las estructuras a través de las cuales la cultura dominante representaba al país.⁴ La nación dejó de aparecer en su homogeneidad cultural, para mostrarse en su antagonismo constitutivo. Reaparecieron los indios, pero también los blancos como los sujetos privilegiados de una estructura de poder. Junto a lo indígena se retrata un panorama de pobreza, marginalidad, opresión, exclusión. Si el mestizaje, con su mito de la “raza vencida”, intentaba ocultar la frontera étnica, la lucha del movimiento indígena la puso en evidencia; desde esa frontera planteó a Ecuador un conflicto social y cultural de enorme envergadura. Al mostrarse como pueblos vivos, con un discurso propio, con un repertorio cultural de fiestas,

⁴ Uso el título de un libro colectivo importante que apareció en 1993, dedicado a reflexionar sobre el levantamiento de 1990. “Sisma étnico en el Ecuador”, varios autores, Quito, CEDIME-Abya Ayala, 1993.

estilos de vida, tradiciones religiosas, los levantamientos indígenas trastocaron el imaginario de la identidad nacional. La nación ecuatoriana se retrató como un conjunto de instituciones y representaciones organizadas desde una ideología que defiende la superioridad de la raza blanca y la inferioridad de la indígena.

Históricamente, la ideología dominante legitimó prácticas de violencia sobre la base de una naturalización de las diferencias étnico-culturales; produjo una devaluación constante de la identidad de los indios, convertidos en un “otro indescifrable” para la cultura dominante. Como lo han señalado algunos historiadores, para las elites blancas lo étnico fue un “hecho absoluto, irreductible, ante el cual historia y política no puede hacer más que tomarlo según se presente: espontáneo, irracional, misterioso” (Demelas y Saint-Geours, 1988: 56). La percepción étnica se presentó como “insuperable”, marcaba los destinos personales. Esa percepción fue compartida por los distintos sectores de las elites dominantes, aunque se diferenciaron ideológicamente entre ellas. La noción de raza, utilizada profusamente desde finales del siglo XIX, sirvió para establecer la línea de separación entre blancos e indios. Dos ejemplos pueden ilustrar lo dicho. El historiador liberal Pedro Fermín Cevallos describió el orden político ecuatoriano como una “autocracia de raza”; su clasificación de los grupos sociales se fundamentó en la existencia de “razas puras”, blancos, mestizos y cholos (Guerrero, 1991: 52-53). La solución al problema indígena la planteó a través de su blanqueamiento, de su mezcla con otras razas. “La humanidad y la civilización va a caminar derrotada y postrada (en Ecuador) por la impotencia de costumbres tan profundamente enraizadas.” En el proceso de desindianización, el lenguaje jugaba un papel clave. Cevallos sostenía que los indígenas que lograban hablar el español se reconocían como seres humanos y reconocían sus derechos (Guerrero, 1991: 54). Los indios fueron retratados por este historiador liberal como sujetos “sin moralidad, sin nociones de lo bueno y lo malo, de la belleza, del amor” (Guerrero, 1991: 52). “Nunca piensan sobre sí mismos, y no tienen conocimiento de lo triste y humillante que es su destino. Tampoco pueden dar cuenta de su ser, ni de admirar la belleza natural; se ven a sí mismos sin saber quiénes son” (Guerrero, 1991: 53).

Una visión parecida a la de Cevallos tenía la Iglesia Católica a comienzos del siglo XX. El arzobispo de Quito, Federico González Suárez, se lamentaba en 1911 del fracaso de la evangelización de los indios. Su explicación recurría a varias dimensiones. Una era el len-

guaje. Los indios tenían un español rudimentario, pobre, aprendido en el servicio a los patrones. Imposible para ellos entender el castellano de la doctrina (González Suárez, 1988: 393). González Suárez llegó a la misma conclusión de Pedro Fermín Cevallos: “Mientras el indio conserve su lengua materna propia, su civilización, será moralmente imposible el buen éxito de toda reforma” (González Suárez, 1988: 398). Denunció la violencia de las prácticas evangelizadoras y sugirió nuevos métodos.

Vienen a la confesión traídos, violentados y pudiéramos decir hasta arrastrados. El cura los manda a traer con el alcalde; y el alcalde, vara en mano, se presenta en la choza del indio y le intimida, con amenazas de castigo (González Suárez, 1988: 394).

El nuevo método debe observar los siguientes consejos: ganarse la voluntad del indio, no exigiéndole servicio forzado; no emplear castigos corporales; ser compasivo y generoso (“sed mansos, afables y benévulos con los indios”) (González Suárez, 1988: 400-401).

El fracaso de la evangelización implicaba la pérdida de control sobre el alma de los indígenas, sobre su vida espiritual, sobre su rectitud moral. Puesto que la confesión entraña una tecnología del yo, un disciplinamiento del alma y del cuerpo —para decirlo en términos de Foucault—, su fracaso dejaba a los indios en una ambigüedad moral. Se pregunta González Suárez si los indios, cuando se acercan a confesar, revelan u ocultan sus pecados, si concurren a ese acto movidos por un auténtico propósito de enmienda, por un genuino dolor de conciencia. “¿Habrán seguridad moral de que los indios tengan ese dolor y formen ese propósito [...]? Para tener dolor sobrenatural de los pecados es necesario emplear medios adecuados” (González Suárez, 1988: 395). Para el arzobispo, entre blancos e indios hay una distancia cultural y racial insalvable. Los describió como un pueblo en medio de otro pueblo, como una raza al frente de otra raza. Las prácticas culturales de los indios le resultan abominables.

Creo que no habrá ni una persona sensata que las apruebe (se refiere a las fiestas). Diversiones profanas, pecaminosas, escandalosas. Hay misa, sermón y procesión, pero eso no les importa, son un pretexto para la diversión (González Suárez, 1988: 396).

No hay “placer honesto” entre los indios, dada su condición social tan abatida. La bebida y la embriaguez es el placer de los placeres para ellos. “Sin bebida, sin embriaguez, todo entretenimiento es insípido

para el desagraviado indio". La condena a sus fiestas es absoluta: orgías abominables (González Suárez, 1988: 396).

Estos dos ejemplos históricos del pensamiento dominante sobre los indios sirven de base para hacer algunas reflexiones. Si bien desde la perspectiva de los grupos dominantes la incorporación de los indígenas a la comunidad nacional pasa por su blanqueamiento cultural, el sistema de dominación empuja, por otro lado, a generar de un modo sistemático la condición del indio como derrotado, inferior racialmente. De esa manera, se da fundamento a una sociedad jerárquica y estamental, con un reparto desigual de los privilegios. Puede haber momentos de dolor frente a la situación indígena, pero también un placer unido a la distinción social que otorga la superioridad jerárquica. El dolor de la conciencia frente a los indígenas es insuficiente para detener los maltratos y la humillación en la vida cotidiana, simplemente porque en esos maltratos y humillación se construye una relación civilizadora. Los indios son producidos y marginados al mismo tiempo, quedan fuera de las concepciones universalistas del catolicismo y del liberalismo. El "quedar fuera" tiene un sentido completamente ambiguo. Implica, en primer lugar, ser deshumanizados, con lo cual hay un discurso ideológico que legitima toda forma de violencia y exclusión en su contra. Pero, por otro lado, el propio universalismo de las concepciones católica y liberal obliga a desplegar una política tendiente a la humanización de los indígenas, siempre bajo la tutela de las elites blancas. El concepto de raza, al menos en los inicios del siglo xx, sirvió justamente para explicar la anomalía de unos grupos humanos —los indios— que no podían ser concebidos desde las categorías propias de la cultura occidental. Desde la raza se crea la identidad de los indios como la "otredad absoluta", un fenómeno inexplicable a los ojos de Dios y la razón, pero real.

LOS INDIOS: CENTRO Y PERIFERIA DE LA NACIÓN

La fuerza del recurso identitario se explica por el hecho de que si bien los indígenas han sido marginados desde el punto de vista de la nación, han ocupado un lugar central en el proceso de dar a esa nación una identidad. La nación ecuatoriana incorporó siempre lo indígena como una frontera más allá de la cual se podía construir a sí misma

desde los ideales de Occidente. Los indígenas han encarnado ese doble estatuto: sujetos centrales y marginales de la nación. Están presentes siempre como aquel sujeto que tiene que ser excluido para construir una imagen positiva de la nación ecuatoriana. La construcción de un ideal nacional encuadrado en las imágenes de Occidente presupuso siempre la exclusión de lo indígena. En la construcción del Estado-nación, los indios quedaban fuera, aunque en el marco de la vida cotidiana, en las haciendas, en las ciudades, en los pueblos, ese “otro” siempre les recordaba a las elites los límites de su proyecto. En los confines del mismo Estado, allí donde existe como un conjunto de prácticas y relaciones cotidianas, los blancos debieron hacer transacciones e intercambios permanentes con los indígenas. En la vida cotidiana, lo indígena siempre estaba presente. En el discurso de la nación, las imágenes violentas se matizan por medio de una promesa de incorporación futura mediante un proceso de blanqueamiento. La redención de los indios, prometida a su turno por las elites, se presentaba como una incorporación al mundo y a la cultura dominante. Los patrones y la Iglesia desarrollaron una actitud paternal, protectora, tutelar, pero a cambio siempre de excluirlos del imaginario de la nación y del poder estatal. La vida cotidiana es un intercambio marcado por la contradicción entre protección y castigo, crueldad y compasión. La lógica de construcción del Estado nacional los incorpora para excluirlos; los tiene siempre en cuenta, para dejarlos de lado. Los indígenas han llevado una vida paradójica: el poder blanco los ha producido sistemáticamente para tenerlos en el margen.

Sólo en este contexto de centro y periferia es comprensible, me parece, el efecto profundo provocado por las movilizaciones de los años noventa. Sus acciones de lucha aparecen como el despliegue de una marginalidad —“la otredad”— en la que se fundamentaba la identidad de la nación. Los indígenas no pueden escapar a la frontera étnica que divide a la sociedad, pero procuran descomponer los mecanismos que organizan la relación en términos de una oposición binaria, con jerarquías étnicas inamovibles. Sus luchas han revelado el juego encubierto en la identidad nacional. Los indígenas se movilizan como el “exterior constitutivo” que, en su expulsión constante, cohesiona a la nación blanca; su movilización destruye una falsa percepción de identidad y unidad de la comunidad nacional.

Cualquier mutación de la identidad plantea, en esencia, un problema, si no un desafío, en términos de clasificación y control. Si uno no

puede localizar al otro, cómo puede localizarse a sí mismo (Minh-ha Trinh T., 2001: 217).⁵

Sería difícil entender la construcción de una identidad indígena si el discurso que lo estigmatizaba no hubiera sufrido una pérdida de legitimidad interpelatoria. Para explicar lo que sería la crisis del discurso racista dominante, me parece importante distinguir entre identidad étnica e identidad racial, como dos niveles del discurso indígena. Propongo como hipótesis que la reconstrucción de la identidad indígena desde el discurso de sus dirigentes e intelectuales ha sido posible sólo en la medida en que lo étnico logra desprenderse de los códigos del discurso racista. Como sostiene Carlos de la Torre (1996), lo étnico puede esencializar rasgos culturales de un grupo, de la misma forma como lo hace el concepto de raza. La diferencia sería, sin embargo, que mientras el concepto de etnia esencializa aspectos de la cultura, el de raza esencializa anclajes naturales y biológicos. Desde cada uno de esos dos conceptos se desprenden, no obstante, formas distintas de entender la diferencia. A través de lo étnico, el movimiento indígena ecuatoriano ha querido llevar el juego de las diferencias al terreno de la cultura. Su discurso se llenó de términos como multiculturalidad o pluriétnicidad, y ha subrayado la dimensión étnica como un componente de la sociedad ecuatoriana, de la cual ninguna persona puede escapar. Todos somos étnicos. La invitación que nos ha hecho ha sido a pensarnos desde las diferencias. Mientras el racismo excluye todo lo diferente y lo condena a una posición de marginalidad por ser natural y biológicamente inferior, lo étnico reivindica el pluralismo cultural.

La movilización de los indígenas, sus actos colectivos de lucha y resistencia, pueden ser vistos como un intento por incorporar la noción de diferencia en la cultura política ecuatoriana, y en la constitución misma de la nación. El concepto de diferencia tendría que sus-

⁵ Hay que diferenciar la construcción de un imaginario nacional, siempre construido desde referentes occidentales —la modernidad, el progreso, el desarrollo, la ilustración, el catolicismo— y el juego político del propio Estado en su esfuerzo permanente por crear un orden social. El Estado ha debido reconocer, desde un proyecto que no afectara los privilegios de los grupos dominantes, la existencia de otros intereses y actores sociales. El recurso utilizado ha sido el de una lógica estamental y corporativa. “Un estamento es un sector social que logra reconocimiento, inclusive se constituye como un sector social gracias al reconocimiento que le hace el Estado y obtiene de este modo ventajas y protección” (Trujillo, 1990: 374).

tituir a la irreductible “otredad”. Equivale a reemplazar la percepción de los indígenas como un “otro absoluto”, que lleva a diversas formas de discriminación por la de sujetos étnicos diferentes.

Ahora bien, parece bastante claro que la politización de lo étnico exige como condición su desprendimiento de lo racial. Habría que hacer un examen más minucioso del discurso indígena para describir mejor el juego de encadenamientos entre lo étnico y lo racial. Mi percepción es que lo racial sirve para crear un campo de antagonismo fuerte en la escena política; mientras lo étnico sirve como el espacio desde donde es posible pensar un pluralismo cultural. El discurso indígena de lo étnico presupone, obviamente, la opresión racial de la cual quieren liberarse. La lucha contra la opresión racial desencadena un antagonismo fuerte a partir de una “línea de color” que confronta lo blanco-mestizo con lo indígena; mientras tanto, lo étnico intenta abrir el terreno para poder pensar la diferencia en el campo de la cultura y la política. Pero los dos términos parecen tener lógicas contrapuestas. La reconstitución política de “lo indígena” se hace a partir de una confrontación con lo blanco-mestizo. La fuerza del movimiento indígena se explica precisamente por la capacidad que ha tenido para construir un sujeto político a partir de esta resignificación de “lo indígena”. Para reconstituirse, “lo indígena” necesita oponerse radicalmente a una sociedad organizada desde las visiones blanco-mestizas. Como categoría de identidad política, lo indígena se constituye desde un antagonismo radical hacia “el otro”. Pero la noción de diferencia reivindicada desde el pluralismo étnico queda suspendida, comprometida, por el juego del antagonismo radical. Podríamos decir que la lógica de construcción de la identidad política —“lo indígena”, en este caso— limita la posibilidad de concebir las identidades a partir de la noción de diferencia cultural. El antagonismo radical de la identidad política tiende a esencializar los elementos a partir de los cuales se constituyen los sujetos del conflicto. No hay pueblos indígenas, sino pueblo indígena; no hay una sociedad étnicamente diversa, sino una sociedad de indios y blanco-mestizos. El concepto de diferencia queda atrapado en un juego de oposiciones excluyentes (Laclau, 1996).

En términos de Bourdieu, diremos que la aparición del discurso indígena muestra una capacidad desarrollada por los mismos indígenas para eludir e impugnar la violencia simbólica que durante siglos intimidó sus capacidades expresivas. Los indígenas han desarrollado una voz propia, para lo cual han debido impugnar el monopolio de

las representaciones por parte de las elites blancas. Hablan, contestan, denuncian, critican, se movilizan, protestan. Andrés Guerrero sostiene que la aparición del movimiento indígena lleva implícito el fin de lo que él llama las formas ventrílocuas de representación (Guerrero, 1997). “La población indígena accede a una forma de representación política con sus propios dirigentes y sus propias organizaciones” (Guerrero, 1997: 60). Los indígenas siempre tuvieron que representarse y actuar a través de las imágenes que proyectaba de sí mismos el poder. Para ser reconocidos por el Estado, debían asumir la representación de sí mismos como sujetos dominados. Como sostiene Guerrero, los indios debían traducir sus representaciones al lenguaje dominante.

Podríamos decir que se rompe el efecto civilizador de la representación ventrílocua, que imponía a las poblaciones indígenas hablar el discurso de los civilizados. Hay una ruptura de esa pedagogía estatal (Guerrero, 1997: 63).

El discurso de la reivindicación étnica les da la capacidad para definir soberanamente su propio destino en el marco de una nación que debe reconstruirse en la perspectiva de la multiculturalidad; implica reconocerse como seres autónomos, liberados del discurso dominante que los condena al tutelaje; como seres reflexivos, capaces de reconstruir su identidad deteriorada, de inventar políticamente una.⁶ La producción de un discurso liberador de sí mismos implica un trabajo de resignificación constante de las imágenes que produce el discurso dominante respecto de “lo indígena”.

⁶ Dejan de ser pueblos tutelados, pueblos que no pueden ejercer una soberanía sobre sí mismos, tal como ocurrió con el discurso liberal de la razón y la ciudadanía de finales del siglo XIX. Este discurso muestra con absoluta claridad de qué manera los indígenas marcaban un límite a las pretensiones de las elites liberales ecuatorianas de proyectarse en la modernidad. Las categorías universales de igualdad, ciudadanía, razón, libertad, autonomía, emancipación, individuo, se estrellaban con un límite cultural y racial: la presencia de una población que no estaba en condiciones, porque había sido degradada racialmente, de poder ejercer esos principios. Los indios no podían ser ciudadanos libres e iguales. La consecuencia obvia era el tutelaje señorial y religioso. Sobre la base de un discurso ilustrado, al que no tenían acceso los indios por carecer, entre otras cosas, de razón, los liberales asumieron el mismo papel tutelar que antes habían ejercido la Iglesia, los conservadores y los terratenientes.

LA PRODUCCIÓN DE LO ÉTNICO

La constitución de lo étnico como un campo de producción de la diferencia cultural —como un discurso de reconstitución de lo indio (Jorge León, 1994)— está vinculada con un proceso histórico de cambios estructurales a partir de los años sesenta. Esos cambios tienen que ver con la disolución de unas formas de poder paternal, un proceso organizativo de las comunidades indígenas, la aparición de unos intelectuales y cuadros políticos propios, la expansión del Estado —que debilita las estructuras tradicionales del poder hacendatario y local— y un replanteamiento de la ciudadanía desde los mismos indígenas. A continuación presento sólo esquemáticamente algunos de los procesos que permiten que emerja lo étnico como un campo donde es posible pensar la diferencia cultural:

- *Disolución de la hacienda.* Las reformas agrarias de los años sesenta y setenta modificaron profundamente la estructura de la hacienda tradicional como un espacio económico y social articulado sobre la base de relaciones de sujeción personal entre el patrón y las comunidades indígenas. Se pone fin al tutelaje patronal de familias y comunidades sujetas al control hacendatario. Con el dominio de las haciendas, los indios aparecían como “indios propios” del patrón. La crisis de la estructura hacendataria da paso a un proceso de reconstitución de las comunidades indígenas.

- *Cambios en la Iglesia.* La adopción por parte de la Iglesia de un discurso liberador que reconocía a los indígenas en sus estilos de vida y potencialidades humanas propias (la reversión del discurso de González Suárez), tiene una importancia enorme en la crisis del discurso racista dominante. Se abre un proceso de cambio cultural que pone fin a un tutelaje de orden religioso y espiritual de las pobla-

⁷ Este proceso siempre fue ambiguo dada las limitaciones del adoctrinamiento religioso de los indígenas. Basta recordar que a comienzos del siglo xx, la Iglesia católica todavía dudaba de que el alma de los indígenas, si tenían una, pudiera ser salvada. Reconocía, con pesadumbre, el fracaso de tres siglos de evangelización (González Suárez, 1988). Los indígenas siempre fueron culturalmente indescifrables. El fracaso de su incorporación a la nación, dado el maltrato, la humillación y la explotación de la que habían sido objeto, terminó siendo interpretada como la consecuencia de una inferioridad racial. Se habló de ellos como la “raza vencida” tal como lo mencionamos, o la “desgraciada raza indígena”. Véase Andrés Guerrero, “Una imagen ventrilocua:

ciones indígenas⁷ (lo que Foucault llamaría un poder pastoral). Desde la misma Iglesia se estimula un proceso de toma de conciencia de los indígenas, que los empuja a la organización y a su participación en la vida política para la defensa de su dignidad y de sus derechos. La protección paternal de los patrones y de la Iglesia se sustentaba en una negación de la condición ciudadana de los indígenas, el prejuicio de que se trataba de poblaciones que no podían gobernarse a sí mismas ni ser, en consecuencia, parte de la nación con plenos derechos. Alguien más —la Iglesia, los hacendados— debía definir los derechos que les correspondían en la sociedad.

- *Organización comunitaria*. La disolución de la estructura hacendaria trae consigo la formación de comunidades indígenas autónomas (ex *huasipungueros*, comuneros de hacienda). Las comunidades requieren organizaciones propias con el fin de relacionarse con el Estado. Entre 1964 y 1992 hay un proceso intenso de organización de comunidades, cooperativas y asociaciones (De la Torre, 1996: 24).

- *Crisis de los poderes locales*. Desde 1970 ocurre lo que Hernán Ibarra llama la crisis de los poderes locales, entendida como una modificación de las relaciones entre los indígenas y los pueblos mestizos, sobre todo allí donde la presencia de la hacienda fue marginal (Ibarra, 1994: 183). Muchas comunidades se convierten en “parroquias indígenas” sobre la reconstitución de un poder y una identidad étnica (*ibid.*).

- *Fortalecimiento del Estado*. A partir de los años setenta, el Estado ecuatoriano, gracias a los recursos del petróleo, experimenta una expansión notable. Se trata de un proceso por el cual los espacios locales, fuertemente articulados a las haciendas serranas y a los pueblos mestizos, pierden autonomía. Esta doble separación de las comunidades indígenas, tanto de la hacienda como de los pueblos mestizos, lanza a los indios individual y colectivamente a un nuevo tipo de relación con la comunidad nacional, cuyo principal referente empieza a ser el Estado. La nueva relación con el Estado abre la posibilidad de replantear el problema de la ciudadanía. No se trata de levantar un discurso ciudadano sobre la base de un individualismo abstracto —como defiende la visión convencional de la ciudadanía liberal—, sino desde una perspectiva que incorpore la idea de “pueblos indí-

el discurso de la ‘desgraciada raza indígena a fines del siglo XIX’, en *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos*, Quito, Ed. Blanca Muratorio, Flacso-Ecuador, 1994.

genas”, con derechos colectivos específicos. Evidentemente, no se puede replantear el tema de la ciudadanía si no se toma en cuenta la dimensión étnica de estructuración de la sociedad. Sin una politización de lo étnico, la ciudadanía siempre se verá lejana. Hay una perspectiva distinta de incorporación al Estado-nación: no como adhesión a una ciudadanía que se fundamenta en una cultura nacional homogénea, sino a una comunidad multicultural.

Jorge León sostiene que la desarticulación del mundo hacendatario y del poder local se convierte en una amenaza para la identidad colectiva de los indígenas, puesto que se ven lanzados a confrontarse con la comunidad nacional sin ninguna mediación (León, 1994). Los indígenas se enfrentan al riesgo de ser asimilados e integrados a la cultura nacional a partir de una negación de su propia identidad cultural. Abrirse a la comunidad nacional significa para los indígenas exponer su cultura e identidad a ámbitos desconocidos, por fuera de los confines de la hacienda y de los poderes locales tradicionales. Frente a ese peligro, sostiene León, los indígenas reivindican su “diferencia” cultural; levantan lo étnico como campo de reconstitución de lo indio. Pero no sólo la amenaza de perder su identidad, de una aculturación, lleva a los indios a reconocerla y defenderla. Se trata más bien, y sobre todo, de un proceso de resistencia y lucha contra el poder ahora percibido desde una dimensión nueva. Mi hipótesis es que los indígenas descubren que lo étnico, y no sólo la falta de tierras, está en la base de su explotación y opresión; y entienden, al mismo tiempo, que lo étnico fue jerarquizado desde una ideología racista que ha marcado las mentalidades de los ecuatorianos. A la amenaza de perder la identidad cultural se suma la exposición a nuevas formas de opresión de “lo indígena” en la comunidad política nacional, como resultado de esa intensificación de los contactos e intercambios culturales y sociales con otros grupos, posible precisamente por la ruptura con el mundo hacendatario y el poder local. Dicho de otro modo, su liberación del espacio de la hacienda no trae consigo la incorporación de los indios a un mundo anónimo, ciudadano; al contrario, ratifica la continuidad de la “frontera étnica” como una dimensión estructural de la comunidad nacional y no sólo de la hacienda y los espacios locales. La búsqueda de nuevas opciones de vida, mediante las migraciones a la ciudad por ejemplo, se convierte para los “indígenas liberados” en una ratificación de la frontera étnica. Como ha dicho Andrés Guerrero, la “frontera étnica les persigue como su propia som-

bra". Por lo tanto, sin una revalorización de lo étnico a través de una crítica de la ideología racista, lo indígena quedará excluido nuevamente de la comunidad nacional, esta vez sin ninguna protección, salvo la que pueda venir desde sus organizaciones y comunidades. Se descubre la dimensión cultural de la dominación blanco-mestiza; lo blanco aparece y puede ser nombrado. Lo blanco y lo indio aparecen como los términos de una relación de poder. Los define su posición dentro de una relación jerárquica de inferioridad y superioridad. El discurso étnico es una racionalización crítica de una relación de poder que se ejercía de modo naturalizado. Hay una apropiación del campo cultural, a través de lo étnico, como espacio de lucha política y reconstitución de las identidades. ¿En qué otro lugar que no sea el étnico se puede reconstruir y redefinir la identidad de los indios?

ETNICIDAD Y AUTONOMÍA POLÍTICA

Cuando el movimiento indígena aparece en la escena política con el levantamiento de 1990, lo étnico se presenta articulado a un discurso de las nacionalidades (los pueblos indígenas en tanto nacionalidades). La Conaie cuestionaba la nación como la construcción de una comunidad que los excluye y los inferioriza. También impugnaba la soberanía del Estado para ejercer una autoridad política sobre las tierras comunales. El movimiento indígena se propone retomar los procesos de reforma agraria de los años sesenta y setenta, paradójicamente paralizados desde el retorno a la democracia, pero con una nueva demanda: la de la autonomía política sobre esas tierras. El presidente de la Conaie, Luis Macas, lo subrayó en un texto publicado apenas un mes después del levantamiento. Los dos ejes movilizados de la lucha eran "la defensa y recuperación de la tierra y territorialidad, y una evidente unidad movida por una fuerte revitalización de la identidad étnica del pueblo indio" (Macas, 1990: 19). Los indios querían ejercer "el derecho legítimo a la autodeterminación que, creemos, es un puntal fundamental para el logro de nuestra liberación" (Macas, 1990: 20). La lucha por la tierra se justificaba en la existencia de más de un centenar de conflictos en la sierra (Macas, 1990: 23). "Creemos que no habrá solución al problema indígena si no se resuelve el problema de la tierra: lo esencial para nosotros es la recuperación de la tierra" (Macas, 1990: 24). "Nosotros reafirmamos que la tierra es la condición indispensable para la vida, para la existencia del pueblo y para

su desarrollo” (Macas, 1990: 24). El movimiento planteó un cambio al artículo primero de la Constitución de la República para que el Ecuador se reconociera como Estado plurinacional⁸ (Macas, 1990: 25). Lo étnico apareció definido en ese momento como la defensa de unas culturas indígenas indisolublemente unidas a la tierra y con formas de gobierno propias. Había ciertamente una continuidad entre la lucha por la reforma agraria de los años sesenta y setenta y el levantamiento de 1990. Lo novedoso fue, sin embargo, la reivindicación de una autonomía política sobre las tierras y la defensa de una identidad indígena, siempre rechazada por la sociedad. La autonomía política, y no sólo la tierra, era la condición para sostener y potenciar sus tradiciones y su diferencia cultural. Cultura, tierra y política se amalgaman para producir la idea de los pueblos indígenas como nacionalidades; la articulación de esos tres elementos hace posible pensar la “diferencia” en tanto nacionalidades.

En los últimos años, si bien el movimiento indígena no ha renunciado por completo a la idea de un Estado plurinacional, su planteamiento se ha ido matizando como consecuencia de un juego de transacciones políticas con los grupos dominantes. El acento se pone ahora en los derechos colectivos como pueblos. La idea de nacionalidad, con una demanda radical de autonomía política, se reemplaza por la idea de unos derechos específicos que deben ser reconocidos por el Estado. Los derechos colectivos fijan, ciertamente, un límite al poder estatal. También definen el reconocimiento a unas formas de existencia cultural, social, política y jurídica diferentes. El cambio de posición se debe también a la experiencia de algunos dirigentes indígenas como alcaldes de importantes cantones de provincias de la sierra ecuatoriana. La compleja trama de relaciones sociales

⁸ Las cámaras de agricultura del país, donde se representan los intereses de los propietarios agrícolas, blancos y mestizos, consideraron inaceptable el planteamiento del Estado multinacional. En un comunicado público, aparecido días después del levantamiento, tuvieron la siguiente reacción: “Repudiar y denunciar como antipatrióticas y peligrosas para la soberanía del Estado las proclamas divisionistas que pretenden romper la unidad de la nacionalidad ecuatoriana reemplazándola por un concepto de plurinacionalidad, cuyo único objetivo es la implantación de la lucha de clases, la disgregación de la sociedad ecuatoriana y el enfrentamiento de los distintos grupos humanos que la conforman.” El levantamiento fue definido como un “brote subversivo” que está “conmocionando gravemente la tranquilidad y la paz públicas”. Denunciaban la presencia de activistas extranjeros, políticos y pseudoreligiosos, cuya pretensión era sembrar el caos.

y culturales en esos espacios de poder local obliga a desarrollar concepciones de gobiernos multiculturales. Desde las experiencias de esos gobiernos, la sociedad ya no aparece como una frontera infranqueable entre indios y blancos, sino como campos mucho más heterogéneos y diversos, constituidos por complejos juegos de intercambio cultural.

MOVIMIENTO SOCIAL Y MOVIMIENTO POLÍTICO

El otro aspecto que cabe problematizar es la doble estrategia de lucha y conflicto que llevan a cabo los indígenas frente a la sociedad y el Estado, como movimiento social y como movimiento político. En tanto movimiento social, los indígenas han planteado la democratización de las relaciones étnicas en la vida social. Al afectar el campo de las representaciones desde las cuales los distintos grupos han definido históricamente su inserción en la sociedad, los indígenas han intentado alterar las relaciones de poder que norman las prácticas discriminatorias, humillantes, en la vida cotidiana. En la sociedad ecuatoriana, los indígenas son objeto de toda clase de discriminación y maltrato en los espacios públicos; son obligados a comportarse como seres subordinados, sobre quienes se ejerce un trato humillante (la consigna del maltrato fue “indio de mierda”). Su acción como movimiento social puede interpretarse como orientada hacia la ampliación y democratización de los espacios públicos y de las pautas de acción cultural, no solamente a la incorporación de sus demandas en el sistema político (Touraine, 1985; Cohen, 1985; Melucci, 1988 y 1994). Es un esfuerzo por redefinir la acción de la sociedad sobre sí misma, sobre sus orientaciones culturales, sobre su identidad y sobre el horizonte de expectativas recíprocas (Cohen, 1985; Touraine, 1985; Habermas, 1999). Su espacio de acción busca una innovación cultural que haga posible una vida cotidiana enriquecida por el reconocimiento de nuevas formas de vida. El despliegue de semejante acción plantea, como ha ocurrido en Ecuador, un conflicto y un cuestionamiento del sistema de clasificación, jerarquización y diferenciación social, en el cual los individuos y grupos definen su identidad y protegen sus privilegios. En sociedades de raíz colonial hay un orden social jerárquico, estamental, construido sobre los prejuicios raciales. Un tema clave de renegociación es el de las identidades:

quiénes somos, cómo nos relacionamos con los otros y qué lugar ocupamos en la estructura social. El potencial transformador del movimiento indígena habría que ubicarlo no sólo en el campo político —en un sentido tradicional—, sino en el sociocultural (Evers, 1984: 13). La capacidad de transformación de la acción de los movimientos sociales se establece por su potencialidad para “crear y experimentar formas diferentes de relaciones sociales cotidianas” (Evers, 1984: 13). Las estructuras sociales no pueden ser vistas al margen de los miles de actos cotidianos por los cuales se producen y reproducen las estructuras sociales (Evers, 1984: 15).

La lucha de los indios también se mueve en lo que se podría llamar, de modo amplio, una “política del reconocimiento” (Taylor, 1994; Habermas, 1999; Fraser, 1997; Kymlicka, 2002). En este plano, la acción del movimiento indígena se juega en una dimensión simbólica y apunta a desmontar las representaciones que condenan a los indios a una posición de inferioridad étnica y que se expresan en el ámbito de la vida diaria como tratos discriminatorios. La política del reconocimiento es insuficientemente valorada desde posturas políticas de tradición clasista y marxista, pero constituye un eje clave de los nuevos movimientos sociales. En el caso del movimiento indígena, aparece claro que el no reconocimiento a una identidad étnico-cultural se traduce en distintas formas de opresión; que las identidades devaluadas generan modos de ser distorsionados o reducidos (Taylor, 1994). En una sociedad racista, los grupos con culturas diferentes son estigmatizados como inferiores, disminuidos, incivilizados. La falta de reconocimiento de los indios reproduce las imágenes legitimadoras de una sociedad estamental, donde el honor y el prestigio social siguen asociados con las pertenencias étnicas. Atribuir a los indígenas una dignidad igual a la de los demás grupos étnicos, romper las condiciones de un trato discriminatorio basado en la desigualdad de rangos culturales (León, 2001: 51), son objetivos sustantivos de una política del reconocimiento.

Ecuador ha visto sin duda cambios importantes en los espacios públicos como resultado de la acción del movimiento indígena. Los indios son ahora más visibles, participan en el debate público, aparecen en la televisión, se movilizan, defienden su dignidad, denuncian sistemáticamente los maltratos cotidianos y reelaboran las imágenes de sí mismos y de los blancos. La acción del movimiento deslegitima el discurso sobre el cual se fundamentan tratos discriminatorios, exclusiones y humillaciones. Exige respeto, reconocimiento a su

diferencia. Demanda cambios en los comportamientos cotidianos del “otro”, del blanco-mestizo.

Por otro lado, su discurso político y su resonancia en el ámbito público, acompañado por las movilizaciones y el reconocimiento que se ha recibido como actor e interlocutor de los poderes públicos —Ejecutivo, Congreso, partidos, etc.—, tiene un efecto de empoderamiento de los propios indígenas. El discurso del movimiento ofrece a los indígenas explicaciones a su situación de pobreza y exclusión, desde las cuales logran resistir a la ideología dominante. Los indígenas interpretan su situación individual y colectiva como el resultado de una estructura arbitraria de poder que los oprime. El discurso incita también a la acción política y a la movilización de los indígenas. El empoderamiento los fortalece individual y colectivamente para enfrentar la ideología dominante tanto en las interacciones cotidianas como en el campo público. Les permite hablar, les ofrece un discurso frente al resto de la sociedad, les da una capacidad de resistencia y de crítica al poder. Melucci sostiene que el antagonismo de los movimientos sociales es eminentemente comunicativo. Ofrecen códigos simbólicos que subvierten la lógica de los códigos dominantes (Melucci, 1994: 126.). Este efecto sobre la comunicación funciona desde la paradoja: la autoridad de los códigos dominantes aparece en su propia exasperación o en su efecto contrario (*ibid.*).

El antagonismo descansa en la habilidad para dar un nombre diferente al espacio y al tiempo mediante nuevos lenguajes que cambian o reemplazan las palabras usadas por el orden social para organizar nuestras experiencias cotidianas (*ibid.*).

Los movimientos sociales ofrecen nuevos esquemas interpretativos, nuevos horizontes de sentido a la vida individual y colectiva (Hunt, Bedford, Snow, 1994: 185).

Un elemento clave en la constitución de la identidad de los indígenas ecuatorianos en esta etapa de la historia nacional son sus actos colectivos, como lo ha subrayado Jorge León (1994). El movimiento indígena ha desarrollado una enorme capacidad de acción y protesta gracias a una amplia red organizativa: levantamientos, marchas, huelgas, movilizaciones, tomas de ciudades, de iglesias, de instituciones públicas, bloqueos de carreteras; es decir, un amplio repertorio de acciones colectivas. Los indígenas necesitan de esos actos colectivos para producirse a sí mismos —generan una identidad a

través de la lucha— y constituir y sostener un espacio discursivo de resignificación de la cultura y la política nacionales.

Encuentro tres elementos claves centrales, desde donde se construye discursivamente lo indígena como una identidad diferenciada:

Una retórica milenarista, culturalista, una suerte de utopía andina, tal vez, en donde la idea del pasado, del origen, de las raíces, de lo propio, de lo autóctono, cobra enorme fuerza. En este terreno, el repertorio indígena es muy amplio: leyendas, historias, tradiciones culturales, prácticas religiosas, formas productivas, festividades. Su propósito es revertir una narrativa histórica que niega su presencia en el campo de la cultura nacional. “Se nos impuso una cultura enajenante, que suprime nuestras expresiones culturales propias” (Macas, 1990: 20). Desde este discurso milenarista, la identidad se genera como la recuperación de una cultura enajenada. La idea de enajenación, como lo hizo explícito el marxismo, presupone la existencia de un extrañamiento frente a una identidad auténtica, verdadera, esencial. La identidad india ha jugado con la idea de recuperar lo propio y lo auténtico.

El discurso de lo indígena presenta a la comunidad como aquel espacio donde sus formas de vida pueden reproducirse de modo relativamente autónomo. El discurso presenta a la comunidad como un espacio relativamente aislado de la sociedad nacional, una suerte de enclave —muchos enclaves— donde los indígenas desarrollan una forma de vida distinta y donde pueden reencontrarse a sí mismos. La comunidad aparece como el sustento material y simbólico de su diferencia cultural y como el espacio donde se puede ejercer la autonomía política de sus formas de gobierno y de justicia.

La experiencia de discriminación racial en los intercambios cotidianos con la sociedad blanco-mestiza y la experiencia del poder en el ámbito de la nación, genera un sentimiento compartido que lleva a la unidad política. La denuncia de esas formas de opresión origina un vínculo de solidaridad, crea un marco compartido de lucha contra la explotación, produce cohesión para la resistencia y el enfrentamiento.

Una tradición cultural de raíces milenarias, unida a la idea de comunidad, junto con una experiencia compartida de opresión, son los ejes de construcción de la identidad indígena desde el movimiento social.

Pero así como el movimiento indígena despliega una acción sobre la sociedad y la cultura, también encuentra proyecciones hacia el sis-

tema político institucional a través de su conexión orgánica con Pachakutik. Pachakutik es un movimiento político que se formó en 1996 para canalizar las demandas indígenas en el ámbito del sistema político. La prensa suele llamarlo el brazo político de la Conaie. Si bien Pachakutik integra distintas demandas de la sociedad —indígenas, sindicatos estatales, movimientos sociales, grupos religiosos, intelectuales de la izquierda tradicional— (Freidenberg y Alcántara, 2001: 237), su importancia viene dada por haber incorporado la “cuestión étnica” como tema central de los debates acerca de la democracia ecuatoriana y de su institucionalidad política. Su particularidad como movimiento político deriva justamente de su estrechísima vinculación con la Conaie. Es la única agrupación política ecuatoriana cuyas bases se definen como un movimiento social. Pachakutik ha participado regularmente en los procesos electorales, desde 1996, con importantes resultados en las votaciones parlamentarias y en la elección de gobiernos locales (Freidenberg y Alcántara, 2001).

En el Congreso, aparece como un actor político que le recuerda al sistema de representación democrático institucional el corte étnico sobre el cual se constituye. En el caso de los poderes locales, su experiencia apunta hacia formas de gobierno multiculturales. Pachakutik busca democratizar a Ecuador desde el juego de las instituciones políticas, mediante el uso radical de las libertades y los espacios que ofrece el sistema democrático. La Conaie y Pachakutik son, en muchos sentidos, un resultado de la democracia ecuatoriana. Han puesto de manifiesto que la democracia liberal es también un espacio abierto para definir los contenidos de la comunidad nacional. La articulación entre el movimiento indígena y Pachakutik pone de manifiesto el reconocimiento que hace el movimiento social a la mediación de un actor político para que canalice sus demandas de identidad y democratización hacia el marco de la institucionalidad política. Desde este punto de vista, la doble estrategia le ha permitido generar un conflicto constante en la sociedad, a partir del cual se abrían espacios políticos para redefinir los contenidos de la institucionalidad democrática.

LO ÉTNICO, LA CLASE Y LO POPULAR

Sería un error no señalar que la importancia social y política del movimiento indígena creció a lo largo de la década de los noventa por

las simpatías que generó en otros sectores pobres de la sociedad ecuatoriana. Los actos colectivos de movilización y levantamiento eran una invitación solidaria a la liberación de todos los pobres (Macas, 1990: 17). Los indios se definieron como los más humillados y los más pobres (Macas, 1990). Una constante de la lucha indígena, desde su irrupción en la escena pública, fue la crítica a las políticas neoliberales implantadas con poco éxito en Ecuador desde mediados de los ochenta. Esas políticas ahondaron las brechas entre ricos y pobres. Junto a la reivindicación de la diferencia étnica, está también su denuncia de la pobreza que afecta a vastos sectores sociales. Desde este punto de vista, los indígenas han generado un movimiento inclusivo a partir de otras dos dimensiones de conflictividad: la de clase y la popular. Junto a lo étnico, que les atañe a ellos de modo particular, pero que afecta a la nación entera —es la magia de una minoría que, a pesar de ser minoría, descompone a la totalidad—, está la clase y lo popular. Las acciones del movimiento indígena han sido también una forma de lucha contra la pobreza y una manera inédita de inscribir la identidad india en el marco de las luchas populares. Si bien el movimiento indígena emerge a la escena política a comienzos de los años noventa con un discurso de reivindicación básicamente étnica, progresivamente fue incorporando de modo más explícito un discurso contra la política neoliberal como causante de una creciente brecha entre ricos y pobres. Este discurso de corte clasista, que describe un sistema conflictivo de producción y distribución de recursos, bienes y riqueza económica (Melucci, 1994), aproximó a los indígenas hacia otros sectores sociales igualmente golpeados y empobrecidos por la crisis. Como lo ha planteado Augusto Barrera, se trata de una conflictividad creada a partir de un “sujeto indio”, pero que interpela a la vez una amplia gama de temas sociales (Barrera, 2001: 44). La capacidad de articular lo identitario y lo clasista ha sido visto como lo más novedoso y original del movimiento indígena ecuatoriano (Saint Uperly, 2001; Barrera, 2001). Desde esa doble lógica, luchó por espacios de reconocimiento y redistribución económica. El movimiento ha desplegado estrategias siempre innovadoras de lucha y conflicto de acuerdo con los escenarios que se le presentaban (Barrera, 2001).

Es necesario subrayar también la conexión del discurso indígena con lo popular, como ya se señaló. En la cultura política ecuatoriana el discurso de las clases bajas se ha construido desde la noción de pueblo. Macas lo planteó desde el comienzo: El movimiento indí-

gena debía ser reconocido como parte del movimiento popular (Macas, 1990: 18) Otro dirigente, Miguel Lluco, proyectó al movimiento también sobre los indígenas de la ciudad, no organizados, dispersos, fragmentados, con una nueva identidad que él describió con el término “indio popular”.

[...] Conviene que se incorpore más en la ciudad al indígena, que avance un indio popular, el cual ya está formándose. Hay que masificar el problema. Todos pueden ocuparse de todos los problemas que está planteándose para los indígenas (Lluco, 1994: 143).

El peso de la noción de lo popular deriva de la tradición populista de la cultura política ecuatoriana. Lo popular aparece como una categoría de identidad desde la cual sectores sociales subalternos negocian prebendas específicas con el Estado (De la Torre, 2003). Los sectores subalternos apelan a la noción de pueblo —se definen como sectores populares— para encontrar algún tipo de reconocimiento a sus demandas por parte de las elites, los partidos políticos y el Estado. Con el discurso populista, el pueblo se construyó en una relación antagónica con las oligarquías opresoras. Desde el pueblo, también se reivindicó una cultura nacional auténtica, ajena y opuesta a la cultura de las elites extranjerizantes. Hay que tener en cuenta dos hechos nuevos en torno a la construcción que hace el movimiento indígena de lo popular. El primero, que está siendo articulado esta vez desde un discurso que reivindica simultáneamente lo étnico y lo clasista. Si bien en el discurso de algunos líderes populistas el pueblo tenía una conexión con las clases bajas (Guerrero, 1994), ninguna de sus múltiples variantes integró la dimensión étnica. Al contrario, tal como fue construido por el discurso populista, lo étnico siempre fue excluido del pueblo. El pueblo aludía sobre todo a los pobladores marginales de las grandes ciudades. Culturalmente, los sectores pobres de la ciudad eran asumidos como mestizos. De este modo, la interpelación de lo popular por parte del movimiento indígena tiene una novedad política y cultural respecto de todas las formas anteriores de interpelación. Hay un desprendimiento de lo popular y de la noción de pueblo respecto de las elites sociales y políticas, ya que en esta ocasión la interpelación surge desde la dinámica de un movimiento social de corte étnico. A esto se refiere en buena medida Andrés Guerrero cuando habla de la superación de las formas ventrílocuas de representación y discursividad de los indios. En ningún

caso, sin embargo, la nueva articulación del discurso de lo popular debería llevarnos a perder de vista las interpelaciones clasistas y étnicas. Por el contrario, deberíamos entender la interpelación del campo político por parte de los indígenas como una confluencia de discursividades e identidades múltiples entre lo étnico, lo clasista y lo popular, que genera nuevas y diversas dinámicas de conflicto con el poder.

CONCLUSIONES

El protagonismo del movimiento indígena ecuatoriano a lo largo de los años noventa se explica por su capacidad para sostener un proceso de movilización y lucha en torno al despliegue de lo indígena como una identidad política. La capacidad de producción de esa identidad es el resultado de una serie de cambios estructurales ocurridos en Ecuador entre los años sesenta y setenta, y que dieron paso a la aparición de una estructura organizativa muy importante en las comunidades indígenas, a la formación de una elite y una intelectualidad política indígena, y a la producción de un discurso que convirtió a lo étnico en un campo de antagonismo social, cultural y político. He intentado argumentar que la identidad indígena es un dispositivo de acción política que opera simultáneamente en dos niveles: por un lado, como un recurso crítico al discurso dominante acerca de lo indígena; y por otro, como mecanismo de reconstrucción de las autopercepciones de los indios respecto de su lugar en la sociedad y en el Estado nacional. Haría falta ver cómo los indígenas utilizan ese discurso identitario en sus luchas más puntuales. En el campo de la política nacional, el despliegue de la identidad indígena abrió procesos profundos de cuestionamiento a la nación, el Estado y las elites.

La fuerza del dispositivo identitario se explica porque la construcción de la identidad nacional de los ecuatorianos, históricamente en manos de las elites blancas, se sustentó en un proceso constante de exclusión de lo indígena. La imagen de una nación civilizada requirió un discurso que legitimara la marginalidad de los pueblos y comunidades indígenas. El discurso dominante siempre tuvo que desplegar estrategias para subordinar lo indígena y convertirlo en un elemento residual de la identidad nacional. Pero lo indígena, como elemento periférico del discurso hegemónico, pone siempre en riesgo la estabilidad de los códigos que sustentan la legitimidad de la iden-

tividad nacional. Por eso, desde las elites hay una reinvencción constante del discurso de la identidad nacional y del lugar que ocupan los indígenas en el Estado. Muy ilustrativa resulta, al respecto, la disputa entre conservadores y liberales desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX. Las constantes de esos discursos dominantes pueden resumirse en los siguientes puntos: ambos asumen un papel tutelar sobre los indios; los dos discursos legitiman diversas formas de violencia; lo indígena, como rasgo de la cultura nacional, es visto como un elemento marginal y residual o como un componente a ser superado con el tiempo; la superación es considerada en ambos discursos como un blanqueamiento de la cultura indígena. En este contexto, se entiende la afirmación de Andrés Guerrero de que el proceso organizativo de las comunidades y “la aparición” de un discurso propio respecto de lo indio, rompe con las formas ventriloquas de representación de lo indígena que operaban dentro de la sociedad nacional. El ventriloquismo significaba que los indios estaban obligados a traducir sus demandas al lenguaje que la sociedad ecuatoriana reconocía como legítimo, para usar una expresión de Bourdieu. Desarrollar un discurso propio significa dos cosas: resignificar constantemente las imágenes de los indígenas que produce la cultura dominante, e impugnar la concepción del orden que se desprende de ese discurso. En ocasiones, el discurso de los indígenas adopta como estrategia política el esencialismo cultural para darse a sí mismo un contenido propio. Dicho de otro modo, los indígenas tienen la necesidad de legitimar un discurso de la diferencia en una sociedad que nunca lo ha reconocido. La estrategia desde donde alimentan la diferencia es el esencialismo cultural, con sus tonos milenaristas y sus reminiscencias del pasado.

La fuerza del discurso indígena, su capacidad de producción y despliegue en la sociedad, radica en la habilidad para articular la denuncia en contra del racismo y la reivindicación de la diferencia étnico-cultural. La lucha contra el racismo crea un campo de antagonismo fuerte en el interior de la sociedad ecuatoriana. La denuncia del discurso racista rechaza la posición de inferioridad de los indígenas frente a otros sectores sociales. Al mismo tiempo, impugna los tratos humillantes, la pobreza de las comunidades y la estigmatización de sus formas culturales como no civilizadas. De manera simultánea al cuestionamiento de las formas de poder que inferiorizan lo indígena y legitiman diversas formas de violencia en contra de sus estilos de vida y de su presencia social, el discurso indígena legitima la idea

de la diferencia cultural; contraponen a los valores dominantes de la organización social otros estilos de vida, otras concepciones del mundo, otras formas de gobierno y justicia. El despliegue de la diferencia cultural requiere, por lo tanto, la lucha contra el racismo para provocar un conflicto general sobre la estructura de poder de la sociedad ecuatoriana. El discurso de la diferencia étnica tiene la enorme importancia de politizar la cultura como campo de dominación simbólica, en el sentido que Bourdieu da al fenómeno. La cultura aparece como el terreno donde se construyen las representaciones de la sociedad, donde se despliega una lucha en torno a las capacidades expresivas de los actores. No hay duda que la dominación de los indígenas ha sido el resultado de una derrota constante en el campo de las representaciones sociales. A eso también se refiere Andrés Guerrero, cuando habla de la crisis de la representación verídica. Sus luchas recientes han puesto en duda el monopolio de las elites blancas para imponer las representaciones de la sociedad.

Por último, cabe señalar que la movilización indígena tuvo un eco sobre otros sectores sociales en la medida en que supo articular lo étnico con lo popular y lo clasista. De este modo, alrededor suyo se condensaron luchas contra la pobreza, el elitismo político y la exclusión social.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrera, Augusto, *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los 90*, Quito, Ciudad-Abya Ayala, 2001.
- Bourdieu, Pierre, *¿Qué significa hablar?*, España, Ediciones Akal, 1985.
- Cohen, Jean, "Strategy or Identity: The New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", en *Social Research*, núm. 4, vol. 52, Nueva York, 1985.
- De la Torre, Carlos, "El racismo en el Ecuador: experiencias de los indios de clase media", en *CAAP*, Quito, 1996.
- , "Movimientos étnicos y cultura política en el Ecuador", en *ICONOS*, núm. 15, Quito, Flacso-Ecuador, enero de 2003.
- Demelas, Marie Danielle e Yves Saint-Geours, *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador, 1780-1880*, Quito, Corporación Editora Nacional/Instituto Francés de Estudios Andinos, 1988.

- Evers, Tilman, "Identidad: el lado oculto de los nuevos movimientos sociales", en *Materiales para el debate contemporáneo*, Santiago de Chile, CLAEH, 1984.
- Fraser, Nancy, *Iustitia Interrupta*, Colombia, Siglo del Hombre Editores, 1997, pp. 17-54.
- Freidenberg, Flavia y Manuel Alcántara, *Los dueños del poder. Los partidos políticos en Ecuador (1978-2000)*, Quito, Flacso-Ecuador, 2001.
- González Suárez, Federico, "Quinta instrucción pastoral. Sobre la evangelización de los indios", en *Federico González Suárez y la polémica sobre el Estado laico*, Quito, Banco Central, 1988.
- Guerrero, Andrés, *La semántica de la dominación*, Quito, Libri Mundi, 1991.
- , "Se acabaron las formas ventrílocuas de representación", diálogo con Felipe Burbano de Lara, en *ICONOS*, núm. 1, Quito, Flacso-Ecuador, febrero-abril de 1997.
- , "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria", en *ICONOS*, núm. 4, Quito, Flacso-Ecuador, diciembre-marzo de 1998.
- , "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura", en Andrés Guerrero (comp.), *Etnicidades*, Quito, Flacso-Ecuador, ILDIS, 2000.
- Guerrero, Rafael, *Regionalismo y democracia social en los orígenes del CFP*, Quito, CAAP, 1994.
- Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 189-226.
- Hall, Stuart, "New Ethnicities", en Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, *The Post-Colonialist Studies Reader*, USA, Routledge, 2001, pp. 223-228.
- Hunt, Scott A., Robert D. Benford y David A. Snow, "Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movement Identities", en Enrique Laraña, Hank Johnston y Joseph R. Gusfield, *The New Social Movements. From Ideology to Identity*, USA, Temple University Press, 1994.
- Ibarra, Hernán, en Jorge León, *De campesinos a ciudadanos diferentes*, Quito, CEDIME-Abya-Ayala, 1994, pp. 181-184.
- Kymlicka, Will, *Contemporary Political Philosophy*, Great Britain, Oxford University Press, 2002, pp. 327-376.
- Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, Argentina, Ariel, 1996.

- León, Jorge, *De campesinos a ciudadanos diferentes*, Quito, CEDIME-Abya-Ayala, 1994.
- , “Conflicto étnico, democracia y Estado”, en *ICONOS*, núm. 10, Quito, Flacso-Ecuador, abril 2001.
- Llucó, Miguel, en Jorge León, *De campesinos a ciudadanos diferentes*, Quito, CEDIME-Abya-Ayala, 1994, pp. 136-143.
- Macas, Luis, “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas”, en Diego Cornejo (ed.), *ILDIS*, Quito, El Duende, Abya Ayala, 1990.
- Melucci, Alberto, “The Symbolic Challenge of Contemporary Movements”, en *Social Research*, núm. 4, vol. 52, Nueva York, 1985.
- , “Social Movements and the Democratization of Every Day Life”, en Jean Cohen (ed.), *Civil Society and the State*, Nueva York, Verso, 1988.
- , “A Strange Kind of Newness: Whats ‘New’ in New Social Movements”, en Enrique Laraña, Hank Johnston y Joseph R. Gusfield, *The New Social Movements. From Ideology to Identity*, USA, Temple University Press, 1994.
- Minh-ha, Trinh Ti, “No Master Territories”, en Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, *The Post-Colonialist Studies Reader*, USA, Routledge, 2001, pp. 215-219.
- Saint Upery, Mark, “El movimiento indígena ecuatoriano y la política del reconocimiento”, en *ICONOS*, núm. 10, Quito, Flacso-Ecuador, abril 2001.
- Silva, Erika, “Ecuador: el dilema de la identidad nacional”, en Hugo Zemelman (coord.), *Cultura y política en América Latina*, México, Siglo XXI-Universidad de las Naciones Unidas, 1990.
- Sollors, Werner, “Who is Ethnic”, en Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, *The Post-Colonialista Studies Reader*, USA, Routledge, 2001, pp. 219-223.
- Touraine, Alain, “An Introduction to the Study of Social Movements”, en *Social Research*, núm. 4, vol. 52, Nueva York, 1985.
- Taylor, Charles, “The Politics of Recognition”, en Amy Gutman (ed), *Multiculturalism*, New Jersey, Princeton University Press, 1994.
- Trujillo, Jorge, “Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia”, en Diego Cornejo (ed.), *ILDIS*, Quito, El Duende, Abya Ayala, 1990.
- Zamosc, León, “Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana”, en *Sismo étnico en el Ecuador* (varios autores), Quito, CEDIME, 1993.

LA LUCHA MAPUCHE POR LA AUTODETERMINACIÓN

*José Nain**

Es difícil sintetizar todo lo que ocurre respecto a los derechos que hoy día los pueblos indígenas estamos reivindicando. He escuchado con mucha atención todo lo que se ha vertido en este seminario y creo que hay un asunto importante que debemos recalcar: que los pueblos indígenas de América, hace 500 años éramos pueblos libres que ejercíamos autonomía, que teníamos libre determinación y que este proceso histórico se cortó. Por tanto, a nuestro juicio, la relación Estado-pueblos indígenas sólo puede normalizarse a partir de la restitución a cada uno de los pueblos indígenas de sus derechos fundamentales, es decir, que la autodeterminación es la base fundamental para garantizar una nueva relación entre los Estados y los pueblos indígenas.

La autodeterminación para nosotros no es una invención, es un derecho que los Estados tienen que asumir que nos cortaron; por tanto, hoy día, la autodeterminación no puede ser una simple declaración, sino sencillamente tiene que ir acompañada con la restitución de las tierras y el territorio de los pueblos indígenas, incluidos los recursos naturales, tanto del suelo como del subsuelo. Si esa situación no ocurre en América, esta lucha de confrontación entre los Estados y los pueblos indígenas permanecerá por mucho tiempo. Pero yo quiero dejar claro que el ánimo en el caso de los mapuche no es prolongar este conflicto, sino alcanzar la resolución de él. Y la resolución de este conflicto pasa por las voluntades políticas de ambas partes, y en este caso creo que los mapuche en Chile hemos mostrado el interés de resolver esta situación mediante un proceso de diálogo, en la medida que el Estado tenga métodos de flexibilización de sus políticas institucionales que están afectando a las comunidades mapuches.

* Dirigente mapuche. Presidente del Consejo de Todas las Tierras.

Ésa es la base para nosotros. En el caso particular de los mapuches, somos el único pueblo en América que convenimos 31 tratados con la Corona española. Y la Corona española en el año 1641 reconoce la autodeterminación mapuche desde el río Bio-Bio al sur, que es un espacio bastante amplio. Estos tratados han sido recogidos por el relator especial de las Naciones Unidas, Rodolfo Stavenhagen, y se van a incluir como una forma de reclamación de derechos ancestrales de los pueblos indígenas que convinieron estos tratados con el Estado en la época colonial. La situación que hoy día nos afecta es que, prácticamente, el Estado nos avasalló y usurpó 90% del territorio mapuche, y esa situación, en la medida que no se resuelva, significaría la desaparición del pueblo mapuche de Chile, como muchos pueblos indígenas han desaparecido ya; ésa ha sido la tónica del proceso de colonización que ha afectado gravemente a los pueblos indígenas. Naturalmente, nosotros no vamos a dejar de luchar, no vamos a permitir que esta situación empeore.

El proceso de usurpación del territorio mapuche consistió, prácticamente, en la pérdida del control territorial mapuche. Hoy día las comunidades están parceladas dentro de ese espacio territorial ancestral que reivindicamos; y justamente durante el periodo de la radicación y la colonización, a partir del año 1883 y hasta 1920, el Estado chileno logró reducir a las comunidades mapuches y dejarles sólo la tierra que ya había sufrido un proceso de erosión y acidificación. Existe un gran territorio mapuche controlado por las empresas forestales, y por otra parte existen grandes extensiones de tierra que están bajo la figura de las áreas protegidas, que es la modalidad que podría excluir a los indígenas de todo proceso de conservación de la biodiversidad. El proceso de restitución de tierras que hemos logrado con las empresas forestales es una forma de poco a poco ir anexando la tierra a las comunidades mapuches, tierras que prácticamente están ecológicamente destruidas; por tanto, debemos iniciar un proceso para revivir lo que fue el bosque nativo que ha habido ahí, eso va a demorar mucho tiempo. No tenemos práctica de manejo de bosque, justamente porque fuimos expulsados de esa área; gran parte de la biodiversidad que existe en Chile está justamente en el territorio mapuche, ese territorio del que perdimos el control y que hoy día poco a poco estamos logrando nuevamente anexar a nuestras comunidades.

Estamos conscientes de que el Estado nos han usurpado la tierra por medio de la fuerza y la violencia militar, por tanto, si queremos

revertir ese proceso, va a ser bastante duro, y quienes queramos asumir la conducción del movimiento indígena, la conducción del movimiento mapuche, tenemos que revisar la historia y saber cómo nuestro territorio fue saqueado. En todo este proceso de reivindicación de nuestros derechos fundamentales, el Estado ha desencadenado una fuerte represión a las comunidades mapuches, una fuerte persecución a los dirigentes; eso es lo que ocurre en cualquier parte del mundo, porque los Estados no tienen la voluntad de resolver esta situación. En el tema indígena en América Latina, los Estados nos han llevado por el camino equivocado, han llevado todo este proceso a los tribunales, han impuesto la judicialización del conflicto indígena, ése ha sido el camino equivocado que han tomado los Estados para resolverlo. Pero éste es un conflicto político, y en la medida en que no haya mecanismos flexibles, políticas flexibles que puedan resolver la situación Estado-pueblos indígenas, la solución va a ser imposible.

Nosotros no éramos un pueblo guerrero, nos hicimos guerreros por las circunstancias, eso nos dio buenos resultados. No tenemos muchas armas, el pueblo mapuche nunca tuvo armas para combatir a los españoles en la época colonial, sino más bien fue el conocimiento que había sobre el territorio la estrategia de lucha que se impulsó. Lo que dio resultado más allá de las armas que teníamos fue la inteligencia, la astucia de nuestros antepasados para combatir al invasor. El propio ejército chileno se inspira en uno de los estrategas más importantes que tuvo el pueblo mapuche; la doctrina en que se sustenta el ejército chileno es la estrategia que implementó un gran *toqui* que tuvo el pueblo mapuche, que se llamaba Lautaro, y eso también fue recogido por el ejército alemán.

No me atrevo a decir si estamos de acuerdo o no con la lucha armada, cada uno decide qué hacer con eso, cada pueblo sabe cuánto ha sufrido en todo este proceso de injusticia que ha habido. En el caso de los mapuches, creemos que no es el camino, no es la vía, no están las condiciones dadas bajo ningún concepto para iniciar un proceso de lucha armada. Creo que la lucha política nos ha dado bastantes resultados, y esa base es la que nos va a llevar a terminar con la injusticia, a coronar con la restitución del territorio mapuche.

Cuando se genera una cadena de represión a las comunidades indígenas, el movimiento se fortalece más, se unifica más, toma mucha más fuerza, le da mucha más legitimidad. Hay mucha gente que está detenida en Temuco por luchar por las tierras, por el territorio, hay

mucha gente que ha sido procesada, que ha sido condenada; nosotros tenemos demandado al Estado de Chile en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos porque en el año 1992, el Consejo de Todas las Tierras encabezó un proceso de movilización y hubieron 600 personas detenidas en las distintas cárceles, tanto de la octava, novena, como de la décima región del sur de Chile; luego se condenó a 144 mapuches, y los delitos que se les imputaron fueron usurpación de tierras y asociación ilícita.

Yo creo que para comenzar a hablar de autonomía y autodeterminación, lo que debemos hacer los indígenas es fortalecer las instituciones internas de cada uno de nuestros pueblos. Si nosotros no conocemos el funcionamiento interno de nuestro pueblo, será difícil derribar esta barrera. El caso del Consejo de Todas las Tierras, al cual yo pertenezco, es una organización que no tiene personalidad jurídica, pero nos hemos ajustado al sistema jurídico de instituciones chileno, y por eso ahora el Consejo de Todas las Tierras, que para el Estado de Chile es una asociación ilícita, aun así se ha impuesto, como una realidad, la legitimidad de la organización, y hoy día nos reunimos con el presidente de la República, con los parlamentarios, y ellos ya no reclaman si somos ilícitos o no. Porque no es un tema fácil para los pueblos indígenas; si entramos a ese campo, la usurpación del Estado chileno de la tierra y el territorio mapuche es ilícita, los indígenas no hemos dado el consentimiento para que nuestro territorio sea anexado a la jurisdicción del Estado, por tanto si entramos en ese terreno, a ver quién es ilícito y quién es lícito.

El caso de Chile es muy particular en el tema de los derechos indígenas. Chile es el único país que no ha ratificado el Convenio 169 de la OIT. Chile es uno de los pocos países que no ha dado reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas; es decir, en el ámbito internacional, Chile sigue siendo un país retrógrado en cuanto al reconocimiento de nuestros derechos. La lucha que estamos dando, por un lado busca el reconocimiento y la restitución de nuestros derechos fundamentales, y por el otro hacer que el Estado se comprometa en una política más amplia, más allá de las fronteras. Cuando el mundo avanza, Chile retrocede, y aquí yo quiero detenerme en el caso particular de RALCO.

Chile ha tenido una política muy mal intencionada, como muchos Estados en América, respecto a los mapuches. Se promulgó una ley, la ley indígena 19 253 en el año 1994. El Consejo de Todas las Tierras fuimos la única organización en Chile que nos opusimos a la promul-

gación de esta ley, porque consideramos que no representaba la aspiración de restitución de derechos de los pueblos indígenas de Chile; al contrario, la ley indígena se convertía en una ventana para que el capital transnacional se apoderara de los últimos recursos que nos quedan a los mapuches. RALCO se construye gracias a la ley indígena, porque la ley indígena tiene un artículo que dice que nuestras tierras no pueden ser gravadas, no pueden ser enajenadas, pero un poco más abajo dice que sí pueden ser permutadas; es decir, con sólo esa palabra, hoy día el capital nacional puede seguir usurpando nuestra tierra como lo hacía durante la época de la dictadura militar. Las cosas no han cambiado mucho para los pueblos indígenas de Chile, la famosa democracia no ha llegado a las comunidades, por eso es que nosotros no creemos en esta democracia disfrazada; nos dijeron que venía la alegría con el gobierno de Edwin, esa alegría no llegó.

Nuevos tiempos tampoco han llegado, nunca va a llegar nada a nuestras comunidades, aquí hubo toda una maniobra política del Estado chileno, porque en un momento se propuso ratificar el Convenio 169 de la OIT y promulgar una ley y, al final, con la presión de los poderes económicos de Chile, se decidió promulgar esta ley y no ratificar el Convenio 169. Ayer escuchaba a los hermanos de México sobre el tema de la construcción de represas en este país y la lucha que ellos han ganado dando como referencia este Convenio 169. RALCO no se podría haber construido si en Chile se hubiese ratificado este instrumento.

En cuanto al reconocimiento constitucional, nosotros hemos iniciado un proceso de acercamiento con los partidos políticos, en la idea de que se pueda legislar, se pueda reconocer a los pueblos indígenas. Sin embargo, para eso se debe generar un proceso, porque hoy día, si analizamos los reconocimientos constitucionales que existen en América, no son muy favorables para los pueblos indígenas, por tanto, el no estar reconocido el pueblo mapuche en la Constitución Política, puede ser una ventaja o también puede ser una desventaja.

Hoy día podemos hacer una radiografía de los reconocimientos constitucionales que hay en América para ver cómo podemos aproximarlos al mejor reconocimiento constitucional, y aquí podemos decir que existen reconocimientos constitucionales en América, pero ninguno reconoce el derecho territorial, el derecho a la tierra, a los territorios y a los recursos naturales de los pueblos indígenas.

Todos los reconocimientos constitucionales que existen dicen que reconocen la cultura, el idioma, las prácticas religiosas, y permí-

tanme decirles que en el caso mapuche no necesitamos que se nos reconozca constitucionalmente el idioma, porque lo vamos a hablar, igual vamos a practicar nuestros sistemas culturales, estén reconocidos o no. Lo que nosotros estamos buscando es incluir el reconocimiento de nuestro territorio, que ha sido usurpado por el Estado de Chile y luego ha sido traspasado al capital internacional; queremos ser los dueños de los recursos naturales, para que esta empresa no siga saqueando nuestro territorio, la biodiversidad. Respecto de los reconocimientos constitucionales, hay una sola cosa muy importante, la que dice que los indígenas no están obligados a hacer el servicio militar, es la única cosa que los salva. Pero todo esto del reconocimiento de costumbres, de prácticas, es ahí cuando nosotros los indígenas nos perdemos en todo este proceso, y nosotros en Chile no queremos cometer ese error, porque todos los días hay reconocimientos constitucionales. No hay ningún Estado de América que haya modificado un reconocimiento constitucional que haya cambiado en algo, es decir, esa situación es la que a nosotros nos tiene ahí todavía, tratando de articular un buen reconocimiento constitucional.

Hace un par de meses se estuvo a punto de discutir en la Cámara del Senado de Chile, y nosotros hicimos algunas gestiones con algunos de los parlamentarios para que ese reconocimiento constitucional se frenara, porque normalmente ocurre que los políticos son mediocres en su proceder, entonces dicen: reconozcamos a los pueblos indígenas de Chile. Pero entre tener un reconocimiento constitucional que no es tan bueno y no tenerlo, nosotros les hemos dicho que si no tenemos asegurados nuestros derechos fundamentales en la Constitución Política de Chile es mejor no tener nada; y por suerte han respetado nuestra posición y hoy día podemos decir que el reconocimiento constitucional es una situación que cada vez se aleja más en Chile y que no hay posibilidad de resolver. Por tanto, el conflicto entre el Estado chileno y el pueblo mapuche se va a prolongar, pero asumiendo que el Estado chileno es el único responsable, porque no tiene una política definida en relación con los derechos mapuches.

Hoy día, el territorio mapuche se encuentra prácticamente todo en manos del capital internacional. Hay dos fuentes de inversión en el territorio mapuche: por un lado esta la empresa de energía que ya manejamos, el caso RALCO y otras; y por el otro lado, tenemos alrededor de 21 empresas forestales que han usurpado nuestras tierras

y que ahora están operando con plantaciones exóticas, como el pino radiante y el eucalipto, y ahí se va generando un problema, porque ya el conflicto mapuche no es con el capital nacional ni sólo con el Estado, sino que esto ha traspasado las fronteras nacionales; en gran parte las empresas forestales que operan en el territorio mapuche son de Europa, Estados Unidos, Canadá, y es ahí donde nosotros hemos comenzado todo un proceso de movilización, no sólo a nivel nacional, sino también a nivel internacional, para que las empresas forestales empiecen a retirarse del territorio mapuche. Hemos comenzado a identificar a los dueños de esta empresa para decirles que su capital está provocando daños a la biodiversidad, a los ecosistemas y a la cultura mapuche, y hemos tenido éxito.

Creo que el proceso no ha sido fácil, no quiero entrar en detalles en esta materia; ha habido muchas situaciones que han ocurrido, pero podemos decir que durante un periodo de diez años, en que el pueblo mapuche ha reivindicado tierras que ya están en manos del capital transnacional, hemos tenido logros significativos, porque la mayoría de las empresas ha tenido que ceder ante la presión. Porque si hay conflictos de interés entre las empresas forestales y el pueblo mapuche, y alguien tiene que irse, la única manera de resolver el conflicto es que alguien se retire, y obviamente que nosotros no nos vamos a retirar, porque nosotros somos de aquí.

Hoy día se puede decir que las empresas, no todas, pero la mayoría, han entendido y lentamente han comenzado a retirarse del territorio mapuche. Ésos son logros importantes, hemos llegado a acuerdos con empresas de manera bilateral sin la intervención del Estado. El Consejo de Todas las Tierras ha logrado entender que no todo lo que pueda ocurrir en el pueblo mapuche pasa por una decisión política del Estado chileno, sino que pasa por un acercamiento entre las partes: en este caso, las empresas forestales y las comunidades, la organización y el pueblo mapuche.

AUTONOMÍAS INDÍGENAS

*Álvaro García Linera**

La constitución de la República de Bolivia estuvo marcada por la continuidad de una gran parte de las estructuras coloniales de poder. La distribución de tierras, la estratificación social, el régimen de tributos, e incluso parte de la administración pública y el personal encargado de ejecutarla, no sufrió variaciones sustanciales dejando en pie el conjunto de enclavamientos, poderes, instituciones y personal jerárquico formado durante las distintas etapas del régimen colonial. Y con ello, quizá lo más duradero, el sistema de creencias, prejuicios y valores dominantes que habían ordenado los comportamientos colectivos con anterioridad al proceso independentista: la racialización de las diferencias sociales a través de la invención estatal del “indio” no sólo como categoría tributaria, sino ante todo como el “otro negativo” ordenador de los esquemas simbólicos con los que las personas daban sentido al mundo, incluidos los propios indios.

LA CONSTRUCCIÓN COLONIAL DEL CAPITAL ÉTNICO

La categoría indio fue inicialmente introducida por los representantes de la Corona española como categoría tributaria y fiscal. Esta clasificación, además de diluir parcialmente otras formas de identificación autóctonas, estableció una división del trabajo, una jerarquización de saberes y vías de acceso a oficios, dando lugar a una compleja estructura de enclavamiento social. Pero, paralelamente, para que esta tributación funcionara, la Colonia construyó la indianidad como un dis-

* Matemático boliviano. Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Sociales de la UMSA. Fundador del Ejército Guerrillero Tupak Katari en los años noventa.

curso y prejuicio naturalizador de las estructuras de dominación social, identificándolo con el que no está capacitado, con el que debe ser mandado, educado, adoctrinado, guiado, gobernado y aplacado. En cualquier caso, la estigmatización por la indianidad (que a su vez tiene escalones de medición simbólica) naturalizó prácticas de exclusión económica, legitimó monopolios políticos o culturales en la definición de las reglas de competencia social, contribuyendo, de esa manera, no sólo a expresar, racializándolas, unas determinadas condiciones socioeconómicas de exclusión y dominación, sino también ayudando a construir objetivamente esas condiciones socioeconómicas.

La República boliviana se fundó dejando en pie estas estructuras coloniales que consagraban prestigio, propiedad y poder en función del color de piel, el apellido, el idioma y el linaje. El libertador Simón Bolívar claramente escindió la “bolivianidad” asignada a todos los que habían nacido en la jurisdicción territorial de la nueva República, de los “ciudadanos”, que debían saber leer y escribir el idioma dominante (castellano) y carecer de vínculos de servidumbre, con lo que de inicio los indios carecían de ciudadanía.¹

Las distintas formas estatales que se produjeron hasta 1952 no modificaron sustancialmente este *apartheid* político. El Estado caudillista² (1825-1880) y el régimen de la llamada democracia “cencitaria”³ (1880-1952), tanto en su momento conservador como liberal, modificaron muchas veces la Constitución Política del Estado (1826, 1831, 1834, 1839, 1843, 1851, 1861, 1868, 1871, 1878, 1880, 1938, 1945, 1947), sin embargo, la exclusión político-cultural se mantuvo tanto en la normatividad del Estado como en la práctica cotidiana de las personas. De hecho, se puede decir que en todo este periodo la exclusión étnica se convertirá en el eje articulador de la cohesión estatal.

Los derechos de gobierno se presentaran durante más de cien años como una exhibición de la estirpe; no se hacen ciudadanos, sino que se nace ciudadano o indio. En todo caso, es un enigma de cuna y abolengo. La ciudadanía patrimonial del Estado oligárquico, más que una cultura de responsabilidad pública es un compromiso de lealtad a la perennidad de la casta; es por sobre todo la exhibición de los blasones familiares, de la pureza de sangre. Hasta qué punto es-

¹ Gruner, 2000.

² Irurozqui, 1994.

³ Mayorga, 1999.

ta limitada apetencia poblacional de la ciudadanía poscolonial era una lógica estructural de la organización del Estado, se puede apreciar comparando el número de habitantes censados en el país con el número de votantes alcanzados en las distintas elecciones. Así, desde 1880 hasta 1951, el número de personas votantes, “ciudadanas”, se mueve entre 2 y 3% del total de la población habitante en Bolivia.⁴

Los procesos de democratización y homogeneización cultural iniciados a raíz de la revolución de 1952, transformaron en parte el régimen de exclusión étnica y cultural del Estado oligárquico. El voto universal amplió el derecho de ciudadanía política a millones de indígenas anteriormente marginados de cualquier consulta en la toma de decisiones estatales. Igualmente, la educación fiscal y gratuita que comenzó a expandirse por las áreas rurales permitió que indígenas que constituían la abrumadora mayoría de los “analfabetos” marginados de un conjunto de saberes estatales, ahora pudieran estar más cerca de ellos y se abrieran ciertas posibilidades de ascenso social vía la acumulación de capitales culturales escolares. Todas estas medidas, junto con la creación de un mercado interno, la individualización de la propiedad agraria y la estatización de los principales centros productores de excedente económico, se inscribían claramente en un programa de *nation-building* cuyo protagonista era el Estado.

Sin embargo, la adquisición de conocimientos culturales legítimos por parte de los grupos indígenas quedó constreñida a la adquisición obligatoria de un idioma ajeno —el castellano— y de unas pautas culturales producidas y monopolizadas por las colectividades mestizo-urbanas, con lo que nuevamente los mecanismos de exclusión étnica se activaban, sólo que ahora de manera renovada y eufemistizada. De esta manera, entre 1952 y 1976, poco menos de dos terceras partes de la población boliviana que tenía como lengua materna un idioma indígena⁵ sólo pudo ejercer sus derechos de ciudadanía por medio de un idioma extranjero, ya que la educación oficial, el sistema universitario, el vínculo con la administración pública, los servicios, etc., sólo podían realizarse por medio del castellano y no empleando el idioma quechua o aymara.

Con la revolución de 1952, el castellano devino en el único idioma oficial del Estado, devaluando así los idiomas indígenas que no te-

⁴ Porcentajes elaborados con base en los datos proporcionados por Irurozqui, 1998.

⁵ Albó, 1999.

nían por parte del Estado ningún reconocimiento oficial que permitiera su aceptación como idioma legítimo de atención pública, ascenso social o acceso a funciones burocrático-administrativas.

Igualmente, la admisión del voto universal para los indios impuso un único molde organizacional de derechos políticos, el liberal, en medio de una sociedad portadora de otros sistemas tradicionales de organización política y de selección de autoridades, que ahora quedaban borradas como mecanismos eficientes en el ejercicio de prerrogativas políticas.

Este aplanamiento lingüístico y organizativo al que fueron sometidos los pueblos indígenas portadores de otros saberes culturales y otros sistemas de formación de la autoridad, rápidamente dio lugar a la construcción de un espacio de competencias y acumulaciones lingüísticas y organizativas reguladas por el Estado, en que los indígenas, convertidos ahora en “hermanos campesinos”, quedaban nuevamente ubicados en los puestos más bajos en la lucha por la conquista de saberes políticos y educativos legítimos.

Retomando la propuesta de Oommen, referida a que las etnicidades son procesos por los que ciertas colectividades son definidas como extranjeras en sus propios territorios y son despojadas del control de la vida política y económica de ese mismo territorio,⁶ la Colonia y la República pueden ser entendidas como continuos procesos de etnización de los pueblos indígenas.

La etnificación de los indígenas, al disociar la comunidad cultural de la soberanía territorial, crea la base estructural de los procesos de exclusión, discriminación y explotación social que caracterizan a los regímenes de ocupación. En ese sentido, las designaciones étnicas pueden ser también leídas como artefactos culturales y políticos de los complejos sistemas de enclasmiento social,⁷ que mediante el trabajo del poder simbólico de determinadas fracciones de clase permite, en unos casos, naturalizar las diferencias de clase y, en otros, consagrar diferencias culturales como pautas de diferenciación social fundamentales. En este último caso, el discurso de la etnicidad toma la forma de discurso político mediante el cual las diferencias objetivas de clase son reducidas a diferencias culturales con el objeto de agrupar en torno a una posición objetiva de clase (por ejemplo, cierta fracción dominada de intelectuales o fracciones de comercian-

⁶ Oommen, 1997.

⁷ Balibar, 1991.

tes urbanos), y alrededor de proyectos particulares, a sectores sociales que, poseyendo distintas condiciones de clase, comparten con mayor o menor intensidad una misma matriz cultural y simbólica. Se trata de una auténtica eufemistización de la condición de clase cuyo peligro radica en que al echar un manto sobre ella, busca sólo potenciar el valor cultural de un cierto tipo de prácticas en el mercado de bienes culturales que permitan a esa fracción, que basa su ascenso en la posesión de un cierto tipo de capital cultural, una mayor capacidad de negociación en la definición del capital cultural y político legítimo, pero dejando en pie la distribución de las otras condiciones objetivas de clase que orillan nuevamente a las clases subalternas a su consuetudinaria subalternidad de clase.

Con todo, queda por averiguar sobre las condiciones de posibilidad de que pautas somáticas, como el color de piel, de pelo, el apellido, tengan un valor tan grande para la clasificación y naturalización de las diferencias sociales de clase.

Es insuficiente afirmar que se trata simplemente de construcciones culturales mediante las cuales las diferencias de clase se representan como diferencias naturales. El hecho de que las clasificaciones somáticas tengan un papel de bien perceptible, apetecible o rechazable, nos lleva a considerar que no son sólo “expresión”, reflejo o simples “efectos de engaño” discursivo. Las diferenciaciones étnicas en general, y las clasificaciones raciales en particular, en determinadas circunstancias, como por ejemplo las coloniales y poscoloniales, como la boliviana, pueden ser vistas como un tipo de capital específico,⁸ de un bien social específico, el capital étnico, que junto con los otros capitales económicos, culturales, sociales y simbólicos ayuda a conformar los principios de diferenciación de clase.

El capital étnico hablaría entonces de dos dimensiones complementarias: por una parte, de prácticas culturales distintivas con rango de universalidad, que eufemizarían y borrarían las huellas de las condiciones objetivas de su producción y control (lengua legítima, gustos y saberes letrados legítimos, etc.); y por otra, de diferencias sociales objetivas que han adquirido el rango de diferencias somatizadas y que luego han borrado el origen de las luchas objetivas de la instauración de esas diferencias. El color de piel, el apellido notable con el que los colonizadores inicialmente explicitan simbólicamente su posición objetiva de conquistadores triunfantes con derecho a las ri-

⁸ Bourdieu, 1998.

quezas, tierras e indios, convierten esta diferencia simbólica somatizada en una riqueza corporal cuya exhibición consagra simbólicamente su posición objetiva de fuerza y dominio. Se trata de un producto cultural de significación valiosa de los rasgos raciales y la estirpe, pero cuya virtud consiste en convertir las diferencias de hecho conquistadas en la victoria política, militar, organizativa y técnica sobre los colonizados, en diferencias de sangre que ejercen un efecto de naturalización de la relación de fuerzas objetivas. En términos más horizontales, esta manera de construcción de bien étnico, pero sin sus efectos de dominación, podría ser también la estructura simbólica mediante la que los sólidos, y hasta cierto punto cerrados, lazos de parentesco de las comunidades (que articulan circulación de fuerza de trabajo y posesión de la tierra) expresan su valor social, su lugar privilegiado en el mundo, frente a otros grupos comunales circundantes.

LA ESQUIZOFRENIA ESTATAL: ESTADO MONOÉTNICO EN SOCIEDAD MULTICULTURAL

En Bolivia, es por demás evidente que pese a los profundos procesos de mestizaje cultural, aún no se ha podido construir la realidad de una comunidad nacional. En el país existen por lo menos treinta idiomas y/o dialectos⁹ regionales, existen dos idiomas que son la lengua materna de 37% de la población (el aymara y el quechua), en tanto que cerca de 54% se identifica con algún pueblo originario.¹⁰ Y, en la medida en que cada idioma es toda una concepción del mundo, esta diversidad lingüística es también una diversidad cultural y simbólica. Si a ello sumamos que existen identidades culturales y nacionales más antiguas que la República, y que incluso hoy reclaman la soberanía política sobre territorios usurpados (el caso de la identidad aymara), es por demás claro que Bolivia es en rigor una coexistencia de varias nacionalidades y culturas regionales sobrepuestas o moderadamente articuladas. Sin embargo y pese a ello, el Estado es monolingüe y monocultural en términos de la identidad cultural boliviana castellano-hablante. Esto supone que sólo a través del

⁹ Albó, 1999.

¹⁰ INE, 2002.

idioma español la gente obtiene prerrogativas y posibilidades de ascenso en las diferentes estructuras de poder tanto económico, político, judicial, militar como cultural del país.

Ahora, esta diversidad cultural, a la vez, tiene distintas densidades históricas y políticas. De entre las más de treinta comunidades culturales, dos de ellas son las que presentan mayor densidad demográfica: la quechua y la aymara. La primera, resultante de las migraciones indígenas y de políticas de colonización española que impusieron el idioma quechua en los antiguos *ayllus* aymaras, en sentido estricto constituye únicamente una comunidad lingüística y no tanto una identidad étnica con niveles de politización cohesionantes. Por lo general, esta comunidad lingüística, a pesar de tener un número cercano a dos millones de componentes,¹¹ presenta altos grados de porosidad, que les lleva en algunos casos a fusionarse rápidamente con otras estructuras culturales, especialmente urbano-mestizas, a agruparse en torno a identidades clasistas de tipo campesino o gremial y, en otros casos, a condensarse en micro identidades étnicas en torno a *ayllus* o federaciones de *ayllus* (los *ayllus* ubicados en Potosí y Sucre). En cambio, la otra gran comunidad lingüística, la aymara, que abarca a un poco más de millón y medio de personas, presenta todos los componentes de una unidad étnica altamente cohesionada y politizada. A diferencia del resto de las identidades indígenas, la aymara ha creado desde décadas atrás elites culturales capaces de dar pie a estructuras discursivas con la fuerza de reinventar una historia autónoma que ancla en el pasado la búsqueda de un porvenir autónomo, un sistema de movilización sindical de masas en torno a estas creencias políticas y, recientemente, un liderazgo con capacidad de dar cuerpo político visible a la etnicidad. En términos históricos, la identidad aymara no sólo es la más antigua en el territorio boliviano, sino que por sobre todo es la que más sistemáticamente ha creado una arquitectura de creencias, de discursos políticos centrados en el autogobierno, de proyectos y de fuerzas de movilización en torno a esas demandas.¹² A diferencia del resto de las identidades culturales indígenas, es la que cuenta con una amplia elite intelectual constructora de un discurso étnico que por medio de la red sindical ha sido

¹¹ Según los últimos datos del Censo de Población y Vivienda, existe un millón y medio de personas mayores de cuatro años que tienen como idioma materno el quechua y un poco más de un millón el aymara. Véase, INE, 2002.

¹² Hurtado, 1989; García Linera, 2003.

apropiado por amplios sectores poblacionales, constituyéndose en la única identidad de tipo nacionalitaria indígena en la actualidad.

Por último, tenemos la identidad cultural boliviana dominante, resultante de los 178 años de vida republicana, y que si bien inicialmente ha surgido como artificio político desde el Estado, hoy tiene un conjunto de hitos históricos culturales y populares que la hacen consistente y predominantemente urbana.

Todo esto no debe hacernos olvidar que como toda identidad étnica, en Bolivia estamos ante identidades flexibles y, en casos extremos, contingentes a las cualidades del contexto, que avanzan o retroceden sus fronteras según los ciclos históricos de expansión económica y apertura de los espacios de poder gubernamental.

Esta pluralidad de comunidades lingüísticas y de identidades étnicas es portadora de diferentes configuraciones simbólicas, de visiones del mundo, de formas organizativas, de saberes y prácticas culturales y de apegos territoriales. Sin embargo, la mayoría de estas referencias cognitivas y prácticas nunca ha sido integrada a la conformación del mundo simbólico y organizativo estatal legítimo, debido a que las estructuras de poder social se hallan bajo monopolio predominante de la identidad étnica boliviana; por esto se puede decir que el Estado republicano es un Estado de tipo monoétnico o monocultural y, en tal sentido, excluyente y racista.

AUTONOMÍAS INDÍGENAS: ESTADO MULTINACIONAL Y MULTICIVILIZATORIO

Ahora bien, ¿cómo modificar este desencuentro entre vida estatal y composición socioeconómica del país? La opción que aquí proponemos es que dejemos de simular modernidad política y homogeneidad cultural en una sociedad predominantemente premoderna, multicivilizatoria y pluricultural. Esto significa romper la esquizofrenia de unas elites que durante siglos han soñado con ser modernos y blancos, se copian instituciones y leyes modernas para aplicarlas en una sociedad en la que los indígenas son mayoría y la modernidad mercantil y organizativa es inexistente para más de la mitad de la población y lo seguirá siendo en las siguientes décadas.

Ante el reconocimiento de identidades étnicas, culturales y lingüísticas en la mayor parte de su territorio y abarcando la mayor parte

de su población, hay varias opciones a emprender. La primera es negar o simular un reconocimiento de esta diversidad pero trazar políticas de extinción, ya sea vía la exclusión coercitiva de esas identidades o por medio de su devaluación simbólica que empujen a estrategias de autonegación étnica. En términos estrictos, ésta es la política estatal aplicada durante los últimos cien años, con algunas variantes “blandas” en la última década, pero cuyo resultado es una constante reconstitución de las identidades excluidas y el surgimiento de proyectos indianistas secesionistas respecto del Estado boliviano.

Otra opción es el potenciamiento de proyectos de autonomía nacional indígena que pudieran dar lugar a la formación de nuevos Estados de composición mayoritaria indígena que, en el caso por ejemplo de los aymaras-hablantes, que son la comunidad cultural que mayor trabajo de politización étnica ha emprendido en las últimas décadas, dé lugar a un cuerpo político nacionalitario, además de presentar una potencial densidad demográfica como para volver viable estas propuestas de autodeterminación política. Este tipo de programas políticos ha comenzado a revitalizarse en los últimos años, especialmente en la zona aymara, y marca una pauta de diferenciación radical con el resto de los movimientos indígenas del continente. Una tercera opción, carente de traumatismos culturales, sería la de diseñar una nueva estructura estatal capaz de integrar en todo el armazón institucional, en la distribución de poderes y en la normatividad, estas dos grandes dimensiones de la cualidad social boliviana: la diversidad étnico-cultural y la pluralidad civilizatoria de los regímenes simbólicos y técnico-procesuales de la organización del mundo colectivo. En términos de un régimen de derechos ciudadanos y de prácticas democráticas, esto significaría la constitución de un Estado multinacional y multicivilizatorio.

LA DIMENSIÓN MULTINACIONAL O MULTICULTURAL DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

Está claro que uno de los ejes de construcción estatal capaz de reconciliar el Estado con la sociedad, de poner fin a la exclusión cultural, radica en una profunda reforma estatal que habilite en términos normativos globales el reconocimiento de la multiculturalidad social y, por tanto, la necesidad de la construcción de un armazón político-institucional estatal de tipo multinacional.

En términos generales, el reconocimiento político de identidades culturales o nacionales diferenciadas al interior de un Estado puede asumir una escala de grados en cuanto a densidad y altura. En el caso de la altura, los derechos políticos pueden simplemente quedarse en el ámbito local, comunal, o abarcar dimensiones meso o regionales y, por último, alcanzar a la propia estructura macro o superior de la gestión estatal (Ejecutivo, Parlamento, Corte Superior). Hasta dónde se alcance el reconocimiento de derechos de las nacionalidades, dependerá de la fuerza de su cohesión política interna, de la apertura del Estado y las expectativas democratizadoras del resto de las colectividades sociales existentes dentro del mismo.

En cuanto a la densidad de derechos, éstos pueden ir desde el reconocimiento de derechos de propiedad sobre tierra y recursos naturales, hasta derechos territoriales y soberanías políticas pactadas sobre determinados recursos. Igualmente pueden abarcar el reconocimiento contingente de la presencia de miembros de las culturas excluidas en algún nivel del aparato de Estado, hasta la construcción de una “cultura societaria” entendida como una cultura territorialmente concentrada, basada en un idioma compartido que es usado en las instituciones políticas y sociales, tanto en la vida pública como privada (gobierno, escuelas, derecho, economía, empleos públicos, medios de comunicación).¹³

En términos generales, la ciudadanía es la integración de una persona como miembro competente de una comunidad política a través de un conjunto de prácticas jurídicas, económicas y políticas definidas como derechos.¹⁴ Esto supone la existencia de un conjunto de fines y valores comunes capaces de constituir de manera duradera una comunidad política, que por lo general son fruto de procesos de homogeneización económica en torno a economías sólidas de tipo industrial y de mercado, además de dilatados procedimientos de integración cultural. En sociedades multiétnicas o multinacionales, la comunidad política sólo se puede construir mediante mecanismos que, sin eliminar la particularidad cultural [de éstas], tengan las mismas oportunidades y derechos para constituir parte de la institucionalidad política. Algunos autores han propuesto para ello permitir el ejercicio de una ciudadanía diferenciada¹⁵ que da lugar al ejercicio de

¹³ Kymlicka, 2003.

¹⁴ Sobre el tema de ciudadanía, Marshall y Bottomore, 1998.

¹⁵ Young, 1990.

derechos políticos plenos en tanto se pertenece a una determinada comunidad étnico-cultural o nacional al interior del propio Estado. De esta manera, las identidades étnico-nacionales excluidas contarían con medios institucionales que garantizarían su representación, en tanto identidades culturales, en las instituciones políticas, incluida su capacidad de veto colectivo frente a cualquier decisión que se vaya a tomar y que afecte a la comunidad étnica.

La comunidad política, como lugar de ciudadanía, sería entonces un proceso de construcción colectiva en la que las diversas identidades étnicas excluidas estarían reconocidas en sus prerrogativas y poderes en tanto colectividades. Esta ciudadanía diferenciada puede asumir varias formas, como son el Estado autonómico o el Estado multinacional.

En el caso boliviano, la existencia de dos grandes comunidades lingüísticas (aymara y quechua), una de ellas con elevados grados de politización nacionalitaria (la aymara), además de la existencia de varias decenas de comunidades lingüísticas y culturales menores, habla de la existencia de una multiplicidad de comunidades culturales portadoras de fines y valores diferenciados de la identidad nacional dominante y mayoritaria (la boliviana). Esta complejidad multicultural del país, sin embargo, no es recogida por las estructuras administrativas del Estado, que se mantienen monoculturales, monolingüísticas y monoétnicas, limitando radicalmente el ejercicio de la ciudadanía y de los derechos democráticos.

Un modo de iniciar la resolución de este desencuentro entre pluralidad cultural de la sociedad y monopolización étnica del Estado, que reproduce discriminación y dominación colonial, reside precisamente en emprender procesos de reconocimiento asimétrico y diferenciado de identidades nacionales y étnicas, a escala macro y regional. Claro, en el caso de Bolivia, no toda comunidad cultural distinta a la boliviana es nacional; existen identidades culturales menores y menos politizadas, especialmente en el Oriente del país, cuyo reconocimiento político estatal pasa por procedimientos organizativos distintos a aquellas comunidades culturales nacionales, como la aymara, que requieren una modificación sustancial de la estructura organizativa general del Estado.

De lo que se trata, entonces, es garantizar, mediante una concepción relacional del poder, la convivencia mediante la articulación de la pluralidad en una unidad política común de una sociedad diferencial, esto es, que tiene comunidades nacionales y otras que no lo

son. El primer paso para ello es la constitución de autonomías regionales por comunidad lingüística con distintos grados de autogobierno político, dependiendo de la densidad política y extensión de las identidades culturales demandantes.

Sólo mediante diferentes formas de autogobierno, las distintas culturas pueden hallar un espacio de reconocimiento, validación y desarrollo, ya que el autogobierno permite estructurar un sistema de instituciones políticas capaces de premiar, sancionar positivamente las prácticas culturales de la colectividad (el idioma, la vestimenta, los hábitos, etc.) y crear un campo de competencias administrativas, económicas y culturales basadas en una homogeneidad lingüística.

En regiones indígenas campesinas del altiplano, los valles y el trópico existen estas estructuras de ciertas formas de autogobierno local a nivel de comunidades y sindicatos agrarios, o de varias comunidades,¹⁶ desde mucho antes de que existiera la República de Bolivia. Pero, lo que no existe es una estructura de autogobierno a nivel superior entre varias comunidades o entre todas las cientos o miles de comunidades y barrios urbanos que son partícipes de una gran comunidad lingüística y cultural, de tal forma que cuando los miembros de estas comunidades culturales se vinculan con los distintos aparatos gubernamentales de gestión económica, educativa, administrativa, policial o militar, lo tienen que hacer mediante el abandono de sus saberes culturales (lingüísticos, orales, etc.), y el uso obligado del idioma, los saberes y los hábitos, ambiguamente aprendidos, de la identidad cultural dominante que regula la gestión estatal.

Ahora bien, en cuanto a las características del autogobierno de las comunidades culturales y/o lingüísticas, éstas pueden variar según la extensión territorial de la identidad cultural, la densidad demográfica y los grados de politización étnica y nacionalitaria que han atravesado las distintas colectividades. No obstante, al menos esta autonomía debería suponer: *a)* El derecho de los pueblos indígenas, y no solamente de las comunidades, a la libre determinación y, por tanto, a la autonomía política como parte del Estado boliviano.¹⁷ *b)* Elección de autoridades ejecutivas y formación de estructuras de deliberación regional por las comunidades culturales resultantes de la

¹⁶ Carter y Mamani, 1982; Rivera, 1993.

¹⁷ Sobre el amplio debate en torno a la ambigüedad de la declaración de la OIT y del Grupo de Trabajo de la ONU en torno al reconocimiento del derecho de los "pueblos" a la autodeterminación, véase Clavero, 1994.

federación de pueblos y etnias indígenas. A su vez, la región autónoma gozará de su propio régimen normativo constitucional considerado como norma básica de la región autónoma, aunque de rango inmediatamente inferior a la constitución de la comunidad política del Estado boliviano. *c)* Delimitación territorial de la autonomía con competencias administrativas negociadas con el Estado en el ámbito educativo, judicial, titulación agraria, manejo y protección de recursos naturales (agua, bosques, flora, fauna, recursos minerales e hidrocarbúricos). Esto supone una redefinición del sentido de la territorialidad, con el fin de articular la soberanía estatal con los derechos de propiedad y soberanía indígenas preexistentes al Estado republicano. *d)* Pero para que estas formas de autogobierno indígenas en el ámbito local, regional o nacional completen la desmonopolización étnica de la estructura macro o general del Estado boliviano, con el fin de consolidar el reconocimiento a escala superior de las comunidades culturales y regiones lingüísticas indígenas, se requiere simultáneamente a estos procesos de construcción autonómicos una redistribución de competencias entre el Estado y el gobierno autonómico, así como una presencia real y proporcional de las comunidades culturales indígenas en la composición del sistema de instituciones y poderes que regulan la comunidad política superior del Estado boliviano.

De lo que se trata en el fondo es de conformar culturalmente un tipo de gobierno consociacional (consociación con consenso),¹⁸ o de tipo federativo plurinacional devolutivo,¹⁹ capaz de articular una representación equilibrada de todas las culturas y comunidades lingüísticas en el diseño institucional tanto en el núcleo del Estado como en los espacios de gobierno local y regional.

LA DIMENSIÓN MULTICIVILIZATORIA DE LA COMUNIDAD POLÍTICA

El problema a resolver en el país no es solamente el de la multiculturalidad o multinacionalidad de sus integrantes, sino también el de la diversidad de sistemas, culturas y técnicas políticas mediante los cuales las personas asumen el ejercicio y ampliación de sus prerrogativas públicas. La ciudadanía es un estado de autoconciencia y auto-organización política de la sociedad que es reconocida como legítima

¹⁸ Lijphart, 2000.

¹⁹ Caminal, 2002.

por las normas de los derechos estatales. El problema surge cuando el Estado prescribe un conjunto de normas, de rutas exclusivas, mediante las cuales los ciudadanos pueden expresar y practicar esta producción de mandatos políticos de eficacia pública, anulando, desconociendo o reprimiendo otras rutas, otras formas institucionales, otras prácticas, culturas políticas o sistemas de autoridad.

No existe una sólo forma de ejercer derechos políticos ni de intervenir en la gestión del bien común. La democracia liberal, mediante el voto individual, la competencia electoral, la formación de colectividades políticas electivas y el mercado político, es un modo de constitución democrática de ciudadanía correspondiente a sociedades que han pasado por procesos de individuación modernos, que han erosionado las fidelidades normativas y de los regímenes de agregación de tipo tradicional (parentesco, paisanaje, etc.). Esto, por lo general, sucede en países que se han integrado de manera mayoritaria y dominante a procesos económicos industriales sustitutivos de economías campesinas, artesanales, comunitarias, que sostienen materialmente la existencia de modos normativos de constitución de la agregación social. En Bolivia, la economía presenta una heterogeneidad tal que apenas 20% puede ser calificada de mercantil-industrial moderna, en tanto que el resto está ocupada por sistemas técnico-procesuales tradicionales, semimercantiles, anclados en una fuerte presencia de los dos sistemas gremiales y comunitarios en la organización de los procesos productivos. De allí que las formas de filiación corporativa, gremial, comunitaria, se presenten como sistemas de constitución de sujetos colectivos mayoritariamente practicados en ciudades y zonas agrarias como modos de filiación social, de resolución de conflictos, de mediación y autopresentación política.

Ahora, es cierto que estas técnicas de democracia deliberativa, de democracia étnica y ciudadanía corporativa tradicional, regidas por otros parámetros morales y políticos distintos a los liberales y efectivizadas a través de instituciones no partidarias de tipo asociativo y assembleístico, tienen una existencia preponderantemente local y regional. Sin embargo, distintos momentos de la historia muestran que estos sistemas pueden articularse en red en sistemas macro de democracia abarcante a miles de comunidades, a numerosos gremios, asumiendo la forma de ejercicio democrático en gran escala (federaciones sindicales provinciales, federaciones o confederaciones de *ayllus*, bloqueos de caminos, participación electoral, etc.). Con un poco de esfuerzo, como el que da el Estado a los partidos para no

desaparecer, estas practicas democráticas no liberales fácilmente podrían tener una existencia regular y a escala macroestatal.

Considerar que la democracia representativa de corte liberal es la única manera de despliegue de ejercicio de responsabilidad política es suponer erróneamente que Bolivia es un país económicamente moderno en su aparato técnico-organizativo y que la individuación es mayoritaria, pues éstos son requisitos previos a la implementación de modelos de democracia representativa.

En Bolivia, las identidades colectivas normativas por barrio, *ayllu*, comunidad, gremio laboral, preceden mayoritariamente a cualquier manifestación de individualidad y son utilizadas cotidianamente para ejercer control social, para plantear demandas, para elegir representantes, para introducir querellas igualitarias, para formar una moral cívica de responsabilidad ciudadana. No obstante, estas instituciones de corte democrático,²⁰ que tienen sus propias técnicas de deliberación, de rendición de cuentas, de elección de autoridades, de introducción de querellas, de formación de opinión pública, de disensos y consensos, de igualación política entre sus miembros, esto es, de ejercer derechos democráticos en su definición sustancial, no son tomadas en consideración por el Estado actual que, por el contrario, hace sistemáticos esfuerzos por disciplinar de manera autoritaria a los moldes demoliberales el conjunto de estas otras expresiones de democratización social.

La posibilidad de una real igualación política de la sociedad pasa entonces por una supresión de la estructura mono-organizativa del actual Estado boliviano, que simplemente ha reconocido e instituido como únicas instituciones legítimas de ejercicio político de derechos (ciudadanía y democracia liberal) a las provenientes de la civilización dominante (mercantil-industrial) y minoritaria. Una igualación política sustancial entre culturas e identidades requiere una igualación de modos de producir política en todos los niveles de la gestión gubernamental (general, regional y local), esto es, igualación de prácticas políticas, de instituciones políticas y sistemas de autoridad política diferentes, pertenecientes a las distintas comunidades culturales y regímenes civilizatorios que coexisten en el territorio boliviano.

En la medida en que estas distintas formas de producción técnica y organizativa de la política pertenecen a regímenes civilizatorios

²⁰ Para una discusión del hecho democrático más allá de la mirada procedimental y minimalista liberal, véase Ranciere, 1996 y Tapia, 2002.

distintos, sus ritmos y tiempos históricos son heterogéneos, por lo que es necesario pensar en una sincronidad puntual, por periodos cortos, a fin de que “se incluya en la deliberación y acción global su presencia, fuerza, opinión y decisión”.²¹ El reconocimiento constitucional de sistemas políticos y sistemas de conformación de autoridad practicados por las comunidades campesinas, *ayllus*, barrios y gremios (federaciones, confederaciones, asociaciones) como sistemas legítimos de elección y toma de decisiones en ámbitos puntuales del sistema de gobierno a escala general, regional y local.

Un Estado multicivilizatorio significaría precisamente el reconocimiento de múltiples mecanismos, de múltiples técnicas y sentidos de entender, practicar y regular las pulsiones democráticas de la sociedad, en correspondencia a las múltiples formas de ejercer ciudadanía a partir de la pluralidad de las matrices civilizatorias de la sociedad.²²

Si Bolivia es una sobreposición de varias culturas y varias civilizaciones, el Estado—como síntesis—, debiera ser una institucionalidad capaz de articular, de componer una ingeniería política formada por una presencia proporcional de las culturas e identidades lingüísticas, además de unas instituciones modernas y tradicionales, deliberativas, representativas y asambleísticas en la toma de decisiones a escala general, “nacional”.

Esto significa que en el ámbito de los poderes Legislativos, Judiciales y Ejecutivos, aparte de distribuir proporcionalmente su administración unitaria general y territorial en función de la procedencia étnica y lingüística, las formas de gestión, representación y de intervención social deberían incorporar múltiples mecanismos políticos compuestos, como la democracia representativa, vía partidos, la democracia deliberativa, vía asambleas, la democracia comunal, vía acción normativa de comunidades y *ayllus*, etc. De lo que se trata, entonces, es de componer a escala macro, general, instituciones modernas con tradicionales, representación multicultural con representación general en correspondencia a la realidad multicultural y multicivilizatoria de la sociedad boliviana. En otras palabras, se trata de buscar una modernidad política a partir de lo que en realidad somos, y no simulando lo que nunca seremos ni podremos ser. Además, esto permitiría estructurar de manera realista un tipo de institu-

²¹ *Ibid.*

²² Para un mayor desarrollo de este punto de la multicivilizatoriedad de la realidad boliviana, véase García Linera (en prensa).

cionalidad que, atravesando al Estado, vaya más allá o más acá de éste, en la medida en que la organización política también esté anclada, en un nivel macro, superior, en formas de organización política indígenas que, en sentido estricto, sean no-estatales.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier, “Etnias y pueblos originarios”, en *Bolivia en el siglo XX*, La Paz, Harvard Club Bolivia, 1999.
- Balibar, Etienne, “Racismo y nacionalismo”, en Balibar-Wallerstein, *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala, 1991.
- Bourdieu, Pierre, *La distinción*, Madrid, Taurus, 1998.
- Caminal, Miguel, *El federalismo pluralista. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Carter, William y Mauricio Mamani, *Irpa chico; individuo y comunidad en la cultura aymara*, La Paz, Juventud, 1982.
- Clavero, Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, México, Siglo XXI, 1994.
- Estado multinacional y multicivilizatorio, La Paz, Comuna (en prensa).
- García Linera, Álvaro, “La formación de la identidad nacional en el movimiento indígena-campesino aymara”, en *Fe y pueblo*, La Paz, 2003.
- Gruner, W., “Un mito enterrado: la fundación de la República de Bolivia y la liberación de los indígenas”, en *Historias*, Revista de la Coordinadora de Historia, número cuarto, La Paz, 2000.
- Hurtado, Javier, *El katarismo*, La Paz, Hisbol, 1986.
- INE, *Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*, La Paz, 2002.
- Irurozqui, M., *La armonía de las desigualdades. Elites y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*, Cusco, CSIC/CERA “Bartolomé de las Casas”, 1994.
- Kymlicka, Will, *La política vernácula*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Lijphart, A., *Modelos de democracia. Formas de gobierno y resultados en treinta y seis países*, Barcelona, Ariel, 2000.
- Marshall, T.H. y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Mayorga, René A., “La democracia o el desafío de la modernidad política”, en *Bolivia en el siglo XX*, La Paz, Harvard Club Bolivia, 1999.

- Oommen, T. K., *Citizenship, Nationality and Ethnicity*, Cambridge, Polity Press-Blackwell, 1997.
- Ranciere, J., *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Rivera, Silvia, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, La Paz, Aruwiyiri, 1993.
- Tapia, Luis, *La velocidad del pluralismo*, La Paz, Muela del Diablo, 2002.
- Young, M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, U. Princeton Press, 1990.

SISTEMA COMUNAL: UNA PROPUESTA ALTERNATIVA AL SISTEMA LIBERAL

*Félix Patzi Paco**

DÉJALOS. SUPERAR EL ETNOCENTRISMO INDÍGENA Y EL LOCALISMO AGRARIO

Hasta el momento, los estudios antropológicos y también las tendencias políticas del indigenismo y del indianismo boliviano se han concentrado en el análisis del entorno de las sociedades indígenas, o sea en los aspectos simbólicos o culturales. De ahí que existen muchos estudios sobre la cultura quechua y aymara, y pocos respecto a los pueblos de tierras bajas. Hay estudios sobre la religión, es decir, sobre lo que se llama la cosmovisión andina. Para la mayoría de los antropólogos, por ejemplo, las sociedades andinas se reproducen mediante la reciprocidad y la redistribución. Tal como dice Albó,

[...] cada comunario recibe de la comunidad, él a su vez debe también corresponderla cumpliendo todas las exigencias, incluidos los cargos de autoridad cuando *le toque*. Incluso los poderes de los seres sobrenaturales se conciben con frecuencia dentro de esa lógica: cada año a alguno de los cerros o achachilas tutelares *le toca* ser el principal protector de la comunidad, pasándose así el turno de uno a otro (Albó, 1990: 141-142).

Estas afirmaciones hacen parecer que los cargos públicos se rigen por la acumulación de prestigio o sólo como una obligación consensuada entre todos los comunarios, y no como que ello se debe a la obligación de hacer cargos políticos y religiosos para poder acceder a los recursos materiales, que es el elemento central en la reproduc-

* Sociólogo aymara con pasaporte boliviano, maestro en Desarrollo Rural por el Centro de Investigación y Desarrollo Social (CIDES) de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), docente e investigador.

ción de las familias; de ahí que para nosotros, el prestigio sólo es consecuencia o efecto de esta relación de obligatoriedad.

Otro de los espacios de la reciprocidad analizado por estos autores son los trabajos comunales, como la *mink'a* y el *ayni*. En este sentido, no analizan la propiedad comunal como un elemento central de la organización comunitaria que podría erigirse como alternativa a la organización privada de recursos naturales. Por eso es que, últimamente, desde una posición más política, se incorporó el tema de tierra y territorio, considerándolo sólo como una posibilidad de conquista en los marcos de la legislación del Estado. Estas propuestas ven al territorio solamente desde el punto de vista jurídico; es decir, lo ven como algo desligado de la maquinaria social. Se puede decir que el territorio, como una delimitación jurídico-espacial de una porción del planeta, es un concepto arquitectónico que se remite solamente a establecer la extensión “continua”. En este sentido, es visto como algo inerte, sin sentido social; en realidad, el territorio no existe o no tiene sentido sin la máquina social, y hablar de la máquina social ligada al territorio implica hablar del tipo de gestión de recursos que existen sobre ella y de la forma de la organización del poder.

Gestión y territorio son una unidad que obedece a la forma de estructuración de la máquina social, donde se juegan diferentes intereses entre los diferentes agentes sociales.

Con esto se afirma que el concepto de territorio, como un espacio físico expresado o formalizado en términos jurídicos, no se presenta como existente en sí mismo, sino que está comprimido en un tipo de estructuración social que ha ido cambiando conforme a los ciclos históricos. En la era capitalista, por ejemplo, la construcción de Estados nacionales y la conquista y consolidación de los territorios nacionales, expresan su sentido o su esencia en la gestión de recursos en forma de propiedad privada y producción mercantil.

Este concepto nos lleva a cuestionar las definiciones de la noción de territorio planteadas por el Estado, ya que para éste los criterios de delimitación de los territorios indígenas son:

- La cultura común.
- El idioma.
- El espacio territorial.

Estas definiciones sólo toman en cuenta lo que denominamos el entorno del sistema indígena, no el sistema mismo, ya que el sistema

indígena se erige como un modelo antagónico a la lógica capitalista (como veremos más adelante). Por eso es que los recursos estratégicos (madera, minerales, petróleo, etc.) existentes sobre el territorio indígena reconocido, siguen bajo el dominio de la propiedad del Estado y son explotados de acuerdo al modelo de gestión privada y a la producción mercantil, que es la base de su reproducción como sistema.

Además, estos criterios de conceptualización de territorio no son aplicables para las poblaciones indígenas mayoritarias con territorios discontinuos (aymara y quechua), es decir, territorios con el modelo de control vertical de pisos ecológicos estudiados por Murra. Esto implica que, en términos de extensión, el territorio indígena sobrepasa inclusive la dimensión territorial de Bolivia (abarca desde Colombia, Ecuador y Perú hasta Chile y Argentina). De ahí resulta que los que plantean actualmente el “reconocimiento” de territorios indígenas sólo están admitiendo la consolidación de los territorios fragmentados durante la Colonia y la época republicana. En este sentido, la reconstitución del *Tawantinsuyo* planteada por los aymaras y quechuas, si bien tiene la posibilidad de generar identidad en torno a ello, es imposible que pueda convertirse en una realidad.

Resulta entonces que la interpretación que ha dado el Estado en Bolivia a la noción de territorios indígenas hace referencia a dichas fragmentaciones, que adquieren el nombre Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y Municipios Indígenas. El nuevo comunismo del Estado, por tanto, no soluciona el problema de soberanía y del tipo de gestión económica y política.

La gestión comunitaria de recursos (por lo menos de los recursos estratégicos) y la organización del poder comunal son temas relegados o simplemente ignorados.

Por otro lado, las concepciones indigenistas e indianistas¹ han llevado al error de concebir a los indígenas como una identidad unitaria y armónica. Sin embargo, en el recorrido histórico del colonialismo, y particularmente desde la Revolución de 1952, en Bolivia los indígenas han ido cada vez diferenciándose más los unos de los otros. En otras palabras, en términos de clase o desde los intereses materiales o económicos que esgrimen, los indígenas no son nada homogéneos. Existen desde los trabajadores manuales ocupados en diversas actividades productivas, los profesionales, los comerciantes y los

¹ El indigenismo se refiere a la política de indios de los no-indios; el indianismo es la política sobre los indios generada por los propios indios.

transportistas, hasta los empresarios de gran envergadura. Estos últimos se han convertido en una verdadera burguesía que acumula el capital mediante la explotación de la fuerza de trabajo, ya que emplean en algunos casos a más de cincuenta trabajadores.

Este tipo de empresarios obtiene mayores ganancias por medio de la prolongación de la jornada laboral y del no pago de beneficios sociales a los trabajadores. Para ello, hábilmente han “refuncionalizado” la reciprocidad andina, es decir, aprovechándose de las relaciones de compadrazgo religioso, padrinzago y paisanaje, hacen trabajar gratis o pagan muy poco a sus paisanos, parientes y ahijados empleados en sus empresas. Además, este tipo de relaciones contribuye a que los trabajadores no puedan reclamar ni formar organizaciones contestatarias frente a sus patrones, ya que las relaciones y vínculos que se entablan entre ellos son más de tipo familiar y no tanto relaciones externas o ajenas, tal como ocurre con el propietario burgués criollo. A partir de estos procesos de acumulación se ha ido consolidando la explotación de aymara a aymara, que evidentemente es una relación social ajena a la cultura indígena, pese a ser una relación social contemporánea al interior de la sociedad indígena. Por estas razones tan simples no podemos ver a los indígenas como una identidad unitaria y única.

A raíz de las diferencias económicas que se han ido construyendo en el recorrido histórico, el movimiento indígena no ha podido articular una sola propuesta política, inclusive los fracasos de los últimos movimientos sociales se deben a estos factores. Cada grupo social indígena defenderá antes que nada sus propios intereses de clase, postergando los de etnia. Por eso, no es casual ver a los indígenas que generan excedente económico como militantes en los partidos de derecha, debido a que ven en ellos los únicos defensores de la actividad económica privada, considerando como un peligro para sus intereses a las posiciones comunitaristas.

Frente a todo esto, ¿qué hacer? ¿Mantener o desarrollar esta diferenciación al interior del mundo indígena? Para los intelectuales y políticos que hablan de la reconstitución de las naciones originarias no queda nada claro, ya que nunca se plantean el tipo de economía que se pretende construir, particularmente en las ciudades. No basta decir que en las sociedades indígenas existía armonía, paz y el equilibrio entre la naturaleza y el hombre.

En este análisis también quisiera presentar algunas consideraciones respecto al tema de la identidad, ya que es otro de los postulados

importantes que los indigenistas y los propios indianistas han ido destacando. Ambos han apelado a la identidad como necesidad de identificación con la vida histórica de los ancestros, es decir, con los rasgos culturales básicos como el idioma, la vestimenta, la música y la religión. El conjunto de esos elementos es la expresión simbólica de las sociedades; es el “entorno” de los sistemas sociales. A partir de esta definición, tanto la elite política como la elite intelectual indígena, la han convertido en una acción cotidiana de sus vidas. Es así que últimamente aparecieron en este círculo social personas con cabello largo, con vestimentas que llevan símbolos que expresan la forma de vida de la población quechua o aymara, como la cruz cuadrada, la *wiphala*² y la hoja de coca. Aprovechan todo tipo de sucesos para hacer rituales ancestrales como una forma de reivindicar lo que es ser indígena. Ellos piensan que de esta manera se va construyendo una sociedad distinta a la sociedad dominante criolla mestiza.

Sin embargo, parece que nunca se preguntaron sobre las prácticas económicas u ocupacionales y políticas en las cuales están insertos ellos mismos y, por supuesto, las prácticas culturales y simbólicas que imitan. Cuando se refieren al concepto de *ayllu*, enfatizan en la organización territorial geográfica. Se habla de reconstitución del *Qullasuyo*, pero nunca fue discutida la práctica económica o la forma de propiedad y la forma de la práctica política como elementos de identidad diferenciadores de los ejes centrales de la modernidad. En este sentido podemos decir que cuando se habla de identidad, se privilegian los elementos culturales antes que el análisis económico y político.

Paradójicamente, frente a esta tendencia de construcción de la identidad indígena vemos que los jóvenes indígenas poco o casi nada quieren saber de sus ancestros. Ellos son los que más fácilmente se incorporaron a los estilos de vida promocionados por la modernidad, de ahí que les guste vestirse con ropas anchas, peinados *punk*, escuchar o bailar música cumbia, tecno, etc. Poco o nada saben de la música nativa, y lo que conocen proviene sólo de los grupos nacionales que ya han estilizado esa música. La identidad, ellos sólo la viven muy fugazmente, quizás en las fiestas patronales o en la hora cívica de los colegios, bailando *tink'u* o tobas, que son danzas preferidas por los jóvenes por caracterizarse por la agilidad para el movimiento del cuerpo. Los jóvenes, pues, se sienten ajenos a sus

² Bandera de siete colores a cuadros (siete por siete).

ancestros o se consideran como no-indígenas, aunque tampoco pueden definirse a sí mismos, y es por ello que, muy fácilmente, se identifican con grupos de pandilla. Desde ahí reivindican valores propiamente modernos imitados de los programas de televisión. Hay muchos que han llegado al extremo de castellanizar su apellido y de esta manera negar totalmente su identidad indígena. Sin embargo, por las limitadísimas posibilidades económicas, siempre están condenados a un consumo cultural marginal, ya que la mayoría tiene padres y madres ocupados en el comercio y el sector informal de la economía. Subjetivamente, estos jóvenes siempre tendrán una mirada hacia lo occidental o norteamericano como la mejor cultura, como aquella digna de imitar. Para ellos, hablar de identidad indígena es hablar de un retroceso hacia algo arcaico.

Entonces, ¿cómo solucionar esta paradoja, es decir, unos que niegan y otros que refuerzan la identidad indígena? Para los indigenistas y los indianistas tendría que ocurrir una revolución mental y una concientización de toda esta población para que, después, se reincorporen a su propia identidad. Éste sí es un planteamiento utópico, ya que esta tendencia es difícil de revertir en un contexto de globalización. Así, los jóvenes seguirán consumiendo lo que produce la modernidad. Ahora bien, nuestra posición es que como se trata de un elemento del entorno no habría ninguna necesidad de cuestionar ni formular políticas al respecto, ya que es una decisión individual que ocurre en el plano de la moralidad y que no afecta al sistema comunal que plantearemos posteriormente.

Este tipo de análisis culturalista o romántico de las sociedades indígenas, al resaltar solamente los elementos del entorno, han descuidado la presencia de los elementos del sistema comunal en las estructuras organizativas modernas y en las organizaciones urbanas. Los migrantes no solamente reprodujeron en las ciudades los sistemas simbólicos, sino que también se organizaron políticamente según las formas comunitarias; tal es el caso de las organizaciones de juntas de vecinos en los barrios populares con población de origen predominantemente rural. En estas organizaciones, por ejemplo, las decisiones son tomadas en la reunión de todos los miembros de la zona, y la directiva de estas organizaciones funge solamente como la expresión de la decisión de la asamblea. La elección de la directiva, en unos casos, se hace mediante la competencia de frentes o por medio de nominación directa. Esto último es una posición intermedia entre lo comunal y lo liberal, ya que para ser totalmente co-

munitario deberían ser elegidos mediante la rotación y la obligación. No obstante, la elección tampoco es totalmente liberal, ya que no recurre al voto secreto. Además, en ambos casos no se recurre a representaciones autonomizadas tal como sucede en la lógica liberal. Por lo tanto, la forma de representación comunal o liberal dependerá mucho del grado de persistencia del elemento comunal de cada organización barrial.

Igual que en las comunidades rurales, en muchas zonas urbanas, para tener acceso a los servicios sociales básicos, como energía eléctrica, agua y educación, el miembro de la zona está obligado a realizar cargos en la directiva o algunas tareas de servicio a la comunidad, además de asistir obligatoriamente a las asambleas y a los trabajos comunales, que pueden consistir en la construcción de la infraestructura educativa, la construcción o mejoramiento barrial, etc. Sin embargo, todas estas potencialidades no han sido mostradas por los indigenistas.

De igual forma se encuentra el elemento comunal en las organizaciones más modernas, como ser las organizaciones de sindicatos, comerciantes y artesanos. Por ello sucede que, aparte de que la decisión se centra en la colectividad, estas prácticas tienen la capacidad de cohesionar a todos los integrantes del gremio para asistir a las movilizaciones sociales con miras a la consecución de sus demandas.

A partir de estas observaciones podemos afirmar que lo comunal no solamente es una práctica social de las sociedades agrarias y antiguas, sino es también una práctica urbana y moderna.

SISTEMA Y ENTORNO, UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA PARA EL ANÁLISIS DE LAS SOCIEDADES

Si bien estos conceptos, sistema y entorno, son rescatados de la teoría de sistemas de Luhmann (1991: 40-42), el contenido y significado que plantearémos es totalmente distinto. En primer lugar, Luhmann analiza la sociedad moderna, en la que los diferentes campos, como el económico, político, cultural, religioso, artístico, educativo, etc. se han ido autonomizando cada vez más, hasta el extremo de tener su propio nomos, su propia ley. Todos estos campos, en la sociedad moderna, son sistemas que tienen la capacidad de producirse y autorreproducirse a sí mismos. Por ello, para Luhmann, los sistemas son operativamente cerrados o autopoieticos. La diferencia que establece

entre sistema y entorno se refiere esencialmente al establecimiento que se da entre los sistemas. De ahí que por sistema entienda al conjunto de elementos interrelacionados entre sí, cuya unidad viene dada por la interacción de estos elementos y cuyas propiedades son siempre distintas a las de la suma de las propiedades de los elementos del conjunto. Mientras que por entorno, se refiere al conjunto de elementos que tienen influjo sobre los elementos del sistema o que son influidos por él, pero que nunca forman parte del mismo sistema. El entorno sólo consigue su unidad a partir de la relación con el sistema, pero él mismo no es un sistema y cada sistema tiene uno diferente (*ibid.*: 112).

En este sentido, para Luhmann, el sistema social es un sistema omnicomprendivo que ordena todas las comunicaciones posibles entre los hombres. A partir de este postulado, cada subsistema, como la política, la economía, la religión, la educación, la ciencia, la medicina, etc., se ha ido diferenciando uno de otro. Comprendido así, cada uno de estos subsistemas actualiza la sociedad desde su respectivo punto de vista, según la correspondiente perspectiva particular sistema/entorno. Entendido así, el sistema científico y el sistema educativo —dice el autor— pertenecen al entorno social del sistema político, y este último pertenece, a su vez, al entorno de la educación y de la economía (*ibid.*).

Una sociedad organizada en subsistemas, para Luhmann, es una sociedad que no dispone de ningún órgano central. Es una sociedad sin vértice ni centro. Mi planteamiento consiste en que toda sociedad tiene su esencia o centro y una periferia. Esta diferencia sin duda es comprensible debido a que la preocupación de Luhmann es la de preservar la sociedad moderna, es por eso que podemos ubicarlo dentro el paradigma de una teoría general de estabilidad. En tanto, nosotros nos adscribimos en una teoría de transformación. Expongamos las ideas centrales del planteamiento.

Según mi análisis, todas las sociedades siempre han desarrollado un centro y una periferia,³ no sólo en cuanto se refiere a la organización de la sociedad, sino fundamentalmente en lo que se refiere a su propia filosofía. El centro constituye el vórtice de la sociedad que es el sistema mismo, y la periferia es el entorno que en alguna medida

³ El concepto de centro y periferia que utilizamos aquí no es exactamente para referirse a un país más desarrollado y otro menos desarrollado, como fue el planteamiento de la CEPAL por los años sesenta, sino que nos referimos a la manera de observar teóricamente la sociedad.

actúa como legitimizadora del sistema. Por lo tanto, el sistema es el núcleo que hace que una sociedad históricamente se diferencie de otra, mientras que el entorno sólo actúa coadyuvando en el desarrollo del sistema.

En este sentido, una sociedad, para garantizar su reproducción, necesariamente debe defender el sistema, aunque puede modificar el entorno; en otras palabras, puede acoplar “operacionalmente” los entornos de otros sistemas, incluso contradictorios, a su propio sistema. A esto lo podemos denominar política de reforma. Y una política de transformación o revolucionaria, por lo tanto, sería aquella que sustituye un sistema por otro sistema.

Con esta perspectiva teórica, se observa incluso que un sistema puede abandonar totalmente su entorno y puede funcionar con el entorno de otro sistema. En la actualidad, por ejemplo, la estrategia de los sistemas sociales contemporáneos es la de acoplar los entornos de los sistemas de las sociedades antiguas sin modificar la esencia o sistema moderno. En este análisis, por lo tanto, un sistema se transforma totalmente cuando no tiene la capacidad de reproducirse. Esto ocurre en el momento que se ha fracturado el funcionamiento de los elementos del sistema, debido a la falta de capacidad evolutiva, y el sistema en cuestión se acopla estructuralmente a otro sistema.

Ahora, ¿qué elementos constituyen el sistema y que elementos son del entorno? Esta pregunta nos lleva a responder lo siguiente: ¿a qué elementos no puede renunciar una sociedad y qué es lo sí puede modificar e incluso abandonar? El sistema en la teoría que proponemos está constituido por dos elementos: gestión económica y gestión política, elementos que cualquier tipo de sociedad tiene como núcleo organizador de su estructura. Lo que diferencia unas épocas de otras, o sea un sistema de otro, no es lo que se hace, sino cómo está organizada la gestión económica y política.

Por lo tanto, en el ámbito económico se trata de observar cómo están gestionados los recursos naturales existentes en un país o sociedad, es decir, se refiere al tipo de “propiedad” de los recursos y a la forma de “apropiación” del trabajo.

En este planteamiento no todo medio de producción es considerado como parte del sistema, sino que muchos de ellos constituyen el entorno; tal es el caso de la tecnología y de todo lo que se llama materiales de trabajo. Sin embargo, también puede ocurrir que todos ellos (medio de trabajo y materiales de trabajo) constituyen elementos del sistema económico cuando son los únicos del sistema; es el caso, por

ejemplo, de las industrias, ya que en este tipo de economía el tipo de propiedad se define sobre esta clase de elementos. Otro rasgo a considerar en la gestión económica es el tipo de forma de apropiación del trabajo, es decir, si la economía se desarrolla sobre la base de la enajenación del trabajo o sobre la apropiación directa del producto por el propio trabajador. Evidentemente, este último elemento nos lleva a considerar la cuestión de si la economía se sustenta sobre la explotación o no del trabajo.

Entonces, en este análisis, lo que define al tipo de sociedad no es la clase de tecnología empleada o la utilización de determinados medios y materiales de trabajo, sino el tipo de propiedad sobre estos elementos. Por ello, el tipo de forma de apropiación del trabajo es lo que distingue económicamente una sociedad. Por ejemplo, cuando la propiedad de los recursos está en manos privadas y la apropiación del trabajo es enajenada, se estará hablando de una sociedad capitalista.

El otro elemento del sistema es la gestión política que denominaremos gestión del poder. La función principal —aunque no la única— de este elemento es la de garantizar la gestión económica y la de mantener en cierta medida cohesionados a los integrantes de la sociedad. Al igual que la gestión económica, la gestión del poder tiene dos elementos centrales que merecen ser observados: el tipo de decisión y la forma de elección de los responsables de ese poder. El tipo de decisión se refiere al hecho de si la decisión está en manos privadas (puede ser una elite) o está en manos de la colectividad. Y la forma de elección trata de cómo son seleccionados los responsables de ese poder y el tipo de relación que establecen con la colectividad; más propiamente dicho, qué tipo de relación se teje entre el representante y las bases.

Por este lado, entonces, no solamente la gestión económica hace que las sociedades se diferencien unas de otras, sino que también la organización del poder es un rasgo diferenciador.

Ahora bien, las gestiones económica y política, como dos elementos del sistema, hacen la esencia de un tipo de sociedad. Ambas configuran una tecnología social estructurada por cada sociedad de forma histórica. En unos casos, los dos elementos citados funcionan como sistemas únicos. Generalmente esto ocurre en las sociedades consideradas antiguas; en las sociedades modernas ambos elementos tienden a separarse y adquirir, cada uno de ellos, su propia autonomía, y la relación que establecen entre ambos es de subsistema a subsistema.

Una vez explicado lo que es un sistema, pasemos a teorizar lo que es el entorno. Una primera aproximación a este concepto es todo aquello que se encuentra fuera del sistema (gestión económica y gestión política); o sea, el entorno es, simplemente, “todo lo demás”. Por supuesto el entorno es más complejo que el propio sistema, ya que está constituido por muchos elementos, y muchos de ellos incluso pertenecen al sistema y pueden llevar a la confusión en la distinción. Ahora bien, los elementos del entorno están constituidos, por ejemplo, por la tecnología, la ciencia, la educación, los sistemas culturales y religiosos, la vestimenta, el tipo de familia, la medicina, el idioma, el tiempo, etc. En este sentido, no sólo están constituidos por elementos culturales y simbólicos, sino que muchos elementos del sistema forman parte, asimismo, del entorno. En esta teoría, incluso pueden ser considerados como entorno otros sistemas sociales, por ejemplo, el sistema capitalista tiene como su entorno a los sistemas sociales antiguos.

La acuñación del concepto entorno interno y entorno externo nos puede ayudar a escudriñar más en el asunto.

El entorno interno es aquello que forma parte del propio sistema social, no son elementos importados de otro sistema social. Son elementos que se encuentran fuera del sistema, pero que forman parte del sistema social total. El entorno externo es todo aquello que está fuera del sistema social total, es decir, es otro sistema social constituido por sus dos elementos: sistema y entorno.

El entorno no es un elemento secundario dentro el sistema social total, sino que tiene tanta importancia como el propio sistema. Mucho más cuando él es el elemento legitimizador del sistema. Sólo que no es nunca un elemento diferenciador de otro sistema total. Entonces, nuestra teoría establece la diferencia de un sistema social con otro sistema social, no en términos cuantitativos, sino fundamente en términos cualitativos. No se trata de observar si una tecnología es más avanzada o menos avanzada, sino de cómo está organizada, de cómo es utilizada, de la manera cómo se decide sobre ella.

LOS SISTEMAS COMUNALES

Entendemos por concepto comunal o comunitario a la propiedad colectiva de los recursos y al manejo o usufructo privado de los mismos. Por eso esta categoría debe ser entendida no sólo como algo

referido a las sociedades rurales o agrarias, aunque son las que han sabido adaptarse muy bien a los cambios contemporáneos. De ahí que nuestro punto de partida para el análisis de los sistemas comunales son las sociedades indígenas. A diferencia de las sociedades modernas, las sociedades indígenas no han producido los esquemas de diferenciaciones ni tampoco han generado la separación entre los campos (campo político, campo económico, campo cultural, etc.) y funcionan como un único sistema que se relaciona tanto con el entorno interno como con el entorno externo.

Nuestra propuesta al distinguir sistema/entorno rescata el sistema comunal como algo universalizable y observa al entorno como un elemento que solamente coadyuva al sistema, debido a que es en el ámbito del sistema comunal donde se produce la diferencia de otros sistemas. Mejor dicho, el sistema comunal se erige como algo antagónico al sistema liberal, mientras que el entorno comunal es flexible e incluso puede ser apropiado por el sistema liberal, sin alterar su propio sistema; de la misma forma, también el sistema comunal puede —podría— apropiarse del entorno liberal sin que ello implique la transformación —disolución— de su sistema.

En este sentido, la teoría sistema/entorno rompe con los planteamientos de la búsqueda de autodeterminación territorial y autonomía de las sociedades indígenas, ya que estos planteamientos sólo se refieren a las reformas en el plano del entorno, como sugiere nuestra exposición inicial. Mi planteamiento es sustituir el sistema liberal por el sistema comunal, es decir, por las gestiones económica y política comunales. Esto implica reconstruir el Estado a partir de estas lógicas como alternativa a la organización económica basada en la propiedad privada y en la democracia representativa.

Además, la teoría de los sistemas comunales rompe totalmente con la visión etnicista definida a partir de la cultura, lengua y/o idioma, vestimenta, territorio, historia, etc., de las sociedades indígenas, puesto que para nosotros estos elementos sólo constituyen el entorno de las sociedades indígenas y no el sistema mismo. Entonces, ¿en qué consiste el sistema comunal? Veamos.

SISTEMA DE GESTIÓN ECONÓMICA COMUNAL

Entendemos por gestión económica comunal a la economía donde los medios de trabajo y los recursos naturales son de propiedad co-

munal y/o colectiva, existiendo una distribución privada de los mismos en calidad de posesión; es decir, los miembros de una comunidad y/o el conjunto de trabajadores que la conforman, constituidos en asamblea, son los propietarios de los recursos existentes dentro del territorio y éstos son usufructuados y trabajados en forma privada y familiar. El manejo de tierras nos puede ilustrar mejor lo que se viene afirmando. El indígena aymara o quechua, por ejemplo, usufructúa las tierras en calidad de posesión privada, pero no es un propietario privado de esas tierras. El verdadero propietario es la comunidad. En este caso, el individuo o la familia son dueños de su trabajo, no hay otro propietario que enajene su trabajo como ocurre en las sociedades organizadas sobre la base de la propiedad privada. Por esta razón, el indígena recoge todos los frutos producidos por él y su familia (papa, cebada, quinua, etc.). Pero una vez terminada la cosecha, estas tierras pasan a ser de uso común en forma de pastizales. De igual forma ocurre en el manejo del ganado, donde los pastizales son totalmente colectivos y el ganado es propiedad privada de las familias.

A cambio de este usufructo privado y, sobre todo, en tanto miembro de la comunidad, cada cual tiene además derecho de voz y voto. Como poseedor privado de las parcelas cada comunario está obligado a prestar servicios a la comunidad en todo lo que constituye el sistema de autoridad: pasar fiestas o hacer o dirigir ciertos trabajos comunales. Si bien esto varía en otros grupos indígenas, especialmente en tierras bajas, los recursos materiales básicos de la comunidad siguen siendo gestionados en forma colectiva y no en forma privada.⁴

En este modelo de sociedad vemos, entonces, una propiedad colectiva de los recursos y una apropiación del trabajo en forma familiar/individual. Estas características son las que distinguen a la comunidad del modelo capitalista basado en la propiedad privada y el trabajo enajenado. Comparando los dos modelos podemos afirmar, de manera sintética, que el modelo de gestión económica comunal se erige como la única alternativa frente al modelo capitalista liberal. El sistema de gestión económica comunal puede ser aplicado en entidades modernas como las industrias, tanto en áreas urbanas como en áreas rurales. Por ejemplo, en las fábricas más grandes, los propie-

⁴ Para entender mejor esta combinación colectivo-familiar véanse los trabajos de Félix Patzi, 1996 y 1997, y Albó, 1985.

tarios de los medios de producción podrían ser todos los trabajadores constituidos en asamblea, y el tipo de usufructo de los mismos puede ser determinado por el conjunto de los trabajadores: estas formas de usufructo pueden ser asalariadas o incluso, en algunos casos, que cada miembro trabaje y se apropie de los bienes producidos por él mismo.

Así, el sistema comunal es un sistema controlado por la colectividad y/o por el conjunto de trabajadores de una empresa o comunidad, y no por una persona o un grupo de elite, tal como ocurre en la sociedad capitalista. Esta teoría rompe nuevamente con los postulados de la economía manejados por el Estado o con teorías que defienden el capitalismo de Estado, tal como fue practicado en los Estados socialistas y sociedades latinoamericanas con el predominio de la teoría de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), por ejemplo. Por tanto, el sistema comunal se deslinda tanto de la economía privada (liberalismo y neoliberalismo), como de la economía manejada por el Estado (Estado-empresa).

Ahora bien, el planteamiento del modelo de sistema de gestión comunitaria de recursos naturales no es una idea inventada a partir de teorías o filosofías utópicas inalcanzables, sino que es rescatado-reconstruido de realidades que han subsistido al ejercicio del poder colonial. Es un modelo que ha sabido adaptarse a los cambios históricos, y por ello hay experiencias de manejo colectivo de recursos, como por ejemplo los sistemas de riego. El agua y los sistemas de recolección y distribución son fundamentalmente controlados por las comunidades rurales en su conjunto, aunque su usufructo es familiar e individual.

Otro ejemplo importante es el de algunas cooperativas agropecuarias en áreas rurales, así como la Asociación de Textiles en la ciudad de El Alto. Estas empresas actualmente exportan los productos que producen. En ellas, los medios de producción son fundamentalmente colectivos, pero el usufructo es privado. Allí cada miembro de la cooperativa trabaja de manera individual y produce conforme a su capacidad y su necesidad. Con esta percepción se admite la existencia de cierta diferenciación entre los trabajadores más ágiles frente a otros menos ágiles; los más y menos necesitados, o sea, unos producen mayor cantidad que otros de acuerdo con su decisión. Esto nos lleva a reflexionar que en este modelo son admitidas las tipologías entre familias o individuos. No hay uniformidad. También estas tipologías existen en las economías rurales. Pero no hay una dife-

renciación basada en la apropiación del trabajo ajeno tal como ocurre en la sociedad capitalista.

Por otra parte, cabe aclarar que entendemos por empresas comunales a aquellas que producen cualquier tipo de valores, es decir, no nos referimos solamente a las que se dedican a producir valores de uso material, sino también consideramos a empresas comunales dedicadas a la producción de valores de uso no-material o de productos puramente recreativos (espectáculos, viajes, vacaciones, arte, turismo). Es decir, todo aquello que conforma los bienes culturales.

En resumen, la propuesta apunta a sustituir la economía capitalista por empresas comunales tanto en áreas rurales como urbanas. En esta forma de economía los trabajadores son dueños de todos los medios de trabajo y de los recursos naturales e inclusive de los bienes culturales. Ellos son los que deciden su forma de uso y no una persona o un grupo de elite, como sucede en la sociedad capitalista.

A este tipo de economía se la conoce en las sociedades aymaras y quechuas como la economía del *ayllu*. De lo que se trata, entonces, no es de mantener a la economía del *ayllu* en su estado original, sino de rescatar su dinámica de funcionamiento y aprovechar todas las potencialidades tecnológicas existentes en Occidente bajo un *ethos* comunal. En ese sentido, la empresa comunal no es una economía que desecha la tecnología occidental, sino más bien se apropia de todo aquello que permite optimizar la producción y crear mayor cantidad de excedente; sólo que, a diferencia de la sociedad capitalista, dicho excedente pertenece y es usufructuado por el propio trabajador y no es enajenado por el capitalista o por los burócratas del Estado, como ocurrió en las economías del socialismo real.

Esta forma de economía no niega la economía privada basada en el trabajo individual y familiar; es decir, puede haber entidades económicas trabajadas por una sola persona y su familia. El único límite está en que tal entidad no crezca a costa del trabajo ajeno, impidiendo así que existan personas que viven a costa del trabajo del otro. Este tipo de sociedad evidentemente no es una sociedad igualitaria en términos de homogeneización en cuanto a la economía, se fomenta el crecimiento en cada una de las entidades económicas conforme a su capacidad y su necesidad, sólo que no se permite que el crecimiento sea a costa del otro. Para ello será necesario un sistema regulatorio en el nivel político y cultural, como veremos en los puntos siguientes.

SISTEMA DE GESTIÓN POLÍTICA COMUNAL

Por gestión política comunal o por administración del poder comunal entendemos que el poder o la decisión no está centrada en el individuo o en grupos de personas; o sea, el individuo o el grupo no tiene poder en sí mismo, como ocurre en el sistema de la democracia representativa liberal, sino que éste lo asume la colectividad. De ahí que el representante sólo exprese la decisión adoptada por la colectividad en una reunión, asamblea o cabildo; en otras palabras, el control lo ejerce el conjunto de personas constituidas en asamblea, junta, cabildo, etc.; es por eso que los representantes son revocables en cualquier momento si es que no cumplen o no expresan la decisión de la colectividad.

En otras palabras, según Raquel Gutiérrez:

[...] la capacidad de decisión individual y colectiva sobre el asunto común radica directamente en la colectividad y, a pesar de que tal capacidad soberana se ejerza a través de representantes, el límite de la actividad de éstos es la propia voluntad colectiva que *controla materialmente los medios de dicha soberanía*, de modo tal que la función de representación se limita a buscar los modos de dar curso a la voluntad común (2000).

Entonces, en la forma comunal de la política —continuará Gutiérrez— la soberanía social no se delega, sino que se ejerce directamente. No se parte de un hecho contractual de entrega (e hipoteca) de la voluntad individual, sino que los mecanismos de gestión del asunto común se construyen a partir de los acuerdos entre sujetos concretos que comparten actividades y destinos.

Raquel Gutiérrez, acertadamente, dice que dentro de esta forma de política también existe la representación, pero la diferencia es que el representante no es quien monopoliza el derecho de decidir, ni ha autonomizado técnicamente esa capacidad de decidir. La soberanía no se delega, sino que se mantiene en su fuente de surgimiento: la voluntad social desplegada y la energía colectiva que confirma la disposición práctica de pertenencia a un colectivo que emprende proyectos en común.

El representante, en esta forma de política, no es de ninguna manera el designado para mandar, sino simplemente para organizar el curso de la decisión común y coordinar con otros los pasos concretos

hacia objetivos colectivos. En este sentido, el que manda dentro de esta forma de política, manda porque obedece. Porque se sujeta a lo que es la decisión común y sólo en tal sentido adquiere su calidad de representante. El representante, además, no es voluntario, como en la política liberal, sino que ejerce la representación como una obligación, como un deber, ya que a diferencia de la democracia representativa, en el poder comunal la lógica no es la de la ganancia, sino la de servicio.

Esta forma de entender y asumir la política es general para casi todos los grupos indígenas. Lo que varía es el tipo de nombramiento de la autoridad. Las autoridades en todas las poblaciones indígenas siempre están subordinadas a la colectividad. En las sociedades aymara y quechua, la autoridad no es voluntaria, ni la escolaridad es una variable importante para el ejercicio de la autoridad, tampoco el tiempo excedente se hace necesario para dedicarse a la política, como ocurre en la lógica liberal. Entonces, los fundamentos centrales del poder comunal se basan en la obligación y en la rotación, es decir, cada uno para ser autoridad no entra por voluntad propia, sino que está obligado a realizar este servicio a la comunidad, ya que si no lo hace puede perder el acceso a los recursos económicos como la tierra, el riego, los pastizales y otros. Por eso la autoridad se ejerce en forma rotativa. La rotación y la obligación hacen que todos tengan la posibilidad de ejercer ciertos cargos públicos por un periodo determinado por la colectividad. En este sentido, es muy difícil que el poder derive en una especie de propiedad, tal como ocurre en la lógica liberal. La práctica política es aprendida a través del recorrido jerárquico de cargos instituidos por el sistema comunal. De ahí que en las comunidades indígenas no rijan las reglas democráticas, sino una especie de autoritarismo basado en el consenso. La autoridad no la tiene ni el individuo ni los grupos de individuos, sino la colectividad.

La estructura política comunal basada en la estructura comunitaria de producción es un ámbito de relaciones dentro del cual el comunario individual, para mantener la posesión de tierras y a fin de poder usufructuar de otros bienes económicos que se encuentran en la comunidad, está obligado a cumplir ciertos deberes con la comunidad. En anteriores textos decía:

[...] en esta forma de organización política nadie ejerce ninguna autoridad por voluntad ni por prestigio, basándose en el derecho a ser “libremente” elegido y/o a elegir. Es importante notar que el punto de

partida de este sistema es distinto: un individuo se convierte en depositario de la voluntad general en tanto deber y servicio. La jerarquía de cargos desde el inferior hasta la autoridad máxima, es ejercida en función de la tenencia de la tierra (originarios, agregados y pequeños ocupantes y/o *jatun runas*), ya que dentro de esa jerarquía los gastos económicos se efectúan de acuerdo al cargo que se ejerce. Es por ello que esta forma de ejercicio del poder regula además, la diferenciación social (Patzí, 1999: 154).

La voluntad individual aquí no es un bien transable —ni enajenable—, sino una actitud práctica de ratificación de la disposición a ser-en-común: es una acción de reinvencción de la pertenencia que define al conjunto social. Lo político deja de ser lo relativo a la capacidad de gobernar, de decidir de manera “privativa” y de buscar los mecanismos para imponer dicha decisión a la colectividad. Lo político, y sobre todo la función de representación política, pasa a ser la habilidad para expresar y ejecutar lo decidido por el conjunto social a partir del modo concreto de buscar equilibrios entre capacidades y necesidades sociales. No hay delegación de la soberanía ni autonomización de la capacidad de decisión: hay ejercicio directo de la decisión común, representación que se limita a llevar adelante lo comúnmente decidido y mecanismos autorreguladores del sistema de relaciones de poder que imponen los marcos de pertenencia al colectivo. Por eso, el representante sólo es portador o expresión de la decisión de la colectividad.

La posibilidad de autorregulación en la forma comunal de la política está en que todos, sin excepción, tienen acceso al ejercicio del poder no por su voluntad, ni por la cualidad que tengan como personas, sino como un deber y servicio a la comunidad, a cambio de mantener su posesión de parcelas para reproducirse económica y socialmente. Es por ello que el poder no se concentra en un individuo, sino en la comunidad reunida en Asamblea. La Asamblea nombra representantes por rotación, pero ese representante elegido de ninguna manera ejerce poder si no es obedeciendo a la Asamblea, acatando el poder comunal.

Al ejercicio del poder asignado como expresión del poder comunal lo denominaremos *posesión del poder* y *no-propiedad del poder*, ya que no existe tal propiedad, ni el poder está concentrado en un grupo o una persona, como ocurre en la democracia liberal. El poder de las autoridades en las comunidades es asignado y no adquirido. Debe realizarse, se tengan o no capacidades excepcionales, ya que

es un requisito para seguir siendo comunario. El poder no se adquiere por las facultades que concentra un individuo determinado, como sucede en la democracia liberal.

Los teóricos y apologistas del Estado moderno y de la democracia representativa critican a la política comunal y a otras formas directas de la administración del poder y de la política, en el sentido de que las consideran inviables en una nación donde la población es inmensa y la representación, fundamentalmente, es territorial y ya no se basa en la representación de los gremios o funciones específicas.

Por otro lado, indican que la política comunal es netamente rural, que no se puede aplicar en la ciudad entre poblaciones con diversas ocupaciones. Sin embargo, la teoría que plateamos se sustenta en experiencias que ya se aplican y que han adaptado la gestión política comunal en contextos urbanos, como en las juntas de vecinos en barrios considerados marginales, donde la población es esencialmente migrante. Además, esta forma de práctica política existe en las organizaciones gremiales más modernas, como la Central Obrera Boliviana (COB). En todas estas organizaciones, por ejemplo, las decisiones son tomadas en forma colectiva, sólo los mecanismos de elección no obedecen a la lógica de la rotación y obligación como forma esencial de la política comunal. Es por ello que sostengo que puede ser aplicable a cualquier tipo de sociedad, aun en poblaciones muy grandes.

Dos análisis específicos nos pueden dar más luces sobre esta propuesta. Primero: un gobierno nacional tranquilamente puede ser elegido bajo la forma rotativa; por ejemplo, por departamentos en el caso de Bolivia. Al interior de cada departamento se hace la misma rotación por provincias y dentro las provincias pueden ser por *ayllus* o cantones, etc. En este caso, el gobierno sólo es expresión de las decisiones de las colectividades organizadas en forma gremial-funcional y territorial. Las representaciones en el ámbito nacional son rotativamente elegidas por grupos étnicos, gremios o en algunos casos por territorios. La reunión de representantes es la reunión de coordinación para llevar políticas que traten cuestiones nacionales; es, además, una instancia de interiorización de las decisiones de la sociedad mediante sus representantes, ya que éstos sólo son los portadores de la decisión del sector que representan. Segundo: en el contexto de los municipios, donde el gobierno municipal es elegido rotativamente por distritos o *ayllus*, la estructura dependerá de la composición organizacional de cada municipio. De igual forma los representantes serían elegidos rotativamente.

Esta forma de política es una tecnología social que elimina el monopolio de los partidos y el poder concentrado en el individuo o grupo. Además, con esta lógica, el encargado del gobierno previamente ha pasado por varias jerarquías que la sociedad establece de acuerdo con las necesidades.

En este caso, democracia comunal quiere decir, en términos generales, que los representantes elegidos en forma rotativa no son elegidos para su deliberación y decisión, sino para expresar la deliberación y la decisión de la colectividad a la que representan. El poder comunal no debe confundirse con la democracia directa como la participación de todos los ciudadanos en todas las decisiones, o como aquella reunión sin representación. Sin duda este tipo de política es materialmente imposible.

La diferencia entre la democracia liberal y el poder comunal está, entonces, en el tipo de representación. En la primera, las deliberaciones y las decisiones que involucran a toda la colectividad no son tomadas directamente por quienes forman parte de ella, sino por personas elegidas para este fin. Mientras que en el segundo, las decisiones son tomadas por la colectividad y el representante tan sólo expresa y cumple lo que deliberó y decidió la colectividad.

Esto implica eliminar la contraposición entre la sociedad civil y el Estado, debido a que la deliberación recae en la sociedad misma y no hay un ente autónomo por encima de la sociedad; es decir, el poder está en la sociedad misma y el Estado deja su forma actual y se convierte en una instancia de coordinación de los representantes para operativizar las decisiones colectivas en función de los intereses comunes del país en su conjunto. En este sentido, los poderes Legislativo y Judicial son revertidos a la colectividad, y los representantes, como expresión o portavoces de la colectividad, ejecutan las decisiones colectivas. Por ello también se constituyen en entes de administración de las políticas públicas.

La deliberación colectiva y la rotación de la representación, además, superarían definitivamente el eterno problema entre lo que es el *demos* y el *ethos*, ya que en los países conquistados, como Bolivia, las etnias siempre fueron excluidas de la participación y las decisiones políticas. En cambio, con la representación rotativa todos tienen la misma obligación de ejercer un cargo público desde ámbitos territoriales o funcionales, independientemente de la raza, la cultura o la lengua a la que pertenecen. Con ello se habría también superado el problema de la colonialidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier, *Desafíos de la solidaridad aymara*, CIPCA, 1985.
- et al., *Para comprender las culturas rurales en Bolivia*, La Paz, Ministerio de Educación y Cultura, CIPCA UNICEF, 1990.
- Gutiérrez, Raquel, *Forma liberal y forma comunal de la política*, inédito, 2000.
- Luhmann, Niklas, *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- , *Teoría política en el Estado de bienestar*, Madrid, Alianza Universidad, 1997.
- Patzi, Félix, *Economía comunera y explotación capitalista*, 1996.
- , *Desarrollo rural integrado a ciudades intermedias*, 1997.
- , *Insurgencia y sumisión. Movimientos indígena-campesinos 1983-1998*, La Paz, Muela del Diablo, 1999.
- Ticona, Esteban y Xavier Albó, *La lucha por el poder comunal. Jesús de Machaca: la marca rebelde*, La Paz, CIPCA-DEDOIN, 1997.

LAS MUJERES Y LAS LUCHAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

PARTICIPACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

*Mercedes Olivera**

La exclusión y la subordinación de género de las mujeres indígenas de Latinoamérica han ido disminuyendo lenta, parcial y heterogéneamente en las últimas dos décadas, pues ellas han ido conquistando espacios de participación en el ámbito público, han construido nuevas formas de valoración y de representación, han adoptado nuevos referentes objetivos y simbólicos en la construcción de sus identidades de mujeres. Esto es especialmente significativo, pues por siglos su situación y condición subordinada han sido parte intrínseca de su cultura étnica:

Muchas mujeres piensan todavía que sus maridos tienen derecho a pegarles, porque es parte de lo que tienen que soportar, porque ya las compraron, por haberse casado, pues sobre todo piensan que está bien que las maltraten cuando no cumplen con tener la tortilla caliente cuando él llega del campo, o cuando no tienen la ropa limpia. Sienten miedo de lo que va decir el esposo si los hijos se enferman, así es la costumbre, él dice que ella no hace bien su trabajo, que no obedece a la suegra y entonces hay derecho que les peguen (Olivera, 2004).

Podemos decir que la identidad colectiva de cada pueblo indígena se conforma con base en su cultura, pero la distinción entre unos y otros nos remite más a las formas inmateriales, es decir a la cosmovisión, que a las condiciones materiales de vida. Entre los indígenas del continente, la cosmovisión tiene como esencia lo que se ha llamado espiritualidad (Zúñiga y Mallet, 1997), identificada como la energía, las potencialidades, los valores y, consecuentemente, como la forma de ser, sentir, ver y dividir el mundo, elementos del *habitus*

* Doctora en Antropología, profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de Chiapas.

(Bourdieu, 1994) que dinamizan las conductas y las relaciones de solidaridad/exclusión dando un carácter específico a las instituciones y diferenciando a un grupo de otro.

La relación intersubjetiva entre personas, naturaleza y deidades, que para los y las indígenas son fuerzas vivientes, determina su específica concepción de vida y del equilibrio integral que debe alimentarse, mantenerse y respetarse por todos y cada uno de los integrantes de la comunidad, cumpliendo con las normas sociales, los ritos y las costumbres, so pena de poner en peligro o perjudicar al colectivo si alguien los rompe. El sol, los cuatro puntos cardinales y el centro del universo conforman y limitan el espacio cósmico, en donde el sol, la luna, la tierra, el agua, el aire y el fuego son deidades que mantienen la existencia, por eso es necesario alimentarlos permanentemente, conversar con ellos sobre las necesidades y problemas que se afrontan; también para pedirles permiso, a través de los rituales en cuevas, ríos, mares y altares, de sembrar, de comer, de caminar y de cualquiera acción, pues todo lo bueno y lo malo que ocurre relaciona la vida de las personas con ellos; por eso también hay que agradecerles por la lluvia, las siembras, las cosechas, la salud y la vida que otorgan a las personas; a ellos hay que pedirles perdón por las transgresiones voluntarias e involuntarias que se hayan cometido (Villa Rojas, 1978).

En estas concepciones, la dualidad y la complementariedad entre los opuestos, junto con otros principios cósmicos, son elementos fundamentales en el equilibrio de la naturaleza. Hombres y mujeres son complementarios, no se conciben en contradicción y menos en una relación de poder que subordine a las mujeres, que por su fecundidad se asocian con la tierra (Dixon y Gómez, 2003). Esta forma de pensamiento y toda la riqueza que encierra se ha transmitido de generación en generación y forma parte del *habitus*, que en forma de prescripciones culturales se trasmite a las nuevas generaciones, reproduciendo las identidades étnicas individuales y sociales, trascendiendo las imposiciones religiosas de frailes y conquistadores, y también trascendiendo las concepciones del mundo occidental moderno en un proceso de sobreposición y, a lo más, de hibridación (García Canclini, 1989), que ha permitido que la cosmovisión indígena haya sido uno de los ejes de su cohesión interna y de diferenciación con lo no-indígena.

Independientemente de que las formas de subordinación naturalizadas como formas cotidianas de existencia guarden valores que

en sí mismos son aceptables y aceptados por los grupos indígenas como parte de su cosmovisión e ideal de vida, es necesario considerar que la cosmovisión tradicional y las formas de conducta y relaciones que alimenta han entrado en contradicción objetiva y creciente con la realidad impuesta por la dinámica del capital y de las instituciones nacionales; que ha penetrado violentamente en las comunidades oculta en el pensamiento, valores, políticas y discursos del progreso, del desarrollo y de la modernidad, primero del liberalismo nacionalista y ahora del neoliberalismo imperial, que inconscientemente han ido introyectando en sus subjetividades los indígenas que forman parte de la población dominada por el sistema nacional.

Las políticas hacia la población indígena de constitución, protección y de reproducción de sus culturas durante la época colonial y de asimilación e integración durante el liberalismo nacionalista, han obedecido a los intereses del Estado dominado por los sectores que controlan el poder del que han estado excluidos los indios, los pobres y la mayoría de las mujeres. El Estado liberal, cuya cosmovisión individualista regida por la violencia, la competencia económica y el mercado, las relaciones de explotación del trabajo de las mayorías a través de las instituciones sociales y formas de gobierno de “democracias” autoritarias y excluyentes que propician y justifican la prepotencia del poder y la desvalorización de los dominados entre los que siempre están los y las indígenas, han sido construidas y hábilmente aprovechadas por latifundistas, acaparadores, finqueros, banqueros, para enriquecerse y reproducir su poder (*Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América*, 2003). La diferenciación social causada por este sistema consiste en que desde su aparición no sólo excluyó y discriminó a los indios en su funcionamiento, sino que, paradójicamente, los despojó de su autodeterminación y les impuso formas de control a través de sus autoridades propias o mestizas y de las relaciones de explotación que integraron permanentemente las formas y el valor del trabajo tradicional al funcionamiento capitalista.

Las mujeres indígenas, sujetas a una rígida división sexual del trabajo, de los espacios y de toda su vida, tradicionalmente concebida como complementaria a los hombres, pero en la práctica en creciente desigualdad con ellos y con sus patrones, le proporcionaron al sistema colonial, con su cuerpo y trabajo doméstico, tributos para el rey, y trabajadores para los encomenderos y empresarios españoles. En el siglo XIX, la elite de finqueros y hacendados requirió de ellas una mayor subordinación a su destino materno y al poder occidental

institucionalizado, para que, además de proporcionar su propia fuerza de trabajo a los finqueros y hacendados, produjeran muchos y dóciles peones, todos los necesarios al sistema de sobrexplotación y cultura de latifundio. En la actualidad ya no se necesitan campesinos, por eso, los programas del Banco Mundial obligan a las mujeres indígenas a controlar su natalidad y hasta las esterilizan sin su voluntad; pues ahora el sistema neoliberal necesita que tengan pocos hijos e hijas, pero al menos con primaria y educados, de tal forma que, aunque estén mal pagados, sean eficientes trabajadores migrantes para las agroindustrias en el país o en el extranjero, y buenos consumidores de lo que las empresas transnacionales venden (Olivera y Vázquez, 2004).

Esta funcionalidad sistémica del trabajo y la maternidad de las mujeres en general, y de las indígenas en particular, ha reproducido y refuncionalizado permanentemente su rol materno sin modificar la exclusión, subordinación y posición desigual de las mujeres construida y justificada en torno a su papel reproductivo. Esto no ha impedido que muchas indígenas, aun sin reconocer la importancia de su función social y de su trabajo doméstico, se hayan integrado, con muchas desventajas y vulnerabilidad, al trabajo llamado productivo, generalmente informal y muy mal remunerado, que se ven obligadas a realizar por el hambre que las acosa a ellas y a sus hijos. Las dobles y triples jornadas que tienen que realizar ante la ausencia o desocupación de sus maridos, aunque las incluyen en nuevos espacios y rompen su aislamiento doméstico, significan para ellas, además de la sobrecarga de trabajo, fuertes presiones al tener que afrontar en desventaja la competencia y la violencia del sistema público. En estas condiciones, que incluyen la enajenación, la falta de tiempo y de información, el integrarse al mercado de trabajo se ha convertido en otra limitación para su participación política, para el cambio de su posición de género y etnia subordinadas.

El sistema neoliberal y las crisis económicas que ha producido en los pueblos de América Latina, han profundizado la diferenciación económica y cultural al interior de las comunidades indígenas, pero sobre todo las desigualdades económicas y sociales de los grupos étnicos con la sociedad nacional; racismo, discriminación y desigualdades que han generado las rebeldías indígenas que caracterizaron el fin del milenio. En efecto, la pobreza y extrema pobreza, la discriminación, el racismo, la exclusión social, el despojo de sus tierras y recursos naturales, han sido como catapultas de las diferentes formas

de protesta, exigencia y lucha de los indígenas, de la diversidad de sus protestas, de sus formas de organización y participación en los movimientos sociales, tanto políticos como político-militares, en contra de los gobiernos y del sistema.

A partir de la década de los ochenta y antes en algunas partes, los movimientos indígenas de América se han convertido en fuerzas políticas significativas de cuestionamiento a las dinámicas estatales y de confrontación a las clases políticas y económicas que controlan el poder; han emergido como sujetos políticos activos que inciden en la correlación de fuerzas en el país. Algunas veces, desde la plataforma de sus reivindicaciones socioeconómicas han formado parte sustantiva de los movimientos campesinos; otras, se han sumado como combatientes y bases de apoyo a los movimientos revolucionarios armados, como sucedió en Guatemala a mediados de la década de los setenta (Mantz, 1986) o, con una estructura orgánica propia, se han colocado a la cabeza las luchas populares por la democracia, como sucedió en Ecuador en el 2000 (Chumpi, 2003). Desde sus reivindicaciones de respeto a sus culturas e identidades y de reconocimiento a sus derechos etnociudadanos y autodeterminación, otros grupos indígenas se plantearon la recuperación de sus antiguos territorios, como lo hicieron los cunas en Panamá, como lo plantearon los indígenas del altiplano andino que resisten y luchan en la Conaie y como hacen los mapuches en la actualidad. Otro ejemplo reciente lo han dado los indígenas cocaleros y otros grupos de Bolivia que defendieron y defienden desde una posición socialista sus derechos étnicos y su soberanía nacional en contra del Estado neoliberal boliviano. En Chiapas, los indígenas de varias etnias que integran y dirigen el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, ante la negativa oficial de reconocer sus derechos de autodeterminación, sus territorios y sus culturas, así como de vivir una vida con justicia, paz y dignidad, resisten en medio de la guerra contrainsurgente de baja intensidad, construyendo de hecho sus regiones y municipios autónomos, sus propias estructuras gubernamentales y de justicia, sus sistemas de salud y de educación, que funcionan con el principios de mandar obedeciendo (Muñoz, 2003).

Si mencionamos aquí algunos de los movimientos y luchas indígenas del continente, es sólo para decir que en todos han participado las mujeres, ellas no se han quedado en el papel de víctimas, luchan y han luchado tanto acompañando a sus esposos, hijos y compañeros en las organizaciones políticas, como participando en diferentes ni-

veles y con distintas funciones en las organizaciones político-militares en las que las mujeres han llegado a ser más de 30% de sus miembros (Blandón, 1999). Rigoberta Menchú, dirigente y representante del Comité Unidad Campesina (CUC), fue representante indígena de las organizaciones populares revolucionarias de Guatemala en foros nacionales e internacionales; luchó en la ONU con delegados de otros países por el reconocimiento internacional de los derechos de los pueblos indios; recibió el Nobel de la paz y es presidenta de la Iniciativa Indígena por la Paz. Con todo el capital simbólico que ha acumulado, incansable, sigue luchando por la paz de los pueblos, la democracia, las autonomías indígenas, la participación social con equidad e igualdad de las mujeres y contra la impunidad concedida a los militares genocidas de su país.

En Chiapas las comandantas Ramona, Ana María, Trini, Fidelia, Susana, Yolanda, Esther, y otras muchas indígenas del EZLN, han jugado un papel importante en la guerra desde diferentes niveles de su organización. Ana María comandó las fuerzas indígenas en la toma de la ciudad de San Cristóbal el 1 de enero de 1994, en la que participaron muchas mujeres combatientes y milicianas. La comandanta Esther, con su impresionante presencia, fue la encargada de leer, con su fuerza de mujer y un aplomo de siglos, el mensaje central del EZLN en el Congreso de la Unión de México, en defensa de la propuesta de ley surgida de los Acuerdos de San Andrés entre los zapatistas y el gobierno, que finalmente no fue aceptada.

Las indígenas de las organizaciones revolucionarias han sufrido especialmente la represión contrainsurgente al ser convertidas en objetos y objetivos de la guerra, como sucedió frecuentemente con la estrategia de tierra arrasada del régimen militar guatemalteco a principios los ochenta (Mantz, 1986), y como quedó muy claro en la masacre de Acteal, Chiapas, a finales de 1997, en la que fueron asesinadas 45 personas, entre ellos 21 mujeres y once niñas (CDHFBC, 1998). Pero también muchas indígenas zapatistas, a pesar del terror impuesto por militares y paramilitares, se han organizado para impedir que el ejército entre en sus comunidades formando murallas con sus cuerpos (Speed, 2000). En muchas ocasiones, las mujeres de las bases de apoyo han dado su colaboración a la revolución preparando tostadas y alimentos para los insurgentes, otras indígenas se han capacitado y trabajan en los municipios autónomos como promotoras de educación y de salud (Muñoz, 2003).

Algo importante de mencionar es que las insurgentes zapatistas

han dado una importante lucha por el derecho a participar equitativamente con los hombres en la guerra, en las comisiones, representaciones y delegaciones y, de acuerdo con sus capacidades, en los espacios de decisión en su organización; además, cuestionando la costumbre, han exigido respeto a su derecho a decidir con quién casarse y el número de hijos que quieren tener. Estos derechos se consignan entre otras reivindicaciones en la Ley Revolucionaria de las Mujeres, que ellas elaboraron y que resulta única en su género hasta ahora, aunque tenemos que reconocer que su aplicación, al menos en las bases del movimiento zapatista, ha sido muy difícil, tanto que muchas mujeres de las comunidades zapatistas las desconocen (Falquet, 2001).

En la mayor parte de los movimientos indígenas del continente, las mujeres participan al lado de sus compañeros o esposos de acuerdo con sus estructuras tradicionales familiares y comunitarias, sin aglutinar su propia fuerza en estructuras específicas para ellas y sin plantearse reivindicaciones orientadas a la transformación de las relaciones desiguales de género que se dan dentro y fuera de las organizaciones como parte de sus costumbres tradicionales o por influencia de la cultura occidental mestiza. Las mujeres peruanas de la CNA, por ejemplo, sin tomar en cuenta esas desigualdades que tienen un carácter estructural e histórico, reivindican el papel asignado y asumido de complementariedad entre hombres y mujeres de sus culturas tradicionales y lo extienden a la participación y militancia política.¹ Posiciones como ésta, que por mucho tiempo sostuvieron las organizaciones y partidos de izquierda, alegando que no se debe dividir la fuerza del pueblo para la lucha, impiden, o al menos dificultan, la transformación de las desigualdades sociales de género que existen en todas las sociedades. Esta misma concepción prevalece en el EZLN, aunque hay que reconocer que su presencia ha propiciado algunos cambios importantes, como es la legitimidad que ha adqui-

¹ Véanse los textos de las mujeres andinas en este volumen, Zurita, Machaca y López, particularmente la referencia de esta última a la experiencia de liderazgo compartido por una pareja: Micaela Bastidas y Tupac Amaru en la rebelión de 1781-1782. Otro tanto ocurre en el caso de Bartolina Sisa y Tupak Katari en el Alto Perú en 1781-1783. Se trata de la unidad y complementariedad asimétrica de la dualidad propia de la cosmovisión andina, en este caso hombre-mujer, asentada en una división social del trabajo agrícola muy rígida, pero que asigna tareas tan importantes a la mujer y una participación plena en la toma de decisiones y que en la guerra se expresa en los liderazgos compartidos por parejas hombre-mujer. (N. de la E.).

rido la participación política de las indígenas y su posibilidad de movilizarse solas y por su voluntad fuera de sus comunidades.

Además de la participación en los espacios mixtos armados y políticos, muchas otras mujeres indígenas se han organizado, y desde sus organizaciones ellas, con sus propias agendas y desde una posición de género, participan estableciendo alianzas y redes en el movimiento popular que busca cambios estructurales. Es preciso hacer notar que algunas, quizá las menos, de estas organizaciones se reivindican feministas, pero en todo caso se trata de un feminismo que se puede llamar rural o indígena, que se caracteriza por su estrategia dialogante, muy diferente al feminismo hegemónico de los grupos urbanos de cultura occidental mestiza, que enfatiza la confrontación (Hernández, 2001). El feminismo indígena —a veces desde posiciones cristianas como la Coordinadora Diocesana de Mujeres de San Cristóbal (Codimuj), en Chiapas, a veces impulsado por las ONG o la Cooperación Internacional como *Mama Maquín* o *Ixmucané* de Guatemala, a veces derivado de las organizaciones revolucionarias o indígenas como la Coordinadora de Mujeres Indígenas de México— se propone transformar las relaciones desiguales de clase, género y etnia que las oprimen.

Este feminismo también plantea el fortalecimiento de sus identidades étnicas y el rescate de sus costumbres, pero con toda objetividad reconoce sólo aquellas que no violan o se contraponen a sus derechos. Una característica actual de la mayoría de estas organizaciones es la inclusión en su agenda de la lucha contra el neoliberalismo, como ocurre en el Movimiento Independiente de Mujeres (MIM) de Chiapas, integrado mayoritariamente por indígenas, y que participa en las actividades contra el neoliberalismo coordinadas por la Convergencia de Movimientos Populares de América (Compa). Podemos decir que, a pesar de la diversidad de posiciones y formas de lucha de estas organizaciones de mujeres, se ha ido construyendo un consenso tanto en su visión de género rural, como en la construcción de un plan de acción continental, pero sobre todo, por su impulso transformador y de gestión combativa, ante múltiples instancias que van desde lo personal y familiar hasta lo público: gobiernos locales, regionales, nacionales e instancias multilaterales, como el Banco Mundial, el FMI y la OMC.

El posicionamiento político firme, el avance y participación creciente de las mujeres indígenas como parte de las organizaciones mixtas o de sus propias organizaciones, son una garantía para la per-

durabilidad de las culturas y grupos indígenas, el fortalecimiento de sus identidades individuales y colectivas, la construcción de relaciones de género, clase y etnia justas, respetuosas y dignas; pero, sobre todo, para el avance de los pueblos en su lucha por la democracia y la paz, como acordó la *Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América* realizada en diciembre de 2002:

Condenamos la escalada guerrerista que, so pretexto de la “lucha contra el terrorismo”, pone en riesgo la paz y la seguridad de todos los pueblos del planeta, busca resolver el manejo hegemónico de los recursos estratégicos y alienta la confrontación entre civilizaciones en vez del diálogo intercultural.

Hacemos un llamado a los gobiernos del mundo a defender la paz, el orden y la legalidad internacionales, el sistema multilateral y el diálogo como instrumento de resolución de controversias, y oponerse a cualquier agresión unilateral contra los pueblos indefensos.

BIBLIOGRAFIA

- Blandón, Ma. Teresa, “Balance político de los espacios de la Coordinación de Movimiento de Mujeres”, en II Jornada de Incidencia Política del Movimiento de Mujeres, Nicaragua, 1999.
- Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1994.
- CDHFBC, *Acteal. Entre el duelo y la lucha*, México, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, 1998.
- Chumpi, Marcelino, “Reflexiones iniciales sobre la participación democrática ciudadana en los acontecimientos de enero del 2000”, en *Yamaipacha especial La Minga de la Democracia Indígena*, Ecuador, 2003, pp. 13-34.
- Dixon y Gómez, “Género desde la visión de las mujeres indígenas”, en *Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, MEMORIA*, México, Fundación Rigoberta Menchú, 2003.
- Falquet, Jules, “La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras. Reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas” en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, México, Racismo y Mestizaje, 2001, pp. 163-190.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, México, Grijalbo, 1989.
- Hernández, Aída, “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo ético”, en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24, México, Racismo y Mestizaje, 2001, pp. 206-229.

- Mantz, Beatriz, *Guatemala: cambios en la comunidad. Desplazamientos y repatriación*, México, Editorial Praxis, 1986.
- Muñoz, Gloria, “Diez años de lucha y resistencia zapatista. Quinta y última parte”, en *Rebeldía*, núm. 14, México, 2003, pp. 3-21.
- Olivera, Mercedes (coord.), “Una larga historia de discriminaciones y racismos”, en *De subordinaciones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, Conacyt-Unach-Unicach, 2004.
- y G. Vázquez, “Neoliberalismo, conflicto armado y mujeres indígenas de Chiapas”, en *De subordinaciones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*, Conacyt-Unach-Unicach, 2004.
- Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, MEMORIA*, México, Fundación Rigoberta Menchú, 2003.
- Speed, Shannon, “Mujeres indígenas y resistencia de género a raíz de Acteal”, en M. Olivera (coord.), *Identidades indígenas y género*, Cuaderno de Trabajo, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, SCLC, 2000.
- Villa Rojas, Alfonso, *Los elegidos de Dios. Mayas de Quintana Roo*, INI, 1978.
- Zúñiga, M. y A. Mallet, *Interculturalidad y educación en el Perú*, Perú, Foro Educativo, 1997.

LAS MUJERES DIOCESANAS DE CHIAPAS

*Pascuala Gómez y Angelina Miranda**

Nuestro trabajo lleva muchos años que se inició, porque la mujer indígena sufría bastante la violencia de no ser tomada en cuenta, de no ser valorada, de que su palabra no fuera importante, de que no se viera su presencia, de que se dice que “no sabe lo que hace”, se dice que “no tiene un pensamiento como el del varón”. Así, la mujer no tomaba una decisión, pues primero deciden los papás y ella no puede opinar, no debe tener libertad porque es mujer, porque es indígena, porque no habla castellano, porque no sabe leer ni escribir la mujer indígena. Entonces, la mujer se excluye, no tiene libertad de participar ni de expresarse por ser indígena, por ser mujer, porque nació mujer.

La mujer también sufre la violencia sexual, la violencia familiar y la violencia doméstica. Hay muchas madres solteras, eso es lo que está pasando, y una mujer sola no puede participar en los aspectos sociales, políticos, ni en la Iglesia: no tiene espacios donde expresarse.

En los años sesenta llega don Samuel, Tatic Samuel, el obispo Samuel Ruiz, que impulsa el trabajo. Aparecen otras mujeres que nos acompañan a que formemos grupos de mujeres, grupos de trabajo. Allí empieza un trabajo fuerte con las mujeres indígenas en las comunidades, para que la mujer pueda desarrollar, pueda pensar, hablar, expresar, participar en diferentes movimientos. Y así la mujer fue tomando la conciencia de que es importante, que debe ser respetada, que debe haber una igualdad con los varones, que merece ser respetada su dignidad, que debe participar y también que se incluya en la sociedad, que no se la excluya de los aspectos económicos.

* Integrantes de la Coordinadora Diocesana de Mujeres de San Cristóbal (Codimuj).

Entonces fue avanzando el trabajo de las mujeres, fueron tomando conciencia, fueron valorándose, pero aún falta que se reconozca a la mujer.

En 1992 fue reconocida el “Área diocesana de mujeres” en la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, y así ya ha venido avanzando el trabajo en grupos y colectivos. El objetivo del área de mujeres diocesanas es leer la palabra de Dios con ojos, mente y corazón de mujer; porque muchas de las veces las mujeres sólo nos llenamos de otros pensamientos, no de lo que piensa la mujer, no lo que nacen del corazón de la mujer. Leer la palabra de Dios con ojos, mente y corazón de mujer e iluminar con ella nuestra vida y nuestra dignidad como mujer. Exigir respeto a nuestra dignidad como hijas de Dios y a nuestros derechos como mujeres. Apoyarnos y enlazarnos con todas las mujeres y grupos a nivel de la Diócesis para unir y darnos valor como mujeres, encontrar nuevos modos de responder a la situación difícil que vivimos las mujeres, tanto en la pobreza, tanto en la salud, tanto en lo económico, lo que vivimos como pueblo y a las necesidades urgentes que padecen las comunidades de diferentes lenguas, de diferentes etnias en el estado de Chiapas.

Dar fuerza a la palabra de Dios, animar a la comunidad, participar en las tareas de la sociedad civil. Participamos en los diferentes aspectos de la sociedad; en lo político también, porque de las mujeres también se necesita su participación para que haya un cambio social, para que haya una nueva sociedad con rostro de mujer, con pensamiento de mujer, con participación de mujer, para que los varones también tomen en cuenta la participación de la mujer, que haya una igualdad entre hombres y mujeres. Eso es lo que llamamos la Coordinadora Diocesana de Mujeres (Codimuj) en los Altos de Chiapas.

Sucede que en Chiapas hay muchas demandas muy fuertes que estamos queriendo alcanzar las mujeres. Una de las demandas es que se detenga la violencia intrafamiliar que se sigue dando en las comunidades; por ejemplo, la mujer no es libre de decidir, sino que deciden por ella; otra de las demandas muy fuertes es la militarización, no más militares en las comunidades, porque eso crea miedo, temor, en las mujeres en las comunidades, y también tenemos la demanda de igualdad: que se respete la igualdad de las mujeres, que se detengan los proyectos del gobierno que afectan a las mujeres.

En relación con las dificultades que enfrentamos, según nuestra experiencia como mujeres organizadas de las comunidades, que no sabemos leer ni fuimos a la escuela, hay grandes problemas que se

enfrentan en el camino. Ya hemos dicho que en nuestra propia casa existen dificultades para participar y salir a las reuniones. Nosotras las mujeres somos las que estamos más cargadas de trabajo: cuidar a los niños, ver de dónde sacamos dinero; vemos que en las comunidades los compañeros hombres trabajan en la producción, pero como no tienen precio los productos, esto es un problema. Sin embargo, las mujeres trabajamos más, nuestro trabajo no se ve, no se puede tocar, es como invisible, es como si no trabajáramos. Nosotras nos levantamos temprano para trabajar en casa y salir al campo y ver de dónde sacamos dinero para nuestros hijos, para buscar alimentación y lo que necesitemos para la casa; además está el tiempo que damos para la organización, para la lucha propia de las mujeres en nuestras comunidades.

Sin embargo, tenemos dificultades con las autoridades comunitarias, con las instituciones del gobierno; porque ellos no están conscientes de la lucha y la importancia de la participación de las mujeres y ahora nosotras estamos haciendo un trabajo de sensibilización de hombres líderes y de autoridades de nuestra comunidad, y con abogados, con ONG: son reuniones de sensibilización y de negociación. Creo que es muy importante tener alianzas con otros grupos de mujeres para salir adelante pese a tantas dificultades; pero creo que entre todos, hombres y mujeres, si los compañeros están conscientes de fortalecer la capacidad y la participación de nosotras las mujeres, sí es posible construir un mundo mejor, una comunidad más digna con la participación de todos. Como ya decíamos, si las mujeres no estamos presentes no hay desarrollo, porque nos complementamos en el trabajo, en la familia.

LA LUCHA DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN GUATEMALA

*María Domingo**

Quiero saludar a todas las mujeres, hombres y jóvenes que han llegado aquí a esta ciudad y que vienen de los diferentes lugares, regiones y países. Pero antes que nada quiero pedirles un minuto de silencio pues hoy, 29 de mayo de 2003, se cumplen 25 años de la muerte de una mujer indígena, campesina y trabajadora que luchó por el derecho a la tierra y la participación, y que fue asesinada en la masacre en Panzos, Alta Vera Paz, Guatemala.

Guatemala es un país pluricultural en donde se hablan 21 idiomas mayas, 60% de la población es indígena campesina y vive en las áreas rurales; 64% de la población guatemalteca somos mujeres indígenas-campesinas; 80% vivimos en la pobreza y en la extrema pobreza. La riqueza está concentrada en pocas manos. Además, seguimos sufriendo la explotación, la marginación y la discriminación, que son los problemas que originaron el conflicto armado en Guatemala, que dejó más de 80 mil refugiados, un millón de desplazados internos, 400 mil huérfanos, 200 mil viudas, 200 mil muertos, 400 aldeas indígenas arrasadas. Hasta el momento se han exhumando 280 cementerios clandestinos, y si se exhuman alrededor de cuatro cementerios clandestinos mensuales, a ese ritmo se calcula que apenas hasta 2015 o 2020 se terminará con las exhumaciones.

Responsables de estos hechos: según el Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, del 25 de febrero de 1999, 92% de los hechos ocurridos son responsabilidad del Ejército; 4% de los hechos son responsabilidad de la guerrilla y en 4% de ellos no está totalmente clara la responsabilidad.

Los pueblos indígenas hace más de 500 años fuimos despojados de nuestras tierras y de nuestros valores y principios, quitando

* Indígena quiché, integrante de la organización *Mama Maquín*.

la vida de miles de pueblos. Algunos sobrevivientes son los que nos legan la herencia ancestral como pueblos indígenas. La política de exterminio a los pueblos pobres e indígenas del mundo ha venido desde hace varios años, con sus grandes planes, como el neoliberalismo y otros. A través de masacres y de genocidios, comunidades enteras fueron arrasadas por las políticas de exterminio y contrainsurgencia impulsadas por el gobierno de Estados Unidos, justificando la guerra en nombre de la democracia.

Durante el conflicto armado en Guatemala surgieron varias organizaciones, tanto entre los refugiados como en el país. Las que surgieron entre los refugiados son organizaciones de mujeres, organizaciones de jóvenes, organizaciones de comadronas, etc.; y también una comisión que se creó para negociar el derecho de los refugiados de regresar a Guatemala. De ahí surge la organización a la cual pertenezco yo: *Mama Maquín, Madre Tierra y Exucam*. Dentro del país, en Guatemala, los desplazados internos mantuvieron también la resistencia de luchar en su propio lugar, y así surgió la Coordinadora Nacional de Viudas.

En 1978 se inician las negociaciones para el retorno de los refugiados de México a Guatemala, y se llegaron a firmar, con dignidad y seguridad, los acuerdos del 8 de octubre de 1992, en donde se contempla la compra de tierras con créditos reembolsables y la recuperación de tierras. En 1987 se iniciaron también las negociaciones de los Acuerdos de Paz, llegándose a firmar el 29 de diciembre de 1996.

Para la mayoría de la población ésta fue la esperanza: el fin de los 36 años de guerra. La guerra causó dolor, pérdidas humanas y materiales, desintegración de familias y comunidades, pérdida de cultura en el caso de las mujeres que fuimos al refugio y tuvimos que cambiar nuestro traje e idioma para no ser deportadas a nuestro país. Sin embargo, los acuerdos firmados no se han cumplido, porque las problemáticas que originaron la guerra no se han resuelto.

En el caso de la tierra, existe un fondo de tierras que ha creado un mercado de tierras y esto no resuelve el problema; al contrario, aumentó la pobreza, y vuelve el desplazamiento a través de las migraciones a Estados Unidos y a México. Entonces, la guerra ya no es con balas, sino con hambre.

En el caso de las mujeres, nosotras, como organización, tuvimos acuerdos documentados que hablan específicamente de nuestro derecho a la copropiedad de las tierras, a la participación con voz y voto en las cooperativas. Estos acuerdos no se cumplieron: a las mujeres

nos excluyeron de la toma de decisiones y esto nos llevó a unirnos las tres organizaciones para retomar nuestra lucha por la copropiedad y la participación de las mujeres.

La guerra en diferentes países como Colombia, Palestina o Irak, en todos los países de América Latina o del mundo, es parte de un plan estratégico del neoliberalismo para adueñarse de los recursos de los países. Estos planes tienen que ver con el poder económico, social y político: el precio de nuestros productos de campesinos y campesinas es bajo y los precios de los productos de las grandes empresas es cada vez más caro; para que los pueblos se desesperen y emigren hacia el norte, mientras que las empresas nacionales y transnacionales se adueñan de las tierras y de los recursos naturales como el petróleo, el bosque, los lugares sagrados, los ríos, los lagos, la medicina natural. Así, todo el conocimiento y las propiedades de los pobres están siendo patentados por las empresas, imponiendo un modelo de desarrollo hacia nosotras, a través de los tratados de libre comercio, a través del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), de la Organización Mundial del Comercio (OMC) y del Plan Puebla Panamá, que son parte de una estructura y una estrategia política para oprimir y explotar el trabajo de los pueblos.

Ahora bien, las mujeres somos las que producimos 50% de la economía del mundo, sin reconocimiento moral ni económico. Todos estos tratados pasan por encima de las leyes nacionales, y son injustos porque los pueblos no hemos sido ni seremos consultados: sólo nos utilizan para trabajar de acuerdo con sus intereses económicos, como si no supieran que nosotras somos humanas. Los pueblos sabemos cómo vivir y cuidar nuestra naturaleza hace miles de años; a través de la experiencia de nuestros abuelos mayas aprendimos nuestra cultura, nuestra forma de vivir, nuestra forma de alimentarnos, de curarnos, de sembrar y cuidar nuestro medio ambiente. Pero ahora los pueblos indígenas latinoamericanos migran día a día al Norte en busca de trabajo, están desesperados por la situación en las comunidades, que cada día se torna más difícil.

En Guatemala no existe una política del gobierno para garantizar la vida, la educación, la salud; es por eso que la gente pensamos que al llegar al Norte vamos a tener esperanza de una mejor vida; pero allá se sufre la misma represión o peor que en nuestras tierras, se sufre por el racismo, por la marginación, por la explotación a que los someten en una fábrica o en el campo; además, allá pierden parte de sus costumbres y aprenden vicios y eso a nadie le importa, ni a Es-

tados Unidos ni al gobierno de mi país, Guatemala. Entonces las mujeres quedamos solas con nuestros hijos e hijas haciendo dobles jornadas. En todos los países las mujeres siempre somos las que más sufrimos a causa de todos los tipos de planes de las grandes empresas transnacionales de los países más desarrollados económicamente en el mundo.

Ahora, en Guatemala, nosotras estamos llevando a cabo la Campaña de Mujeres Rurales, nuestra consigna es ¡Vida, tierra y dignidad para las mujeres rurales! Porque las demandas específicas de las mujeres quedan en segundo lugar o en segunda categoría, sólo se teorizan las demandas más generales; para las mujeres rurales, entonces, el desarrollo rural es integral, es un todo donde nada se da por separado. Nosotras, el desarrollo no lo concebimos sólo en lo económico, pero resulta que hoy los planes de desarrollo para nuestros pueblos ya están decididos sin consultarnos, y en esto no estamos de acuerdo, porque somos seres humanos que pensamos, sentimos y tenemos dignidad. Así, con estos planes, para nosotros la guerra continúa, ya no es con balas, sino con hambre. Nos vamos a morir, por ejemplo, si se inicia la aplicación del Plan Puebla Panamá.

Los pueblos indígenas tenemos nuestras diferencias, pero somos iguales en derechos y estamos luchando para conseguirlos. También con los que no son indígenas somos iguales, debemos tener los mismos derechos, pero no se respetan. Esto quiere decir que nosotras, en la organización *Mama Maquín*, estamos luchando específicamente por el derecho de las mujeres, en la organización hay varios grupos étnicos, pero estamos en la misma situación y, por lo tanto, tenemos que luchar juntas, no tenemos que luchar separadas las indígenas y las compañeras mestizas o ladinas pobres que también están sufriendo en las comunidades.

Como ya decía, las demandas de nosotras las mujeres siempre se quedan al último. Si somos una organización mixta sólo se teorizan las demandas más generales y las de nosotras, las mujeres, que son más específicas, se quedan por un lado. Decían los compañeros hombres en nuestras comunidades, en el caso de nosotros que estuvimos refugiados aquí en Chiapas y volvimos a nuestro país, que ésa era una lucha en conjunto que la hicimos mujeres y hombres; sin embargo, al llegar a Guatemala no se cumplieron los acuerdos que nosotras habíamos logrado. Los compañeros decían que ya estábamos en Guatemala y que las mujeres no tenían por qué seguir luchando. Esto nos afectó mucho.

En relación con la situación política que pasaba en nuestro país, también las divisiones políticas nos causaron daño. Pero nosotras somos unas mujeres campesinas, mujeres rurales que tuvimos el valor de seguir frente a las dificultades y obstáculos que se ponían en el camino, ya sea por parte de nuestras propias comunidades: los hombres, las autoridades comunitarias; pero también los que fueron impulsados por intereses externos a nuestras comunidades. Así pareció que *Mama Maquín* se tuvo que terminar un tiempo entre 1996 y 1998, cuando nos quemaron nuestras casas y el cine que es el local de *Mama Maquín*. Entonces nos quemaban las casas y nos amenazaban: que si nosotras seguíamos luchando nos iban a violar, nos iban a arrastrar; pero las mujeres fuimos resistiendo ante estas crisis que tuvimos que pasar. Y creo que es un reconocimiento a nosotras, porque valoramos nuestra participación y hemos podido mantener nuestra organización.

Ahora son tres organizaciones retornadas; construimos una alianza entre tres organizaciones para alcanzar los objetivos que queríamos, que son, en primer lugar: la participación, la toma de decisiones de las mujeres en nuestra familia, en nuestra comunidad, en nuestros municipios; y en segunda, el derecho a la copropiedad de la tierra. Esto es muy difícil de entender para otros, pero es fácil para nosotras, aunque sí es difícil al ponerlo en práctica. El derecho a la copropiedad quiere decir que la tierra salga tanto en nombre de las mujeres como de los hombres, para que se garantice el derecho de la familia.

Ésta ha sido nuestra experiencia con el trabajo específico de las mujeres en Guatemala, donde la situación ha sido muy difícil para construir una organización más sólida de las mujeres. Somos varias organizaciones y cada una defiende sus intereses, su figura y sus propias demandas, y esto nos causa dispersión, división; y mientras tanto, el Estado, el gobierno, las empresas transnacionales, se aprovechan de esta situación que enfrentamos y es un reto que tenemos que ir viendo, analizando. Nosotras decimos que aquí estamos para construir, aquí no estamos para proponer en definitivo, que ésta es la receta y que esto tiene que ser, simplemente estamos aquí para compartir experiencias y para lograr una política propia, empezando de lo comunitario para que llegue hasta lo nacional, porque vemos que el problema se repite: la discriminación se repite por cadena. El Estado reprime y discrimina a los campesinos, y en los diferentes niveles y hasta en nuestra propia casa existen estas discriminaciones. Por eso nosotras creemos que en la cultura indígena hay partes muy impor-

tantes para rescatar, para valorar las formas que nuestros abuelos nos dejaron como herencia, que tenemos que recuperar; pero también sabemos que una parte de lo que aprendimos en el camino es la discriminación hacia las mujeres. Por ejemplo, no se le da herencia de tierra a las mujeres, sino que se le da sólo a los hijos varones, y creo que tenemos que luchar para que esto cambie, y nuestra esperanza está en los jóvenes, tenemos que enseñar a nuestras hijas y a nuestros hijos sobre la igualdad entre hombres y mujeres.

VOCES DE MUJERES ORGANIZADAS MERECE SER ESCUCHADAS SIN MANIPULACIÓN Y CLIENTELISMO

*Noemí López Domínguez**

Son extranjeros todos aquellos que explotan a sus hermanos

Tupac Amaru

La lucha nacional indígena en Perú alcanzó su punto más alto en el levantamiento de José Gabriel Condorcanqui Noguera “Tupac Amaru”. Esta rebelión, iniciada el 4 de noviembre de 1780, con la captura y la ejecución del cruel corregidor Arriaga, llegó a su punto más alto en el asedio del Cusco.

Tupac Amaru fue asesinado junto a su inolvidable compañera Micaela Bastidas, quien alguna vez expresara: “Por la libertad de mi pueblo he renunciado a todo. No veré florecer a mis hijos.” La participación revolucionaria de la mujer andina también tiene en esta gesta a Tomasa Titu Condemayta, Bartolina Sisa, y muchas más mujeres son dignos ejemplos.

Tupac Amaru alcanzó el punto más alto en la lucha anticolonial de América. Representó la conciencia nacional indígena que perseguía la libertad de la patria bajo la hegemonía indígena, pero también integró, bajo este manto, a las demás razas, etnias y nacionalidades. Al proclamarse Inca reivindicaba el pasado indígena y su radical decisión de lucha contra la dominación colonial. No debemos olvidar que entonces el significado de Inca equivalía a “Padre, fundador, conductor” y el *Tawantinsuyo* era presentado como justo e igualitario.

Nadie en América hablaba hasta entonces de igualdad de razas, del derecho a la tierra para quien la trabaja, de la abolición de la

* Docente de la Universidad Nacional de Ancash “Santiago Antunez de Mayolo”, e integrante de la Federación Agraria Departamental de Ancash “Atusparia Uchcu Pedro” de la Confederación Nacional Agraria.

esclavitud y de los obrajes, fue el primero en alzarse en armas por la independencia total. En el ejército tupacamarista se fundieron por primera vez todas las sangres: indios, mestizos, cholos, negros, criollos, patriotas y aun españoles que pensaban que la causa del pueblo peruano era justa.

Micaela Bastidas Puyacawa tiene capital importancia para conocer la rebelión de Tinta, se puede asegurar que ella fue la principal consejera de Tupac Amaru, aunque él actuó mediante decisiones propias, por sus ideas e iniciativas. Aparece la figura de esta mujer enérgica, con los caracteres de un personaje de valor innegable; se afirma que ella era rebelde, arrogante y temida más que el jefe. Cuando Tupac Amaru se traslada al Cusco, doña Micaela Bastidas es nombrada jefe interina y desarrolla una actividad incansable, resolviendo problemas administrativos, concientizando a los caciques indecisos, impulsando la propaganda, incrementando la tropa, reuniendo informes buenos y malos. Doña Micaela Bastidas fue prisionera junto con su compañero Tupac Amaru y muchos combatientes, quienes fueron ejecutados en la Plaza Mayor del Cusco o *Wacaypata* o la antigua plaza del Pregón de los Incas.

La crueldad y el ensañamiento de los colonialistas, el olvido posterior de la oligarquía y la conversión a simple precursor, revela el odio histórico que generó la revolución tupacamarista en las clases dominantes. La derrota de la revolución de Tupac Amaru liquidó las posibilidades históricas del proyecto nacional indígena en Perú. Porque de haber triunfado, la revolución tupacamarista hubiera significado una transformación radical en la sociedad colonial.

¿En nombre de qué se hicieron estas muertes? En el trasfondo están imprescindibles fenómenos estructurales, la explotación colonial, el menosprecio de los blancos sobre los indios, la brutal injusticia que acarrió la conquista, el etnocidio. Los hombres y las clases sociales no actúan mecánicamente, sus actos no son simples respuestas reflejas. Requieren una visión del mundo, una ideología y una moral que los cohesionan y además les permite asumir sus actos.

Desde tiempos muy lejanos, desde siempre, las mujeres hemos construido y construiremos la historia a la par del hombre. Nosotros sí creemos que las mujeres fueron muy bravas cuando hizo falta luchar por sus pueblos o creencias, y que merecen igual reconocimiento o crítica que los hombres de sus tiempos. Por ejemplo, tenemos a las *rabonas*, ellas fueron mujeres que lucharon en las guerras de la Independencia al lado de los soldados.

Las *rabonas*, que en su mayoría eran mujeres indígenas, aunque también hubieron negras y mulatas, eran acompañantes de soldados de la tropa durante las guerras. Por cada hombre que se reclutaba en el ejército se elegía una mujer que debía acompañarlo y seguirlo. Sin embargo, testigos de la época relatan que había soldados que tenían consigo tres o cuatro mujeres. Esto se debía en parte a que cuando un soldado caía batido en la batalla, su acompañante era tomada por otro soldado.

Las *rabonas* no eran necesariamente sus esposas o convivientes anteriores a la guerra. Por ello, terminada ésta, los soldados las abandonaban olvidándose de los hijos fruto de esas relaciones. Mal pago para quienes fueron prácticamente su sostén material y espiritual, pues la labor de las *rabonas* durante la guerra fue ardua y penosa. Gracias a estas mujeres desconocidas los soldados estaban en condiciones de salir al frente.

Las *rabonas* cumplían muchas tareas: conseguir víveres, cocinarlos, preparar todo el albergue que iban a ocupar los soldados; ellas lavaban, cosían y componían los uniformes de sus soldados; ellas se encargaban de desarmar las tiendas de campaña, las cargaban encima y emprendían el viaje. Su labor incluso se extendía a los campos de batalla: ellas recargaban los fusiles de los soldados cuando éstos se vaciaban, además atendían a los heridos y cumplían la penosa tarea de enterrar a los muertos.

Mujeres de valor e intrépidas, expuestas a miles de peligros y fatigas, no recibieron mayor recompensa por sus acciones. Tampoco recibieron una paga o un sueldo por todo el trabajo que desempeñaban, sino que vivían del que recibía su compañero; ellas, a pesar de todo, se mantuvieron fiel a su compañero y al ejército.

Las *rabonas* dieron muestras de inteligencia y heroísmo, sirviendo de espías o tomando las armas directamente. Mencionaremos a Dolores, que a la muerte de su compañero, tomó el mando y llegó a luchar cuerpo a cuerpo con el enemigo. A esta mujer se debió la victoria en varias batallas.

Las *rabonas* sufrieron abandono y maltrato de sus compañeros, y de los hombres de su tiempo. La historia oficial de Perú también ha puesto un manto de olvido, por ello queremos resaltar la acción de las mujeres del pasado, las *rabonas* fueron un factor decisivo y esencial en la lucha por la construcción de un país libre y soberano.

Durante la emancipación peruana, la mujer campesina se constituyó en un elemento de apoyo a las fuerzas de la liberación del dominio

español, sirvió de nexo de comunicación, de colaboración en la lucha por la libertad y, en muchos casos, organizó y comandó las guerrillas que se enfrentaban al enemigo, y por ello vale la pena retomar la actividad valiente y decidida de aquellas mujeres.

La mujer siempre tuvo en la lucha de la sociedad peruana un papel destacado. Estamos hoy en un momento donde la organización y participación de la mujer juega un rol protagónico. En ese proceso ella rompe sus propias ataduras y el hombre supera sus prejuicios respecto al sexo, sólo así la mujer puede vencer al machismo de su esposo o compañero y lograr su autonomía y su pensamiento organizativo. En una sociedad machista, sólo con el cambio social será posible la reivindicación igualitaria de la mujer.

ORGANIZACIÓN, PARTICIPACIÓN Y ASISTENCIALISMO

La mujer participa decididamente en organizaciones sindicales de salud, educación, rondas campesinas, organizaciones de base, comunidades campesinas, etc. Todas ellas destacan en el país por su capacidad de enfrentamiento, porque han dejado atrás los mitos creados por el sistema sobre el supuesto sexo débil. La mujer peruana ocupa un lugar de vanguardia también en la lucha por la supervivencia de nuestro pueblo. A lo largo y ancho del país, muchas mujeres encabezan el agrupamiento de los comités de vaso de leche, comedores populares, clubes de madres, ollas comunes, etc., que son el sostenimiento de la familia.

En la medida que la crisis se profundiza es imposible que el asistencialismo del Estado y de Organizaciones No Gubernamentales sostenga a estas organizaciones de subsistencia, y se abre entonces otra etapa: la lucha incansable por los presupuestos que fueron dados y muchas de las veces son retirados.

Entonces surgen movilizaciones pacíficas, que eran y son violentamente reprimidas, lo que abre la posibilidad de que se conviertan en verdaderas batallas callejeras. Humildes mujeres, muchas de ellas ancianas o en pleno proceso de gestación, eran y son apaleadas sin miramientos por las fuerzas policiales y ellas, entonces, tendrán que responder con la autodefensa.

La mujer campesina es el sector social que sufre más gravemente su condición de doblemente oprimida. Además, es el sector más postergado entre la población de mujeres del país, particularmente en

la sierra. Al hablar de la mujer se habla también del niño: niños que sufren desnutrición, mortalidad infantil a causa de infecciones respiratorias, las enfermedades diarreicas, problemas prenatales y enfermedades previsibles por falta de inmunización.

En el ámbito local, las mujeres campesinas indígenas se han organizado para enfrentar la pobreza, la inseguridad y la desnutrición que la crisis de la agricultura ha desencadenado. Esto se evidencia en la presencia de la mujer rural en las luchas por los servicios básicos, como educación, salud, agua, desagüe, etc.; mujeres que se movilizan en forma organizada como una fuerza política por sus propias reivindicaciones y con una visión propia del mundo en que quieren vivir.

En las organizaciones urbano-populares, conformadas por campesinos indígenas que fueron a vivir a las grandes ciudades, las mujeres se organizaron. Cada vez más están demostrando ampliamente su coraje, su inventiva, su capacidad de respuesta ante situaciones críticas, proponiendo alternativas inéditas que han probado a la sociedad su eficacia, creando cada día un norte y luchando contra la fealdad, la suciedad, la pobreza, la miseria y la muerte.

Las organizaciones de mujeres serán fortalecidas en funciones productivas de transformación y comercialización que serán la base para el sustento de la familia, para que tengan una calidad de vida, con justicia, respeto y dignidad, y no convertirse en mendigas.

Nuestros pueblos y organizaciones tienen una configuración milenaria y de concepción comunitaria de un modelo de organización horizontal, donde no se practican jerarquías, superior ni inferior, toda función es dinámica y armoniosa, como la evolución de la madre naturaleza. De allí que en una comunidad indígena no hay mendigos, ni vagos, ni ancianos abandonados; no hay extremos, todos compartimos lo que produce la comunidad indígena. Las organizaciones y la identidad de nuestros pueblos se caracterizan de muchas formas, por ejemplo, el uso del idioma propio, por su modo y forma de concepción social, religiosa, mitos, leyendas, historia, tecnología de niveles científicos que se traduce en cultura. Hoy, en este resurgir de la conciencia india es necesario remarcar que si volvemos la mirada a nuestras formas auténticas de organización y autoridad, las encontramos en las mismas entrañas del pueblo indio. Nada de calcos ni copias, nuestras formas —por ser colectivistas y comunitarias— son modelos vigentes para la futura sociedad libre que todos buscamos y anhelamos.

El Perú actual, a pesar de estar asentado en territorio indio y de

tener mayoría india, está gobernado por una minoría de la casta criolla occidentalista y occidentalizante. Nos ignoran muchos de ellos, hasta son paternalistas, no quieren respetar nuestra cultura y nuestra lengua, nuestro derecho ancestral; ningún partido político tiene dentro de sus programas alguna mención frente al pueblo indio, nos miran como pobrecitos ignorantes a los que hay que salvar, tenderles la mano, enseñarles a hablar, enseñarles nuevas ideologías, técnicas, modelos institucionales; y nuestros conocimientos no los consideran para nada.

El sistema imperante no es capaz de garantizar las condiciones mínimas de supervivencia de la población. La mayoría de los peruanos vivimos una miseria estructural desde hace mucho tiempo; realmente es una situación dramática, la mayoría carece de las condiciones mínimas de supervivencia: no sólo se muere de hambre, también de enfermedades y de olvido. Los más afectados son los niños y los ancianos.

Pero no todos vivimos en la misma situación, para algunos esa miseria es un gran negocio. Es conocido que la sobreexplotación es tal que Perú tiene una de las tasas de ganancia más altas. El retraso, entonces, no se debe a la falta de ganancias, sino a que esa ganancia se va a unos cuantos bolsillos y una gran parte se fuga del país. También nos dicen que el atraso se debe a que somos muchos, cuando apenas estamos en un repoblamiento, llegando al doble después de que los españoles en la Conquista diezmaron nuestro pueblo. Se dijo también que el atraso del país se debe a la falta de educación. El pueblo peruano pensó también eso y buscó que sus hijos se educaran a costa de cualquier sacrificio, supuestamente para que vivan mejor. Los padres y madres de familia dentro de sus comunidades se organizaron para construir su escuela, para que disminuya el analfabetismo. El pueblo buscó que sus hijos llegaran a la universidad y éstas se popularizaron y masificaron. En 1960 había 30 247 universitarios y para 1990 eran ya 504 700. Esa cifra se duplica si sumamos los estudiantes de educación pedagógica y técnica superior. Quedó demostrado nuevamente que el problema del país no es solamente educar, sino cambiar la estructura económica social de clases, el sistema del país.

Ningún gobierno encuentra una solución concreta a la crisis del país, todas las políticas económicas y sociales de los sucesivos gobiernos sólo han incrementado el hambre, la subocupación y desocupación de nuestro pueblo, globalizando la miseria.

PROBLEMAS DENTRO DE LAS ORGANIZACIONES DE MUJERES

Hay intereses que reúnen a las mujeres para la donación de alimentos, ropa, medicinas y otros proyectos, lo que nos lleva a deducir que, mientras se organice a las mujeres con un objetivo asistencialista o transitorio, se las arrastra a la manipulación como señuelo para hacerlas sujetas de una repudiable servidumbre política. Si ellas se reúnen en torno a un interés común, la organización sería más fuerte y se mantendría fortalecida a lo largo del tiempo, hasta lograr su autonomía, entendida como independencia e interés en resolver los problemas nacionales, y no cumplir los mandatos del Estado o del capital privado.

Otro problema son las relaciones interpersonales que se explican por sentimientos de egoísmo, personalismo o rivalidad de algunos dirigentes y socios participantes. Los problemas se acentúan, incluyendo el celo, la agresión de la pareja: debemos orientarles para superarlo. Porque hay asuntos más importantes; la mujer campesina indígena es el sector social que sufre con mayor gravedad su condición de doblemente oprimida, y además es el sector más postergado entre la población de mujeres del país, particularmente en la sierra del Perú profundo.

La organización debe luchar contra el subdesarrollo, la ignorancia, la inactividad, el conformismo, elementos que permiten que el país siga siendo un país pobre, con tanta riqueza natural.

El asistencialismo del gobierno está matando a la gente del campo, de los barrios marginales, que esperan que vengan a regalarles harina, arroz, etc., olvidándose que esta implementación política asistencial, cuyo carácter es paliativo, inmediatesta y manipulador, divide a las organizaciones autónomas de mujeres, y finalmente las ignora como interlocutoras válidas.

Las organizaciones de mujeres deben desarrollarse con autonomía del Estado y de las instituciones privadas, las ONG, y políticas que reflejan el carácter y la tendencia a no cuestionar la estructura de dominación y de dependencia de nuestra patria, mediante la aplicación del asistencialismo a fin de lograr su aislamiento del movimiento general de la lucha de nuestro pueblo y evitar la igualdad plena para la mujer. Las mujeres somos las más interesadas en la liberación de toda la sociedad porque conlleva nuestra propia emancipación.

Rechazamos la manipulación de organizaciones sin representatividad campesina que usurpan nuestro nombre en favor de intereses

imperialistas vinculados con los sectores dominantes de nuestra sociedad, al tiempo que afirmamos nuestra voluntad de fortalecer nuestras propias organizaciones sin exclusiones ni aislamientos del resto de las luchas populares, buscando mecanismos para erradicar la manipulación y el clientelismo, reafirmando la lucha conjunta de hombre y mujer en nuestro proceso de liberación, cuestión clave de nuestra práctica política.

Nuestro país, desde el inicio de su era republicana, ha sido centralista y burocrático, congestionado dentro de las urbes, con inmoralidad en todas las dependencias públicas. Se ha organizado la vida republicana en una supuesta democracia, orientada a servir a los grandes monopolios y oligopolios a través de sus siervos, que lo han sido todos los gobiernos manejados por políticos representantes de los imperialistas; reaccionarios que han sumido a este país en la peor crisis de su historia, sometiénolo a las consignas del Fondo Monetario Internacional. Por ejemplo, en el colmo del cinismo, Fujimori impone, al iniciar su gobierno en 1990, el shock económico que atentó contra la vida de los peruanos y poco después establece el día mundial de la alimentación y el día mundial de la lucha contra la pobreza, 16 y 17 de octubre respectivamente, lo que resulta una burla para los miles de campesinos, pequeños agricultores que luchan diariamente por conseguir el sustento para seguir viviendo. Ese día debe ser de protesta, exigiendo soluciones efectivas a los problemas de pobreza y desnutrición que afectan a millones de personas en el mundo.

El capitalismo no tiene sexo, es un monstruo que va destruyendo mujeres, niños, jóvenes y hombres. Las mujeres campesinas tienen claro que nuestra lucha es por la transformación de la sociedad en general. Luchar por la mujer, el hombre nuevo, las nuevas relaciones en una nueva sociedad, nuevas metodologías que partan de la nueva realidad, que respeten a las más variadas culturas y costumbres latinoamericanas y caribeñas a fin de que cada vez más las mujeres, jóvenes, niños y hombres pasemos a ser sujetos de transformaciones sociales.

Entendemos que las organizaciones específicas de las mujeres son compatibles con las demás organizaciones de la clase trabajadora; son fuerzas que se suman a esta última. Por lo tanto, debemos procurar que cada vez haya mayor descentralización y autonomía en nuestras organizaciones de mujeres campesinas, que se fortalezca cada vez más la participación de ellas en la lucha por la tierra, en la reforma agraria y en las luchas políticas en general.

GENOCIDIO EN LOS ANDES

Finalmente, quiero referirme brevemente a la violencia política en Perú. Los culpables directos del genocidio latente empiezan con Francisco Pizarro y el cura Valverde y con todos los que inhumanamente han contribuido con los esclavistas, la explotación y postración total del indio, habitante milenario de Perú. Internacionalmente, a través de la historia, hay dos culpables: los antepasados del Estado español y del Estado eclesiástico, es decir, el Vaticano y, por su puesto, todo el sistema actual de imposición y de opresión que impide nuestra existencia como pueblo con cultura e historia propias.

En el movimiento político subversivo de los años ochenta y noventa las únicas víctimas fueron humildes comuneros quechuas, desde ancianos hasta niños. Pocos de los muertos fueron banqueros, industriales, hacendados, políticos de relevancia, la mayoría eran personas que vivieron totalmente olvidados y discriminados por la historia. Seres humanos que al Estado peruano no le representan costo alguno en moneda peruana, ni en dólares; pero que son descendientes directos de los verdaderos dueños de la tierra y de sus riquezas.

“Soplón” es el término que significa muerte segura para los comuneros, ya sea por parte de las fuerzas armadas y policiales o por los alzados en armas. Los comuneros ante cada campamento o asalto que sufrieron en su comunidad por los grupos contendientes, estaban o están obligados a seguir todo tipo de ordenes y a callar todo tipo de desordenes o vejaciones que sufren.

Cuando los comuneros decidieron ofrecer resistencia frente a los hechos vandálicos e inhumanos de las fuerzas de seguridad, que abusan de los pobres, aparecen las voces autorizadas de los que no sufrieron: comentarios negativos sobre los campesinos, que son obligados por el ejército y la marina a armarse y defenderse.

La violencia política de los gobiernos de turno es, para los campesinos y obreros, más dramática que la crisis económica por los excesos cometidos por las fuerzas represivas y la violencia de los grupos paramilitares, con el aniquilamiento de líderes de organizaciones populares, obligando a muchos campesinos a abandonar sus tierras en busca de refugio en las grandes ciudades, empeorando sus condiciones de vida.

Las fuerzas del orden que tenían como objeto enfrentar a la subversión, lo único que consiguieron fue incrementar la violencia entre

la población, especialmente en las zonas declaradas en emergencia, donde pretendieron imponer el orden cometiendo abusos y atropellos. A causa de la situación de violencia, la mujer campesina es la más afectada, ya que atentaron contra sus derechos y además sufrieron violaciones sexuales, torturas, desapariciones y saqueos, incendio de sus casas, chozas, etc. Sin embargo, ellas fueron el ejemplo de la fuerza social que se atrevió a denunciar sistemáticamente las violaciones, motivo por el cual fueron el blanco de ambos sectores. Aun así se convirtieron en las principales defensoras de los derechos humanos, al mismo tiempo que demandaban la paz, denunciando la prepotencia, abuso y burla de las autoridades por defenderse cuando acudían a poner denuncias.

La violencia política significó un mayor empobrecimiento familiar y comunal de la población rural andina y nativa de la amazonía, pues se les expulsó de sus territorios y se debilitó aún más sus organizaciones y sus precarios derechos. 70% de las víctimas de la guerra interna ha sido la población civil campesina-indígena de los Andes y la amazonía. El fenómeno del desplazamiento forzoso afectó principalmente a las comunidades campesinas. Tras los estados de emergencia político-militar y la militarización de la población, aparecen los comités de autodefensa organizados por el ejército, lo cual significó severas restricciones al ejercicio de la autoridad comunal.

Un campesino decía: la vida no vale nada o casi nada, uno tiene que colaborar, ya sea con el narcotráfico, la policía o la guerrilla para poder vivir; en caso contrario tu vida no vale nada.

Las causas y estructuras de la violencia y los factores que la aceleran habría que considerar aquí como causas profundas: la agresión y la exclusión histórica de las mayorías, así como la profunda escisión Estado-sociedad en Perú.

Los periodos de la violencia política en nuestro país dejan como saldo un elevado porcentaje de mujeres jefes de hogar, es decir madres solteras, separadas o viudas, que no cuentan con el apoyo económico de una pareja, que se encuentran con necesidades básicas insatisfechas. Estas mujeres, como madres, se ven obligadas a asociarse, a organizarse para cubrir sus necesidades básicas, esto les da experiencia para asumir responsabilidades en la comunidad, en los barrios marginales. Los clubes de madres enfrentan la violencia y sequía en el departamento de Ayacucho, el pueblo es golpeado deslealmente; al ver sufrir los hijos dicen: ¡nos organizamos!, porque sólo nuestros brazos ya no son suficientes, buscamos un espacio de soli-

daridad porque los problemas son los mismos, igual las necesidades. Nuestros niños lloran todos los días a sus padres y hermanos desaparecidos, piden pan pero no alcanza para todos, quieren trabajar sus tierras y vivir en paz.

El militarismo es antivida, antitierra, antimujer. El militarismo es destrucción de nuestra cultura ancestral, reclutamiento militar que se lleva a los hijos, a los hermanos, para que sirvan al opresor; luego regresan a sus hogares y no saben vivir libremente, en paz, sin la intervención militar, sin guerra. Zenaida Fernandez, presidenta del Comité de Familias de Refugiados en Lima, informó que existen aproximadamente cinco mil niños huérfanos producto de las masacres, distribuidos por diferentes asentamientos humanos de la capital, Lima.

Los desplazados por violencia viven con estos niños en Huaycan, Canto Grande y otros sitios en suma pobreza, en esteras, sin servicios básicos, están desocupados, ellos son algunos de los que venden en las calles. Nadie los quiere emplear porque vienen de Ayacucho y tienen miedo de decirlo para que no les digan *terrucos*. Estos niños y niñas que han visto la muerte de sus padres y hermanos, viven en un total abandono, tal vez con una esperanza del retorno a su tierra, y con una esperanza de que algún día la vida sea mejor para ellos. En los veinte años de violencia política, según datos de la Comisión de la Verdad, el número de muertos por efectos de la violencia política supera los sesenta mil, cifra oficialmente registrada en junio de 2003.

El origen de la violación de los derechos humanos es la violencia estructural y la política económica de los gobiernos que generan crisis y miseria social. Esto origina la violencia social y subversiva y los gobiernos responden con violencia represiva a través de la militarización, detención, encarcelamiento.

La violencia que soporta el país tiene como origen la desigualdad social, la marginación de la mayoría de los pobres, también la provocación, las políticas económicas de los gobiernos que favorecen a los grupos de poder y a los monopolios, causando injusticia y abuso.

Los derechos humanos están referidos al conjunto de derechos individuales y sociales que posibiliten condiciones de vigencia de la dignidad de las personas. Los derechos humanos para nuestros pueblos campesinos indígenas se sustentan en la plena realización organizada del hombre frente a la naturaleza, no sólo orientado a garantizar

los derechos humanos, sino los derecho de todos los seres vivos en la tierra y para mejorar sus vidas.

La solución para todos estos problemas requiere transformaciones estructurales de la sociedad peruana como premisa para cambiar el resto de las relaciones sociales, pero a la vez conlleva a factores socio-culturales que trascienden los condicionamientos económicos sobre las clases sociales. Ello supone otro tipo de cambios encaminados a un replanteo integral de toda la nación en tanto comunidad humana.

“Los seres que se habían dado la tarea de existir allí entendían que la felicidad nace de la justicia, y que la justicia nace del bien de todos” (Ciro Alegría, *El mundo es ancho y ajeno*).

Huaraz, abril de 2003.

BIBLIOGRAFÍA

- Alegría, Ciro, *El mundo es ancho y ajeno*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1954.
- Agencia Latino América de Información, *La educación es un derecho*, núm. 301, Mercurio-Ecuador, 1999.
- Alzadora Valdez, Mario, *El derecho a la educación en América Latina*, Lima-Perú, 1972.
- América Latina en Movimiento (ALAI), *Boletín*, núm. 301, Quito-Ecuador, 1999.
- Anuario del Comercio 2003*, Lima-Perú.
- Campodónico, Humberto, “Gobierno dictatorial y pobreza”, en *Quehacer*, núm. 124, Lima-Perú, 2002.
- CEDAL y APRODEH, “Perú, paraíso de exclusión social”, en *Los derechos económicos, sociales y culturales*, 4ª edición, Lima-Perú, 1980.
- Confederación Nacional Agraria (CNA), *Diagnóstico de la participación pública de la mujer campesina*, Lima-Perú, Federación de Ancash-Huanuco, 1999.
- , *Encuentro Nacional de la Mujer Campesina II*, (1990), Huaraz II (1991), IV (1992), V (1995), VI (1999), Lima-Perú.
- Contracorriente. Una revista urbana en movimiento*, año 2, núm. 16, octubre, noviembre y diciembre de 1996.
- Flores Galindo, Alberto, *Buscando un Inca*, Lima-Perú, Edición Horizonte, 1994.

- Isis Internacional, *Mujeres campesinas*, Chile-Ecuador-Perú, Ediciones de las Mujeres, núm. 6, 1987.
- Mariátegui, José Carlos, *Peruanicemos al Perú*, núm. 11, Lima-Perú, Ediciones Populares de las Obras Completas, Biblioteca Amauta, 1988.
- , *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, núm. 2, Lima-Perú, Ediciones Populares de las Obras Completas, Biblioteca Amauta, 1995.
- Primer Encuentro de Mujeres Campesinas e Indígenas de América Latina y del Caribe, Bogotá-Colombia, diciembre de 1988.
- Pueblo Indio-Perú, *Vocero de pueblos y organizaciones indias del Perú*, núms. 6-7 (1985), 10-11 (1987), Lima-Perú.
- Revista de Mujeres Magda, *Warmi Nayra Mariátegui y el feminismo*, Lima-Perú, 1990.
- Revista *Mujer y Sociedad*, año 1, núm. 1, Lima-Perú, 1980.

MUJERES, SABERES Y VIOLENCIA EN LAS COMUNIDADES ANDINAS DE PERÚ*

*Marcela Machaca Mendieta***

Quiero presentar una reflexión y compartir nuestras vivencias en este tema indígena. Mi organización: Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA) es muy particular, somos la nueva generación de técnicos profesionales de origen indígena-campesino, ya tiene doce años de vida institucional y se basa en la experiencia campesina. Pertenezco a una comunidad quechua que se llama Quispillaccta, yo represento a los hijos de los campesinos que emigran a una universidad pública y luego, después de terminar sus estudios universitarios, en mi caso agronomía, retorno a la comunidad con todas las ganas de aplicar la ciencia agronómica, y se dan cuenta que los conocimientos que adquiere no van con la comunidad ni con la realidad agrícola andina.

Aquí, como en Perú, hay una diversidad de culturas. Perú tiene alrededor de 72 variedades de semillas de maíz. La ciencia, la agronomía particularmente, pretende ser un conocimiento universal, pero no lo es. La agronomía occidental es un conocimiento que choca con las concepciones de los indígenas, con las comunidades indígenas. Mientras para nosotros, los quechuas, y para los mayas, la semilla es causa, *mama*-causa, y *mama* quiere decir la madre semilla, para los agrónomos, para la gente que quiere información técnica, la semilla es un recurso fitogenético. Igualmente podemos ver que mientras para nosotros, los quechuas, o para los tarahumaras, o para la gente indígena, la tierra es la *pachamama*, la madre tierra, para los

* Jornada Latinoamericana Bolivia-México-Perú, 4 de diciembre de 2003. Marcela Machaca no pudo viajar en mayo de 2003 a las Jornadas porque la Embajada de México en Lima le negó la visa: en su condición de campesina, sin ingresos fijos demostrables, no cumplía con los requisitos para el trámite.

** Comunera quechua, ingeniera agrónoma y creadora junto con sus hermanas de la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA) de la comunidad de Quispillaccta, en Ayacucho, Perú.

técnicos agrónomos la tierra es un insumo, es un recurso que sirve para la producción; de aquí precisamente parte una contradicción o dos convicciones distintas. Mientras para la cosmovisión indígena-campesina quechua las semillas y la tierra aparte de permitirnos sembrar, también son deidad; en la ciencia agronómica no son más que un recurso que hay que disfrutar, un insumo. Esta contradicción es uno de los fundamentos por los que la ciencia agronómica no ha pegado en las comunidades campesinas.

En el caso de Perú, concretamente en mi región, el llamado desarrollo rural, la transferencia tecnológica, se lleva a cabo desde los años sesenta. La década de los setenta es la década de la “revolución verde”, de la transferencia tecnológica. La década de los ochenta es la época de la violencia más atroz en esta zona, que permite ver los límites de esta transferencia tecnológica, que es también transferencia de la cosmovisión occidental moderna. En este caso su límite se dio con la retirada de los proyectos de desarrollo, la mía era una de las comunidades más intervenidas por el desarrollo rural, en términos de introducir semillas mejoradas.

Decía que después de egresar de la universidad regreso a mi comunidad con las ganas de aplicar ahí lo que pude adquirir de conocimiento, y ocurre una decepción muy grande, porque no encuentro compatibilidad, concluyo que la intervención fracasó por la cuestión metodológica, por la diferencia de lenguajes y todo esto. Pero ahí están tantas metodologías participativas que se aplican en el desarrollo, entonces pienso que el problema es que la gente no incluye esto porque no está capacitada, pero veo también que hay tantas propuestas de capacitación para los campesinos y no veo por dónde es que el proyecto no pegó, por qué no es aceptado.

En ese contexto empezamos a ver por el lado de las cosmovisiones. Fue cuando conformamos la ABA con mis hermanas. ¿Cómo es que no nos damos cuenta al inicio? Siendo nosotras de origen quechua, compartiendo esta cosmovisión, mucho más viva, en la que la naturaleza es parte tuya y tu eres parte de esta naturaleza. No es solamente un recurso de la naturaleza, está vivo, es algo más dinámico. Esta cosmovisión viva, la cosmovisión mágica, se rompe con el proceso de formación escolarizada. La educación misma rompe, destruye esa forma de percibir el mundo como parte de un proceso vivo, como una colectividad viva.

Desde los inicios de la escolarización hasta la universidad uno reniega de su cultura, de su saber, uno se vuelve mucho más ajeno que

los externos a su comunidad, se convierte en el mayor obstáculo para su cultura, en el primer enemigo de su comunidad. En este caso, para la agricultura, porque empieza a haber una visión mucho más rentable, una cuestión más económica. Una agricultura basada en una diversidad de variedades no es rentable, y entonces empiezas a sustituir una variedad de productos que son supuestamente no rentables, por unas cuantas variedades que son rentables, y de esta manera vas contribuyendo a la destrucción de tu agricultura, a la destrucción de tu herencia cultural. Éste es un proceso que empezamos a discutir, a compartir, organizándonos con otros técnicos, con otros profesionales más de mi propia comunidad, formando grupos de trabajo.

Si bien en mi país no se han dado movimientos indígenas como en Bolivia o en Ecuador, tan grandes y nacionales, sin embargo fueron muy importantes los movimientos sindicalistas tradicionales. Pero hay otro proceso mucho más endógeno que llamamos, en este contexto, un proceso de “digestión”, en el que se va produciendo una regeneración de las formas culturales, de las formas indígenas locales. No se si llamar a esto indígena, pues en Perú no hablamos de cuestión indígena, porque sigue siendo una palabra muy colonial, muy colonialista, que te pone bordes. Muchas veces la cuestión de la violencia surge precisamente en esto de poner bordes, límites que no te permiten digerirlos. La mía es una de las regiones más azotadas por la violencia social, con resultados desastrosos, muy violentos, muy crueles.

La violencia sigue siendo un tema no bien abordado en el caso de Perú, pero también en todo el mundo, estamos en un momento en que básicamente están agotadas las propuestas para salir de una crisis social, no sólo ecológica; la crisis es un referente común para todos los países, para todo el mundo. Es también una cuestión mundial que alternativas como las que tienen nuestras culturas, nuestras raíces, nuestros mecanismos de convivencia comunitaria, sí son alternativas.

Aquí, como dice Leonida Zurita, las mujeres están en el centro de nuestras culturas, la *pachamama*, la tierra, es mujer, la madre generadora de la vida; son las mujeres las que están en las luchas, porque en nuestras culturas las mujeres son el centro de la regeneración, son el centro de la vida, son las semillas, tienen una relación directa con la regeneración de las actividades de la comunidad. Nuestra tarea es mucho más imperceptible, es recoger, apelar a lo que tiene nuestra

cultura, nuestros saberes. En los momentos actuales, cuando la violencia impera, nos toca recurrir a lo que sabemos, a nuestras culturas, a lo que saben nuestras comunidades locales. Lo común que tenemos es nuestra naturaleza, nuestras culturas tienen una propuesta llena de vida, de convivencia, ése es el mensaje que traigo para esta reunión, basado en nuestra experiencia de movernos en los términos de nuestra cultura.

Y es tan difícil porque, por ejemplo en el caso de Perú, la educación colonial ha bajado hasta los más pequeños y la escolarización empieza ya a los tres, a los dos años, en las cunas. Así empieza un proceso muy violento de separación de la naturaleza y el hombre. La raíz de la violencia en la cultura occidental moderna es precisamente esa separación, la naturaleza es vista como un recurso y el hombre es un sujeto, este distanciamiento se da no sólo entre la naturaleza y el hombre, sino también entre la misma comunidad, entre hombres y mujeres, en que el hombre es más que la mujer, es más que los niños; es un proceso de jerarquización, en este contexto nuestras luchas son muy jerarquizadas, los movimientos de mujeres, los movimientos campesinos, etcétera.

LA COSMOVISIÓN QUECHUA Y LA COSMOVISIÓN OCCIDENTAL

Estas dos cosmovisiones son incompatibles precisamente por la forma de percibir la naturaleza: para la cosmovisión occidental la naturaleza es objeto y el hombre es sujeto, y la naturaleza está al servicio del hombre. En nuestra cosmovisión la naturaleza no es un objeto, sino parte de nuestra vida, pertenecemos a ella como también la naturaleza nos pertenece. Las bases de la agronomía científica, las maneras cómo se adquiere y se aplica el conocimiento científico, están en contradicción con la visión de la comunidad. Para éstas, la naturaleza es la vida, y para el otro es un recurso, eso marca también las formas de interacción del hombre con la naturaleza: si para la ciencia agronómica la naturaleza es recurso, el hombre no es parte de la naturaleza y no piensa en el respeto a la naturaleza, este proceso o esta cosmovisión nos ha llevado a la crisis ecológica que vivimos.

La actuación en el marco de la cosmovisión quechua en la que la naturaleza es parte tuya, es madre y es regeneradora de la vida, en este caso la relación entre el hombre y la naturaleza se da en términos de respeto, la naturaleza no puede ser explotada o no puede servir

sólo como materia prima, la diferencia más que cuantitativa es cualitativa. ¿Cómo se ubica entonces uno como técnico y como profesional, cómo es que convive uno en estas dos cosmovisiones, siendo parte de una cosmovisión viva, como en mi caso? Estas dos cosmovisiones conviven en mí, pero no en conflicto, aquí tiene que ver mucho esta tarea de desaprenderse de lo que uno ha aprendido. Esto significa que uno se coloca en los términos de su propia cultura, y también hay momentos en los que uno se coloca en los términos técnicos, de relación con el mundo oficial, en este caso es un dialogo de cosmovisiones que permite colocarte en una posición privilegiada, esta forma de convivencia la llamamos “patear con los dos pies”, hay que saber patear con los dos pies, y tal vez ése es el privilegio que tenemos los técnicos profesionales como nosotros.

Pero muchas veces esta profesión no es entendida, no es apreciada en su dimensión, tenemos el papel muy importante de facilitar ese diálogo, esa convivencia, como un mediador cultural, haciendo desde tu posición, desde tu cultura, una concesión. Es un papel muy importante creo yo, el apoyo que podemos dar para hacer este dialogo de cosmovisiones como organización, aunque para este proceso ha tenido que ver mucho el desaprendizaje. Yo pertenezco a esa generación en la que las concepciones convencionales han llegado a un cuestionamiento profundo, a un punto que ya no da más así, y se genera otro proceso de escarbar las alternativas, y en ese proceso se encuentran nuestras culturas originales. Yo participo en esa corriente de desaprendizaje profesional y tuve el privilegio de juntarme con otros profesionales del país, los miembros del Programa Andino de Tecnología Campesina (Pratec), que son profesionales que han estado realizando labores de promoción del desarrollo en muchas comunidades andinas, elaborando propuestas alternativas, allí han hecho su propio aprendizaje para retomar lo que es originario. También hay otros profesionales que tienen una formación muy déspota, profesionalizada, que rechazan la cosmovisión quechua, que niegan sus sentidos para no percibir lo que tiene de potencialidad, lo que tiene de valor nuestra cultura.

Este proceso de desaprendizaje lo hacemos desde la agricultura de nuestra comunidad, el objetivo es precisamente retomar una agricultura ritual, la agricultura nuestra es una de las agriculturas más antiguas, de hace ocho mil años, tiene muchas cualidades, en un ambiente y en un clima en que el suelo es tan diverso y para el que la agricultura moderna creada para un contexto homogéneo no da.

La propuesta nuestra es precisamente el retorno a esta agricultura mucho más ritual, una agricultura que sigue vigente, luego de casi cuatro décadas del intento de modernizarla¹ y de 500 años de destrucción. Esta agricultura muy ritual, ligada a la espiritualidad, no ha sido destruida, y ésta es una prueba de que es una agricultura que tiene una gran potencialidad para el contexto andino. Es una agricultura que tuvo sustentabilidad propia, nos lo ha demostrado durante estas décadas en que la agricultura moderna ha sido un fracaso; hay muchas obras, hay muchos intentos que se han hecho, desde el enfoque de la transferencia tecnológica, de los insumos de la tecnología moderna y no han dado resultados.

Precisamente a nosotros nos toca ver este fracaso del desarrollo que coincide con la llegada *del Sendero*² en la década de los ochenta, cuando empieza sus acciones armadas y hay una retirada de todos los proyectos de desarrollo. Se puede decir que la década de los setenta ha sido la cúspide, la era del desarrollo, en la que se hizo una propuesta homogénea para todos los Andes desde la agricultura. La retirada de la ayuda al desarrollo obligada por la violencia, hace ver lo que se destruyó, y constatar que sus propuestas no son viables para la diversidad de condiciones productivas que existen en los Andes, que son de alto riesgo en la mayoría de la cordillera, porque es una agricultura de alta montaña, y la propuesta de la agricultura moderna está basada en la homogeneidad en todos sentidos.

Lo que proponemos nosotros es precisamente volver a tener nuestras propias sabidurías, porque una agricultura que tiene ocho mil años de afinidad con la naturaleza, una agricultura que se ha forjado en las condiciones de los Andes, debe tener mucho más que aportar que la modesta contribución que la agronomía occidental nos hace ver. El sistema tradicional ha construido una agricultura acorde con esta diversidad, esta agricultura ha contribuido a la alimentación del mundo, ha creado tres mil variedades de papa, esta agricultura sí es una alternativa para estas condiciones ecológicas, tenemos 1 500 variedades de maíz. Podemos considerar que si el

¹ En 1969 el gobierno militar progresista de Juan Velasco Alvarado dictó una reforma agraria de inspiración cepalina.

² Se refiere a la organización armada Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, que inicia su acción precisamente en esa zona del país y que considera como blanco de sus acciones, como enemigos, a las ONG que asumen tareas de desarrollo, en tanto las considera instancias que sustituyen al Estado (N. de la E.).

aporte que hizo esta agricultura ha sido vital en el pasado, hoy sigue siendo una alternativa a la diversidad. Esa diversidad no se mantiene en ninguna finca individual apoyada por las llamadas ONG, no es producto de la ingeniería genética, de la ciencia o de la agronomía moderna, esa diversidad es producto de la sabiduría propia, se cuida, se mantiene, se conserva con los cuidados de la sabiduría y con las organizaciones propias de la comunidad. Ése es el trabajo que hacemos como organización.

Para las organizaciones internacionales de desarrollo, la agricultura tradicional no es rentable, hay que sustituirla, hay que reemplazarla, pero su sustitución básicamente ha generado lo que llamamos un empobrecimiento genético, la desestructuración de la organización comunitaria, la erosión de suelos. Las comunidades, en tanto, siempre han sido vistas como bastiones de la subversión, no han sido bien vistas para los intereses del gobierno, especialmente durante el gobierno de Fujimori.

Lo que tratamos de hacer nosotros, como técnicos, es bajarle la arrogancia a la ciencia, a su pretensión de ser universal y colocarla en términos de equivalentes con los saberes tradicionales. Es una tarea muy difícil, la ciencia ya de por sí se postula universal. En nuestra propia vivencia tratamos de asumirla como un saber más dentro de las comunidades, lo que yo se como agrónoma es uno más de los saberes que se tienen en la comunidad, colocado en un plano horizontal, ya no es el ingeniero que propone soluciones alternativas como siempre. Nosotros estamos cuestionando los roles tradicionales, lo que para nuestras propias familias y comunidades no ha sido tan fácil.

EL MOVIMIENTO DE MUJERES INDÍGENAS EN MÉXICO

*Martha Sánchez**

Es enorme el gusto que siente mi corazón por ver a los hermanos y hermanas de los distintos países aquí presentes. Reciban nuestra energía positiva en este espacio, en esta grande y complicada ciudad, donde existe una alta presencia indígena. Aquellos y aquellas que tuvieron que emigrar de sus comunidades para alcanzar un empleo, para recibir un pago que permita sobrevivir a sus familias y aquí es donde, a pesar de que se ha legislado sobre discriminación, todos los días a cualquier hora se la vive: en el metro, en la calle, en cualquier punto de la ciudad se vive la discriminación en carne propia. Es un asunto de fondo, no de papeles y redacciones, sino de ese cambio de concepciones, de sentir, de realmente aceptar que este México es pluricultural, multicultural y diverso.

Aunque el gobierno de Vicente Fox se adorne con tantos discursos indígenas en el extranjero, esa deuda que tiene con los pueblos indígenas no la ha empezado a pagar. Al contrario, continúa destruyendo los mínimos avances; el reloj no avanza esos quince minutos que prometió,¹ al contrario, continúa su regresión. Un ejemplo claro de esto es el decreto de creación de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, nada apegado a la supuesta consulta realizada al inicio de su gobierno en las regiones indígenas. El futuro que le preparaba al Instituto Nacional Indigenista es una nueva burla.²

* Indígena amuzga de Xochitlahuaca, Guerrero. Miembro de la Comisión de Enlace de la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas de México (CNMIN).

¹ Se alude a la afirmación de Fox durante su campaña presidencial que el conflicto indígena de Chiapas lo resolvería “en quince minutos”.

² El 21 de mayo de 2003 el presidente Fox decretó la desaparición en 45 días del Instituto Nacional Indigenista (INI) creado por Lázaro Cárdenas en 1948; una Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas su-

En todo este andar, las mujeres de México seguimos viviendo en un país donde las muertes en Ciudad Juárez, Chihuahua, no cesan y no hay justicia ¿Cuántas más esperan para detener estos crímenes? ¿No les han bastado 300? ¿Cuántas más necesitan? Cuando en Chihuahua, Oaxaca, Chiapas, Guerrero, por mencionar algunos estados, se amedrenta a los luchadores sociales, dirigentes indígenas, prefabricándoles delitos para tenerles en un lugar más seguro: tras las rejas. Ahí donde creen que callan las voces, basta señalar lo que sucede con Isidro Valdenegro, líder raramuri, con Carlos Manzo de Unión Hidalgo y demás compañeros de Oaxaca, con Raúl Gatica Bautista del Consejo Indígena Popular de Oaxaca (CIPO), con el traslado arbitrario de don Silverio Matías Domínguez en Xochitlahuaca el día de antier, quien perdió el ojo derecho en la represión del 9 de enero de 2001, provocada y ejercida por la cacique Aced Rocha Ramírez. Y, sobre todo, cuando Valentina Rosendo Cantú, de Barranca de Xuco, e Inés Ortega Hernández, de Barranca Tecuani, ambas del estado de Guerrero, siguen exigiendo justicia por las violaciones sexuales de que fueron objeto por miembros del ejército que, con la excusa de combatir al narcotráfico o a grupos guerrilleros, invaden los territorios. Aquí no hay justicia, por eso muchas veces hay que ir a buscar otros oídos, otras miradas.

En México existen mujeres indígenas que desde sus profesiones, o antes como maestras comunitarias, han sido motor para los cambios en las necesidades básicas de una comunidad; siempre fortaleciendo esa relación de convivencia con los ancianos, niños, jóvenes, señores y señoras de las comunidades que tienen una forma propia de ver la vida. Porque nosotras fuimos crecidas en una serie de roles que no se alejan mucho de lo que es el mundo mestizo; pero ahora es más amplia la participación de las mujeres, ahora ya hay mujeres que estamos participando en este terreno de la lucha por los derechos de nuestros pueblos, con mucho esfuerzo y llevando con nosotras el costo de la migración, de salir de las comunidades. Eso nos ha traído, por un lado, un avance: tenemos compañeras —que están participando y comprometidas con esta lucha— que son psicólogas, licenciadas en derecho, secretarias, mujeres médicas tradicionales, parteras, que son estudiantes de preparatoria, de secundaria y otras más de carreras cortas que nada tienen que ver con lo que

plirá en un nivel mínimo las funciones de aquél. El INI era el puntal de la política indigenista del Estado posrevolucionario.

hoy hacemos, pero que creo que nos fortalece para abrir esos surcos de los que hablaba la hermana de Perú: para avanzar. Y quizás en este andar parecía que las niñas tenían más corto tiempo de vida en lo que se refiere a vivir la niñez, pues el pronto tránsito de niña a adulta en este lapso, la juventud, esa cosa va implícitamente vivida, pero en todo ese ir y venir las mujeres indígenas se permitieron ir construyendo su propia dinámica, su propia voz, que por ahora se eleva en los aires, pero que es como aquellas semillas que se transportan y que germinan en otros territorios, ahí un día crecerá un árbol y echará raíces profundas.

Así son las palabras sabias que, como en mi experiencia en Guerrero, me identificaron con el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, ya hace casi una década. “Arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero no pudieron matar nuestras raíces.” Así, con esa fuerza que te llega hasta el alma, muchas conciencias hasta hoy dispersas se unirán para fortalecer el proceso de lucha de los pueblos indígenas en México. Aquí donde el sistema de partidos, grandes y chiquitos, de derecha, centro, izquierda o aquellos que dicen ser auténticos del pueblo, y las religiones, cada día mas diversas en nuestras comunidades, siguen fortaleciendo la subordinación porque no hay hasta ahora una alternativa de los propios pueblos que sea integral, incluyente, madura, y sobre todo con igualdad y equidad en cuanto a la participación de nosotras como mujeres donde ya hay condiciones creadas.

Se ha puesto de moda, o al menos lo escucho mucho en espacios indígenas, que debemos analizar nuestras fortalezas y debilidades para construir un verdadero espacio de representación o de convergencia de los pueblos. Pero en ese trance también sigo viendo las descalificaciones, las falsas acusaciones de quienes son considerados progobiernistas. Los otros que dicen: nada con el gobierno, pero por otro lado lo disputan a través de los partidos, de sus partidos. Ahí también hay que reconocer que están los que menos toleran la diversidad de dirigentes que generan opiniones, que están construyendo sin caer en las provocaciones. Pero, las mujeres, ¿dónde estamos? También estamos ahí, insertas en esa dinámica, claro que con menos poder de voz, sin generar opinión regularmente, porque las organizaciones indígenas están representadas por compañeros valiosos y nosotras seguimos tejiendo poco a poco nuestro trabajo, fortaleciendo desde donde cada una está, desde los diferentes niveles, desde los diferentes ámbitos.

Muchas no saben que existen movimientos indígenas o espacios indígenas nacionales, porque están más comprometidas con la gestión de proyectos productivos, peleando su derecho a estar en programas gubernamentales, de apoyo entre comillas, como el antes Progresista, hoy Oportunidades, que les exige ir a desfilar el 1º de mayo, cooperaciones para sus uniformes, barrer las calles de la comunidad, limpiar las barrancas, los arroyos, recibir pláticas de salud, exigir que se hagan el papanicolau y hasta apoyar campañas políticas del partido que está en el poder en ese municipio.

Cada uno de los aquí presentes juzguemos qué cosa es digna, qué cosa es legal y cuáles sí son de beneficio para las mujeres que, supeditadas a 200 pesos o hasta a 460 pesos bimestrales, es decir, 46 dólares, dependiendo de cuántos hijos en edad escolar tengan. Todo ello por la extrema pobreza que se vive en las comunidades, donde los problemas son grandes: el analfabetismo siempre creciendo por todos los factores; la desnutrición que sigue costando la vida de niños y niñas, trayendo cada día más nacidos con deformaciones, con limitaciones; las causas que provocan la muerte materna, por cierto con un alto índice en las zonas indígenas, que casi se cuadruplica respecto a la zona urbana. Y en relación con todo esto no se vislumbra hasta ahora una estrategia del sector salud que realmente quiera combatir las causas, sino simplemente llega hasta donde sus ocupaciones burocráticas le permiten.

Ninguna de estas políticas es un programa parejo desde el momento que no se trabaja con el respeto a la diversidad, a la pluralidad, y sobre todo, reconociendo las estructuras comunitarias y organizativas; y por si fuera poco, hace unas cuantas décadas, a las mujeres nos dio por conocer más sobre nuestro “yo” interno, por sacar nuestras energías y comprometernos con nuestras comunidades, con nuestros pueblos, con nuestras organizaciones, con nuestras cooperativas; en fin, cada una fue buscando el espacio cuando no lo había, y cuando lo había se fue incorporando. Y algunas tuvieron que redoblar jornadas de trabajo y dialogar con sus maridos para que les permitieran ir al Comisariado Ejidal; otras más no pidieron permiso porque él estaba en Estados Unidos trabajando y entonces no era una opción, sino una obligación asumir las reuniones, las asambleas, el *tequio*.

Algunas de las nuevas generaciones dejamos la maternidad para otro momento, y en esa diversidad de mujeres, donde quiera que todas se encuentren en este país, emprendimos una historia colectiva, diversa en muchas cosas pero aún fortaleciéndose.

Reconocemos que todo era casi invisible hasta que hace su aparición pública el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el 1º de enero de 1994 en el estado de Chiapas, fue cuando muchas miradas regresamos a ver el televisor primero, y ahí estaban las mujeres indígenas también, acompañando este proceso de lucha, pagando igual que los hombres en esa guerra de baja intensidad de los gobiernos y los caciques, que no es exclusiva de Chiapas, pues es algo que también viven los pueblos indígenas de los demás estados. En este caminar organizativo ha sido un reto lograr la visibilidad de todas las que caminaron y dejaron su vida en esta demanda de justicia. Ellas, las mujeres zapatistas, fueron el mayor apoyo moral, lo que hizo retumbar las conciencias de las mujeres de otros pueblos, así se inicia una revuelta de mujeres indígenas en México, ahora con mayor visibilidad desde diferentes ámbitos.

Las mujeres indígenas hemos sido voces exigentes por el reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas. Reivindicamos los Acuerdos de San Andrés *Sakam'chen* de los Pobres, que se sintetizan en la iniciativa de reforma constitucional elaborada por la Cocopa.* Para que esa iniciativa se lograra y para que en ella se incluyeran algunas cuestiones básicas sobre nuestros derechos, fue necesaria primero, la revolución interna de las mujeres en el EZLN, como uno de los máximos líderes lo reconoció. Ahí se crea la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas, que son las mismas demandas que enarbolamos las mujeres de las organizaciones indígenas de México, con sus particularidades en algunos lugares. Así, en la iniciativa de la Ley Cocopa, el inciso dos del artículo uno se refiere a aplicar los sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos internos respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, en particular, la dignidad e integridad de las mujeres. De igual manera, el inciso tres habla del derecho a elegir a sus autoridades y ejercer sus formas de gobierno interno de acuerdo con sus normas en los ámbitos de su autonomía, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad.

Pero no todo está dicho, habría que ver cómo se lleva a la práctica, pues estoy segura que eso hará más fuerte la lucha de nuestros pueblos, dará mayor armonía a las autonomías comunitarias, regionales, municipales, porque no podemos seguir reproduciendo lo que daña a los pueblos, no debemos ejercer hacia nuestras compañeras lo que

* Comisión de Concordia y Pacificación.

no queremos para nosotros mismos. Por eso, cuando muchas empiezan a participar en espacios del movimiento indígena en México, hacen una fuerte presencia, con conciencia, con compromisos de construir bases que conlleven a la mayor identidad de las mujeres, a una mayor participación, con lealtad y, sobre todo, con mayor voz, que permita el diálogo y análisis con los otros actores en esta sociedad.

De nada valdría que se reconocieran los derechos de nuestros pueblos en la Constitución y en las leyes si no se da un cambio de actitudes y de mentalidad en la sociedad indígena y en la no-indígena. Pero sobre todo al interior de nuestras comunidades, por eso las mujeres indígenas decimos que:

[...] queremos encontrar eco en nuestra voz y que ésta retumbe en cada uno de los rincones de nuestro territorio, que fluya como nuestros ríos y mares, que sople como el viento y enraice en nuestra madre tierra.³

Si construimos juntos el reconocernos mutuamente, entonces podremos caminar por el sendero de la reconstitución integral de los pueblos indígenas, con un carácter justo, equitativo y participativo, lo cual hará de las expresiones del movimiento indígena de México un verdadero movimiento con un proyecto revolucionario. En suma, no habrá proceso de autonomía indígena ni proceso de libre determinación ni de reconstitución integral de los pueblos si no retomamos la importancia que se merece la participación de las mujeres indígenas.

En este largo caminar, muchas hemos acumulado riquezas, experiencias y lógicamente nos vamos abriendo paso, y eso te va colocando como dirigente. Es decir, vas acumulando un reconocimiento de los otros, de los que ven en ti la esperanza de abrir puertas y de solucionar demandas añejas, desde cuestiones como el crecimiento y desarrollo no sólo económico, sino material, que puedas ofrecer una alternativa para el mercado de sus productos, del arte que ellas realizan. Las compañeras nos exigen abrir esos espacios, nos exigen abrir contactos que permitan un mercado que les pague los productos a un precio más justo, y en ese caminar vamos teniendo reconocimiento algunas mujeres que hemos logrado llegar a participar en niveles nacionales. Eso se traduce en un compromiso más fuerte, en una responsabilidad más fuerte, que lógicamente también nos trae privi-

³ Segunda Declaración del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas en Chilpancingo, abril de 2000.

legios que no se reducen a la cuestión económica, pero que sí nos permiten viajar, trabajar, conocer, compartir. Estar aquí es un privilegio que muchas mujeres no van a alcanzar, no porque no quieran, sino porque sus procesos son seguramente más difíciles y somos pocas las que estamos trabajando más intensamente y tenemos pocos hombres aliados en este caminar.

En México, la participación de las mujeres indígenas ha generado mucha polémica, no sólo respecto a temas como los derechos sexuales y reproductivos, sino en cuanto se refiere también a hacer un espacio propio. Cuando surge la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas en agosto de 1997, todo mundo estaba confundido, todo mundo preguntaba de quién era la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, que si era del Congreso Nacional Indígena (CNI), que si era de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), y fueron como dos años en donde todo mundo preguntaba a quién pertenece. Nosotras dijimos: no. Estamos construyendo un espacio que nos permita a nosotras dialogar, platicar, delinear algunas estrategias para trabajar; no lo tenemos todo, no está ahí toda la verdad, pero el mismo hecho de ser reconocidas como interlocutoras válidas no sólo de una organización, sino de nuestras comunidades, es todo un reto. Y no sólo frente a los funcionarios del gobierno, sino ante nuestros propios compañeros que, de acuerdo con mi experiencia, se reconoce más nuestra participación, nuestro esfuerzo, nuestro compromiso, nuestro empuje, en el exterior que adentro con nuestros compañeros, donde se invisibiliza, o lo que es peor, se minimiza. En ese sentido nosotras hemos querido abordar estos trabajos de tal manera que nos permitan crecer en la participación, crecer en la seguridad, crecer en la autoestima de todas nosotras y saber que podemos llegar ante un micrófono, que podemos gestionar, porque no se trata sólo de estar en foros como éste, estamos comprometidas desde el nivel municipal y comunitario, aunque creemos también que hay que llegar a niveles como la ONU, como la OEA, donde ha habido compañeras de Chiapas, de Guerrero, de Oaxaca y ahora de Veracruz, capacitándose sobre derechos humanos, sobre instrumentos internacionales. ¿Por qué negarnos la oportunidad de conocer lo que todos los que han estudiado han podido hacer? ¿De llegar donde los que están en organizaciones han podido llegar?

Podemos observar que en la actualidad hay una mayor participación política y organizativa de las mujeres indígenas, una mayor presencia no sólo receptora sino, lo mas importante: emisora, desde es-

pacios como el Congreso Nacional Indígena, como la ANIPA, como la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas y en otros espacios.

Las mujeres indígenas que participamos en las luchas de los pueblos enfrentamos un gran número de dificultades. Por ejemplo, las casadas tienen problemas porque se supeditan a los hijos y al esposo; pero si son solteras es otra dificultad, pues, por lo general, se viven las pautas que nos obligan a cumplir con el papel de madre, no sólo en las comunidades indígenas, sino en el mundo. Esto sucede aún más cuando te vas acercando a los treinta años, porque entonces, ¿cómo llegas a la comunidad?, ¿cómo vas construyendo y cómo vas a aportar? Esto es algo que te va pesando, es una dificultad y de repente uno va minimizando ese asunto, pero sí te pesa. Es una dificultad fuerte, porque en las comunidades te dicen: ¿qué puede saber ella si no tiene hijos? Por ejemplo, ahora que estamos trabajando en un proyecto de mortandad materna esto pesa mucho; si yo tuviera un hijo hablaría con más autoridad moral y llegaría con más fuerza a las compañeras.

Otra dificultad que yo veo es que, de repente, muchos hombres se aprovechan mucho de esta falta de aceptación de nosotras como mujeres (en el sector indígena): porque como unas son solteras, otras casadas, unas saben leer, otras no, esto nos ha implicado avanzar lento y nos ha requerido esfuerzos extras, porque no podemos avanzar juntas. No es homogéneo el proceso de las mujeres indígenas, hay diferencias políticas, culturales, igual que en cualquier otro sector, y entonces ahí es donde todo se vuelve una debilidad, donde los hombres se aprovechan y dicen: ¡ya ven, quieren hacer trabajo de mujeres, pero las mujeres juntas ni difuntas! Eso es lo que dicen en las comunidades y en las organizaciones. Es un problema que nosotras no podemos conocernos y reconocernos, valorar los potenciales que tenemos. Quizá podríamos haber perdido el miedo a través de los años de venir a platicar aquí.

En relación con las demandas prioritarias de las mujeres indígenas, creo que es importante decir que no conozco una experiencia concreta. Conozco un chorro de demandas que se salen de la memoria de los sucesos, conozco una serie de necesidades emergentes, a corto plazo o a largo plazo, pero no hay una agenda definida de prioridades, y creo que el mismo movimiento indígena en México no la tiene, porque no hemos construido la tolerancia.

Por otra parte, me atrevería a decir que, hoy, no hay un movimiento indígena en México: hay movimientos indígenas en los estados,

pero en el país tenemos sólo espacios que nos permiten unificar nuestra palabra para después regionalizar nuestras acciones.

Finalmente, desde este foro hacemos un llamado a las mujeres indígenas para que seamos todas alzadas, para que levantemos nuestro rostro para defender esa dignidad, no sólo como el ser femenino que llevamos dentro, sino con la dignidad de nuestros pueblos.

LAS ESTRATEGIAS CONTRA LA INSURGENCIA

EL PLAN COLOMBIA: ¿HACIA UN ESTADO COMUNITARIO O HACIA UNA GUERRA TOTAL?

*Eder Jair Sánchez**

Hoy más que nunca necesitamos tener conciencia del precio de la guerra, de los costos irreparables, para así evaluar las ganancias de una política de paz con justicia social.

Sacerdote Elías de la Cruz Campo

Quiero comenzar mi ponencia con un minuto de silencio por los costos humanitarios registrados en nuestro país, Colombia, representados en miles de muertos, heridos, incapacitados, secuestrados, desplazados y refugiados.

ANTECEDENTES DEL CONFLICTO ARMADO EN COLOMBIA

Desde Guillermo León Valencia (1962-1966) hasta Pastrana (1998-2002) son diez los presidentes que han amagado la paz y escogido, en definitiva, el camino de la guerra. Y no la ha ganado ninguno. Por el contrario, la subversión ha crecido en la guerra y gracias a la guerra. Hasta ahora, la receta contra la guerra ha sido equivocada, porque se parte de un diagnóstico equivocado. El establecimiento y sus elites dirigentes creen, y así lo plantean, que la subversión es la enfermedad, cuando la subversión y demás expresiones de violencia son las manifestaciones de una grave y crónica enfermedad; por ello, siempre han decidido, de manera equivocada, combatir los síntomas y no las causas de la grave y crónica dolencia que sigue socavando a la nación. Nunca ha existido voluntad política real para formular,

* Dirigente campesino colombiano, vicepresidente de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC).

con participación popular, las reformas estructurales conducentes a lograr niveles aceptables en justicia social (Gutiérrez, 2003).

La crisis y el conflicto colombiano, por su gravedad, tiene ya notoriedad mundial y exhibe características como el escalamiento y el envilecimiento crecientes, lo cual conlleva cada día más sangre, destrucción y muerte; a esto algunos llaman crisis humanitaria. Este conflicto encierra un riesgo potencial, en especial para los intereses norteamericanos, en cuanto puede comprometer la estabilidad política de la región andina, convertida hoy en un gigantesco escenario de explosividad social.

En nuestro país se han realizado ocho acuerdos de paz que tuvieron gran trascendencia, como quiera que posibilitaron la incorporación a la vida civil de cerca de siete mil combatientes, empujaron la realización de la Asamblea Nacional Constituyente y la expedición de una nueva Constitución Nacional, propiciaron el surgimiento de nuevos movimientos políticos y sentaron las bases para nuevos esfuerzos de conciliación nacional.

No obstante, se mantuvo el enfrentamiento con guerrillas históricas y de gran capacidad de fuego, como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN). En el mismo tiempo tuvo gran auge la disputa armada entre el Estado y los carteles de la droga y se consolidaron los paramilitares como proyecto nacional contrainsurgente.

Se gestó una incipiente legislación para la paz, pero a la vez se desarrollaron instrumentos legales para intensificar la confrontación militar. Se echaron a andar proyectos de reinserción económica y social que comprometieron algunos recursos del Estado, pero se duplicó el presupuesto de defensa (Valencia, 2003).

IMPLEMENTACIÓN DEL PLAN COLOMBIA

Cuando se habla de Plan Colombia es necesario referirse brevemente al anterior presidente de Colombia, Andrés Pastrana Arango (1998-2002), porque es quien, atendiendo intereses de Estados Unidos y a cambio de recursos económicos para la guerra contra el narcotráfico y la instalación de la Mesa de diálogo en busca de la paz, inicia su implementación, respondiendo así al esquema de seguridad nacional de Norteamérica, pero que en su desarrollo, y luego de lo sucedi-

do el 11 de septiembre de 2001, se convierte en un plan antiterrorista y por ende contrainsurgente.

El Plan Colombia, según la definición oficial de aquel entonces, se inicia como una estrategia del gobierno nacional para la paz, la prosperidad y el fortalecimiento institucional. A través de él se pretende generar un plan de inversión en proyectos que beneficien, de manera rápida y eficaz, a los colombianos menos favorecidos.

El reto de las instituciones del gobierno de Colombia, dentro del propósito nacional, era iniciar la construcción de una paz duradera con plena vigencia del Estado de derecho, adelantando acciones coordinadas y de rápido impacto para impulsar una recuperación económica y social, con especial atención en la población más vulnerable, con el objeto de fortalecer la capacidad y efectividad del Estado para proteger y desarrollar el capital humano, social, natural y físico del país, y para reducir, efectivamente, la producción, procesamiento y tráfico de sustancias ilícitas.

Sincronizar esas acciones permitiría generar condiciones propicias para avanzar en la negociación política del conflicto con la insurgencia. Con el fin de maximizar su impacto, estas acciones deben concentrarse en una fase inicial de dos años en el sur del país, y se continuarán durante un periodo de seis años en todo el país, con énfasis en las regiones priorizadas por el gobierno.

- *Componentes del Plan Colombia.* El Plan está fundamentado en cuatro componentes, a saber: 1) la solución política negociada al conflicto, 2) la recuperación económica y social, 3) la iniciativa contra el narcotráfico, y 4) el fortalecimiento institucional y desarrollo social.
- *Aspectos financieros y presupuestales.* Inicialmente el gobierno nacional proyectó su valor en aproximadamente 7 500 millones de dólares, de los cuales Colombia aportaría 4 000 y Estados Unidos 3 500 (Ospina, 2003).

SITUACIÓN ACTUAL. POLÍTICA DE SEGURIDAD DEMOCRÁTICA

La política de seguridad democrática está planteada como primer objetivo en el Plan de Desarrollo (2002-2006). “Hacia un Estado comunitario” se plantea como aspiración democrática para garantizar la integridad a todos los colombianos (De la Cruz, 2002).

La política de seguridad democrática tiene siete componentes:

- a) Control del territorio y defensa de la soberanía nacional.
- b) Combate al narcotráfico y crimen organizado.
- c) Fortalecimiento al servicio de la justicia.
- d) Desarrollo en zonas deprimidas y de conflicto.
- e) Protección y promoción de los derechos humanos y el DIH.
- f) Fortalecimiento de la convivencia y de los valores.
- g) Políticas de relaciones exteriores y cooperación internacional.

En el desarrollo de los dos primeros componentes se está implementando una estrategia de recuperación, presencia, consolidación territorial, lucha contra la extorsión, secuestro, cultivos de uso ilícito y cadena del narcotráfico. Dentro de estos instrumentos más conocidos están:

- Impuesto de seguridad democrática.
- Fortalecimiento de fuerza pública.
- Soldados campesinos.
- Red de informantes.
- Protección de infraestructura física.
- Caravanas y seguridad vial.
- Fumigaciones.
- Erradicación forzosa.
- Interdicción.

Frente a la aplicación de la anterior política, lamentablemente nuestro país está polarizado, todo indica que si no iniciamos desde ya procesos de resistencia al continuo accionar de los actores armados, vamos hacia una guerra total.

La propuesta de guerra contra las FARC fue —según muchos analistas— la que permitió a Álvaro Uribe ganar las elecciones tras unos diálogos de paz infructuosos, alentados en gran parte por los medios de comunicación, que hicieron creer al pueblo de Colombia que la salida militar era la solución, sin prever las miles de víctimas que está arrojando la guerra.

Tras la ruptura de la zona de despeje, las FARC lanzaron una ofensiva indiscriminada contra la población civil y la infraestructura, que fue complementada con la amenaza a alcaldes y concejales con el objetivo de generar una total parálisis de la gobernabilidad local y regional.

Esta realidad nos muestra la dureza de la guerra, que se trasladó de las montañas a las capitales, donde estamos perdiendo todos, incluso los ejércitos del Estado. Los pueblos siguen poniendo las vícti-

mas, esto debe cambiar nuestra mentalidad de guerreros y entender que en la guerra nadie gana, todos pierden.

Frente a las zonas de “rehabilitación”, en el caso de Arauca, Eduardo Cifuentes y Edgardo Maya, Defensor del Pueblo y Procurador General de la Nación, dijeron que las medidas adoptadas y la ejecución de las mismas no han arrojado los resultados esperados.

Con el actual marco jurídico, las zonas de rehabilitación corresponden a áreas geográficas definidas por el Ejecutivo, en donde se refuerza la presencia armada del Estado, con el objeto de recuperar el monopolio legítimo de la fuerza. Para el Procurador General de la Nación:

Ni el aumento de pie de fuerza, ni la estrategia de los informantes, ni los soldados campesinos han dado los resultados previstos. En cambio, sí han generado otras dificultades adicionales que van desde el tema presupuestal hasta la exposición de la población civil a un mayor riesgo del que ha venido padeciendo.

Por otro lado, el reciente apoyo del presidente Uribe a la guerra que los norteamericanos desarrollaron contra Irak, coloca a Colombia en una posición vulnerable, al ser el único país sudamericano en tomar esta actitud. Si a esto le sumamos la permisión para realizar las fumigaciones indiscriminadas y la lucha contra el terrorismo y la insurgencia, quedan abiertas las puertas para una intervención militar de Estados Unidos.

Sin embargo, no terminan las sorpresas: cerca de cien miembros del ejército nacional hallaron una caleta de dinero de las FARC y se apropiaron de ella, lo que abre un nuevo capítulo de corrupción.

COSTOS DE LA GUERRA: NARCOTRÁFICO Y EXPANSIÓN DEL CONFLICTO A LA REGIÓN ANDINA

A partir del ascenso de Uribe Vélez al poder, la guerra se ha privilegiado como el mecanismo para la salvación de la sociedad colombiana y se dice: “Es necesario hacer todos los sacrificios necesarios para lograrlo.” En concordancia con ese enfoque se ha acudido al pueblo para que pague los costos de una guerra que no es del pueblo. Al respecto, los mismos Estados Unidos han sido no sólo claros, sino enfáticos: si quieren hacer la guerra tienen que pagarla.¹

¹ Grossman, Departamento de Estado.

Desde la formalización de la ruptura de los diálogos con las FARC, el 20 de febrero de 2002, comenzó a rodar esa endemoniada máquina de guerra que se come todo el dinero que le coloquen.

Si hoy tanto los unos como los otros han decidido el camino de la guerra, el ejército de la prepotencia y el ejército de la desesperanza, tenemos derecho a conocer los costos. Según estadísticas, 9% anual del Producto Interno Bruto, unos 15.5 billones de pesos, son los que se devora el monstruo de la guerra; un soldado gasta 6.2 millones de pesos anuales y un soldado profesional 18 millones anuales, y si se piensa en 150 mil soldados, ¿cuánto valdrá la guerra diariamente?

Un estudio de Planeación Nacional señala que las FARC tienen ingresos anuales de 576 millones de dólares. El investigador Paul Collier indica que tienen ingresos de 700 millones de dólares anuales. El analista francés Guy Sorman, en un artículo publicado por *Le Figaro* de París y reproducido por la revista *Cambio*, sostiene que las FARC tienen treinta mil hombres y mujeres en armas, e ingresos por diversos negocios de 1 500 millones de dólares anuales (3 billones 450 mil millones de pesos), de los cuales dos terceras partes (1 000 millones de dólares) provienen de la cocaína y la amapola y la otra tercera parte (500 millones de dólares) de rescates, vacunas y extorsiones.

No puede pasarse por alto el hecho de que Colombia es productor de las dos terceras partes de la cocaína del mundo (700 toneladas anuales), soporte financiero de la guerra, y de que el narcotráfico, hoy narcoterrorismo, se ha convertido en el tema número uno de la agenda norteamericana; ni se puede olvidar que en la reunión de Lima en 2002, Bush y los presidentes del área andina se comprometieron a diseñar una estrategia común para enfrentar al narcoterrorismo en la región. El Plan Colombia, presentado como estrategia antinarcotráfico, ha derivado en una estrategia abiertamente antiterrorista. Con la llegada al gobierno de Colombia de Uribe Vélez se busca, por parte de Washington, regionalizar el conflicto, por lo que el Plan Colombia está dejando de ser una iniciativa antinarcóticos para convertirse en un plan antiinsurgente que abarca toda el área andina.

Por otra parte, diversos analistas señalan que las autodefensas² tienen ocho mil unidades en armas; si equiparamos sus costos por unidad a los del ejército oficial, tendríamos que los costos anuales de sostenimiento de las tropas regulares de las autodefensas serían de 49 600 millones de pesos. De esta manera, podemos afirmar que la

² Autodefensas Unidas de Colombia (AUC).

guerra, para cualquiera de los actores, se convirtió en un problema financiero. El control de economías regionales, legales, ilegales o cruzadas, se está convirtiendo en un problema vital para cualquier actor. Obligar a las FARC a negociar, cortándole los recursos financieros de los narcóticos, estrategia implementada mediante el Plan Colombia, ha sido otro rotundo fracaso de la política norteamericana antinarcóticos, implementada desde los tiempos de Ronald Reagan.

OTROS COSTOS DEL CONFLICTO ARMADO

- Afectación de la inversión extranjera y nacional, la cual ya se ha visto disminuida en los últimos diez años, como resultado de la globalización, los narcóticos y la guerra.
- Crecimiento del desempleo, que alcanza más de 20% en las siete principales ciudades del país y que por efectos de la guerra se elevaría en un 20% adicional.
- Aumento de la miseria. Si en la actualidad, según el Dane, tenemos 29 millones de colombianos en la pobreza, de los cuales más de 20% están en la miseria (seis millones), una guerra dispararía estas cifras a una velocidad insospechada. Vale la pena preguntarnos: ¿de esos seis millones de colombianos, cuántos están en la ruina o en la degradación humana total, abandonados de la sociedad y el Estado?
- Caída y pérdida de la productividad en los campos de Colombia, los cuales han soportado la guerra de todos los tiempos y de todos los actores; los campesinos, comunidades afros e indígenas han tenido que abandonar, en los últimos diez años, 1 700 000 hectáreas, un hectareaje superior a las tierras que el Incora entregó a los campesinos en más de treinta años de existencia. ¿Cuál es el costo de esas tierras? ¿Cuál es el costo de las viviendas rurales abandonadas, los sembrados dejados, la maquinaria y demás instrumentos de trabajo? ¿Quién paga estos costos y cuándo?
- Desintegración del sistema escolar: decenas de educadores han muerto o tenido que abandonar sus actividades educativas, para salvar sus vidas y la de sus familias; miles de niños y niñas han sido los directamente afectados por esta situación. Hacia diciembre 31 de 2002 la cifra de maestros desplazados por la guerra llegaba a cuatro mil educadores.

¿ACTOS TERRORISTAS DE LAS FARC?

Por otra parte, muchos hechos sucedidos en mi país son mostrados ante nuestro pueblo y ante la comunidad internacional como actos terroristas que merecen una investigación seria, pero lo único que vemos es represión a costa de mantenernos ante el mundo como la democracia más antigua del mundo.

Es por eso que me voy a detener en dos hechos. El primero sucedido el 7 de febrero de 2003: el atentado contra el edificio del Nogal en Bogotá, que algunos han querido comparar con un 11 de septiembre en Estados Unidos; y el segundo sucedido el 5 de mayo de 2003: el fallido rescate del gobernador de Antioquia, Guillermo Gaviria, el ex ministro de Defensa, Gilberto Echeverry, y once militares más.

En el caso del primero, el atentado del Nogal, se dijo que era una acción demencial, que las FARC habían enlutado a las familias colombianas. Creo de verdad que es un hecho condenable, pero no se le ha dicho a la comunidad internacional acerca de las continuas masacres que se dan a diario por parte de los paramilitares, que de igual manera deben ser condenadas.

Basta mirar el banco de datos de derechos humanos y violencia política, de Cinep y Justicia y Paz; entre el 7 de agosto y 7 de octubre del 2002, en cuanto a violaciones al derecho internacional humanitario, el panorama fue el siguiente: se cometieron 670 hechos violatorios, distribuidos así: amenazas, 287; homicidios intencionales de personas protegidas, 216; heridos por uso de métodos y medios ilícitos y casos de tortura, 29.

En cuanto a las responsabilidades de estas infracciones: las AUC y otros grupos paramilitares aparecen comprometidos en 426; las FARC-EP en 152; guerrilla (sin identificación de una organización específica) en 22; el ELN en ocho; el EPL en cuatro; el Ejército Nacional en 33; la Policía Nacional en 22; y la Fuerza Pública en un caso.

UN ERROR MILITAR

En el segundo caso, respecto al fallido rescate del gobernador de Antioquia, Guillermo Gaviria, el ex ministro de Defensa Gilberto Echeverry, y once militares más, algunos analistas han expresado:

Con la muerte de estas personas se sacrifica una opción política en aras de una torpe maniobra militar. Durante un año, un hombre que habría

podido continuar con su esfuerzo generoso a favor de sus conciudadanos y que discrepaba de la voluntad guerrerista que se abría camino en Colombia, es apartado de sus funciones y arrastrado como rehén por la maraña de las selvas colombianas.

Arrecia el conflicto. El nuevo gobierno se niega a aceptar que se trate de una guerra, y prefiere declarar bandidos a los matones, a quienes pocos meses atrás el gobierno anterior presentaba al mundo como interlocutores políticos y como la parte de una negociación que pretendía detener una violencia de cuatro décadas. Algunos gobiernos vecinos se niegan a declarar terroristas a los guerrilleros, con el argumento de que en Colombia los gobiernos cambian mucho de opinión. Aunque el actual considera a los insurgentes meros bandidos, con los que sólo se puede negociar la rendición, no sabe qué pensará el próximo gobierno y quiere dejar una puerta abierta para mediar en un diálogo posible. Se apoya en el hecho de que varios ex presidentes, el clero y sectores importantes de la opinión nacional siguen pensando que el diálogo es el único camino creíble para resolver el conflicto.

En contradicción con su discurso revolucionario, la guerrilla persiste en utilizar como uno de sus instrumentos de lucha el que más la descalifica ante la comunidad internacional y el que más la hace temible y desconfiable a los ojos de la propia comunidad nacional: el secuestro. El sufrimiento de oficiales y soldados retenidos durante años en precarios campamentos, y el sufrimiento más injustificable todavía de los civiles secuestrados, cala profundamente en la sensibilidad de los colombianos y muestra a la guerrilla como un ejército implacable que ve a su enemigo no en las instituciones, sino en los individuos, casi todos de origen humilde, y que no muestra ninguna sensibilidad ante su sufrimiento. Tal vez los guerrilleros piensan que si ellos son capaces de soportar las durísimas condiciones de la selva, de la errancia y el peligro, cualquiera puede hacerlo, olvidando que si ellos están en el monte es por su decisión y por su convicción, los secuestrados están condenados, contra su voluntad, a un infierno de soledad y de ausencia.

Quizás ustedes conozcan la situación de Colombia, de angustia y de sin salida de la mayor parte de la sociedad colombiana. ¿Por qué otros países pobres no tienen guerrillas? ¿Por qué hay insurgencia donde hay más condiciones de desigualdad, de falta de oportunidades, de arrogancia de los privilegiados frente a los desposeídos? ¿Cuánto tiempo será sordo el Estado colombiano ante quienes decimos que Colombia requiere reformas profundas, más respeto por la gente, un Estado que crea más en la justicia para que tenga que creer menos en la violencia? Si el Estado colombiano asumiera sus responsabilidades y comenzara a pagar la creciente deuda social que lo carcome, tal vez no tendría siquiera que negociar con guerrilla alguna, porque impediría que Co-

lombia siga siendo un nido de resentimientos y un semillero de guerrilleros y de delincuentes.

EL PARAMILITARISMO

La estrategia del paramilitarismo es clara: Castaño, como cabeza política visible del paramilitarismo en Colombia, al apartarse públicamente de acciones y actividades como el secuestro y el narcotráfico, está acomodándose al contexto internacional de lucha contra el terrorismo, para así iniciar un proceso de relanzamiento político del movimiento paramilitar en el ámbito nacional e internacional, lo que le permitiría jugar un papel importante en las negociaciones con el gobierno de Álvaro Uribe Vélez. Lo anterior, al costo militar de la atomización de las autodefensas locales y regionales y renegando de las actividades de sus aliados estratégicos: los narcotraficantes.

No se descarta que estos acontecimientos puedan expresar un acuerdo previo entre Estados Unidos, los paramilitares y el gobierno colombiano, con el objetivo de crear las condiciones jurídicas, políticas y de opinión pública favorables para el desmonte del fenómeno contrainsurgente privado que representa el paramilitarismo, y reemplazarlo por un modelo contrainsurgente de carácter oficial y legal como el que esta implementando el presidente Uribe.

Esta jugada política conviene a todos los presuntos compromisarios del acuerdo: Estados Unidos demostraría que sigue siendo el gendarme de América Latina y que tiene mayor capacidad y eficacia en el nuevo orden globalizado de la justicia que la Corte Penal Internacional; el gobierno de Álvaro Uribe lograría el objetivo de disipar los insistentes rumores sobre su relación con los paramilitares, su principal talón de Aquiles frente a la comunidad internacional; y las autodefensas lograrían limpiar su imagen nacional e internacional mediante un presunto divorcio del narcotráfico, con el grueso de jóvenes rurales y urbanos que forman parte de los grupos paramilitares, su conversión y legalización pasando a las redes de informantes y engrosando las filas de los soldados campesinos o las milicias nacionales.

Por último, aquellos grupos residuales de paramilitares que permanezcan en alianza con los narcotraficantes serán objeto de la acción de la Fuerza Pública, con la asesoría de las agencias norteamericanas de lucha contra el narcotráfico y el terrorismo, dentro de lo acordado en el Plan Colombia.

INTERCAMBIO HUMANITARIO

El presidente Uribe Vélez ha declarado que no puede dar la libertad a cinco mil guerrilleros presos que hay en Colombia. ¿No son cinco mil presos políticos en una democracia? Y si a éstos se les añaden los mil o más que se han reinsertado, y los veinte mil o más que están combatiendo en los campos, secuestrando, matando, conspirando una revolución imposible, y si se les añaden todavía los paramilitares y los delincuentes, ¿no son demasiados ciudadanos en conflicto con la ley? ¿Dónde termina la labor de las cárceles y empieza la labor de la alta política? Si nos equivocamos en eso, no terminará el largo duelo de la nación colombiana.

Es claro entonces que si no hay acuerdo humanitario nos enfrentamos a un modelo residual en el que el impulso militar se convierte en la principal preocupación de los contendientes, cuando la guerra ocupa el espacio y las iniciativas de negociación juegan un papel secundario y subordinado a las estrategias militares.

¿FRACASÓ LA PAZ COMO POLÍTICA?

Preguntémonos también: ¿han hecho crisis, en Colombia, los medios y métodos tradicionalmente empleados para el tratamiento y solución de este tipo de conflictos? El establecimiento debe entender que al tipo de conflicto que vivimos en Colombia, con sus diversas y variadas singularidades, no le son aplicables los medios y métodos centroamericanos, ni tampoco los aplicados a los grupos insurgentes amnistiados, reinsertados o incorporados a la vida civil en la década de los años noventa. Lo que ha fracasado en Colombia no es la política de paz, que nunca ha existido como tal, sino los medios y métodos empleados para la resolución de este inveterado conflicto.

ESCENARIO POSIBLE

Sin duda es inminente el escalamiento de la confrontación armada, el agravamiento de la crisis humanitaria y la consolidación de un Estado de carácter autoritario y represivo. A esto se suma que, como históricamente se ha demostrado, se genere la radicalización, fortalecimiento y expansión de los grupos guerrilleros. Pero independiente

del grado de generalización y degradación de la guerra en el corto plazo, la experiencia colombiana ha demostrado que tras los voluntarismos guerreristas y el fracaso de la salida militar se impondrá el convencimiento de la necesidad de una salida política negociada.

Ahora bien, la posibilidad de esta solución política y negociada de carácter estable y duradero dependerá de la capacidad de correr los velos de los anónimos guerreristas de las partes y disminuir las condiciones estructurales que permitan la reproducción del conflicto.

PROPUESTAS FINALES

La reincorporación a la vida civil en el marco de un proyecto de reconciliación implica que todas las energías del Estado, de la empresa privada y de la comunidad internacional se concentren en superar las causas que dieron origen al conflicto, en la reconstrucción del país y en establecer garantías plenas económicas, sociales y políticas para quienes regresan a la vida civil.

Frente a la violación de derechos humanos, las organizaciones sociales exigimos a las autoridades competentes medidas y acciones, y ante todo resultados que minimicen los costos de la guerra, protección a todos los líderes sociales; exigimos a los actores armados un profundo respeto por la sociedad civil, es hora de que no involucren a los campesinos, indígenas, afrodescendientes, y de que propicien diálogos regionales con las organizaciones sociales en lo referente a temas como derechos humanos, sustitución de cultivos de uso ilícito y la no fumigación.

BIBLIOGRAFÍA

- De la Cruz Campo, Elías, III Congreso de la Anuc Putumayo, 2002.
Gutiérrez, Ramiro, *Los costos de la guerra*, 2003.
Ospina, William, *La guerra termina donde comienza la política*, 2003.
Valencia, León, “No hay, no ha habido un verdadero proyecto de paz”, en *Municipios*, núm. 13, febrero de 2003, pp. 16-18.
Vásquez, Teofilo, *Los prolegómenos de la guerra total. Cien días vistos por Cinep, junio-noviembre del 2002*, 2002.

ESTADOS UNIDOS Y LOS GOBIERNOS DE PERÚ: LA REPRESIÓN DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS

*Juan José García Miranda**

Los movimientos etnocampesinos de resistencia y respuesta a las políticas de segregación, marginación y exclusión implementadas en Perú se han evidenciado desde los primeros momentos de la conquista y colonización española y se mantienen hasta nuestros días. Movimientos de trascendencia local y nacional que, independientemente de su carácter restaurador, nativista, mesiánico, bandolerista, milenarista o político, demuestran que el levantamiento es una opción a tomar cuando “ya no hay paciencia para aguantar todo esto”, como decía Micaela Bastidas a Tupac Amaru II.

Los movimientos etnocampesinos en la Colonia y la República fueron sofocados con métodos de escarmiento ejecutando a los cabecillas, cercenando los cuerpos y exhibiéndolos en plazas públicas. El objetivo era generar un miedo en la población lo suficientemente fuerte como para evitar alzamientos y protestas contra el “orden social” impuesto. Así se inició y desarrolló el terrorismo de Estado.

En Perú existen dos países. Uno formal, oficial, regido por normas emanadas de instituciones estatales frágiles, que actúa sin objetivos nacionales de acuerdo con dictados de intereses supranacionales; y otro Perú real, que corresponde a los pueblos originarios y campesinos que, en situación de no contactados, en contacto inicial o esporádico, contactados y en aislamiento voluntario,¹ vienen co-

* Antropólogo peruano egresado de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, donde ha sido docente, así como en otras universidades peruanas, miembro de comisiones de folklore de varios países de América Latina y director ejecutivo de la Asociación de Facultades de Ciencias Sociales del Sistema de la Universidad Peruana (Afacsup).

¹ Pueblos no contactados son aquellos que no tienen ningún contacto con la sociedad oficial. Pueblos en contacto inicial o esporádico son los que tienen existencia y normativa propia y que esporádicamente tienen alguna rela-

existiendo con el Perú oficial, ejercitando en grados diversos formas de autogobierno con organizaciones milenarias y tradicionales. Son los pueblos indígenas, reconocidos² o no por la sociedad oficial, cuya existencia data desde periodos prehispánicos y que se mantienen hasta la actualidad tratando de ser protagonistas de su propia historia y no de otras, como hasta ahora.

En el siglo XX, después de la Segunda Guerra Mundial, las estrategias de represión contra los movimientos indígenas adquieren una configuración especial, porque ya no son los gobiernos de los Estados-nación los que asumen esta responsabilidad, sino que forma parte de una estrategia político-ideológica ideada e instrumentada por Estados Unidos a través del Departamento de Estado.

En este contexto analizamos el proceso de los movimientos etno-campesinos cuando, tras la aplicación de las políticas neoliberales, se implementa una política de compra-venta del hábitat y patrimonio de los pueblos originarios. La tierra con su agua, flora, fauna y cielo está siendo despojada por transnacionales que, sin fronteras, buscan controlar los recursos que estos pueblos han poseído desde siempre. Control y despojo que alcanza también a los saberes, tecnologías, capacidades, habilidades, destrezas, territorios y recursos, que se ejercen desde las llamadas ciudades globales, donde se toman las decisiones.

La visión eurocentrista ha configurado un *corpus* teórico y metodológico para explicar lo que acontece desde una racionalidad homocentrista, sin tener en cuenta que la visión endógena andina corresponde a una visión agro-cosmo-etnocéntrica (García, J. J., 1996), que da origen a concepciones diferentes sobre el mundo, la sociedad y el pensamiento, y por consiguiente a maneras diversas de estructurar la organización sociopolítica y económica de sus habitantes. Mientras Occidente moderno orienta su atención al individualismo liberal, las culturas indígenas de América andina centran su atención en el

ción con la sociedad oficial, agentes exógenos de la sociedad occidental. Pueblos contactados son aquellos que teniendo contacto fluido y sistemas de autoridad de la sociedad nacional conservan sus rasgos de identidad étnica como minorías nacionales. Los pueblos en aislamiento voluntario son los que han tomado conciencia de su ser subordinado, dominado, y han decidido aislarse en zonas inhóspitas esperando su extinción (Huertas, B., 2002).

² En Perú, parte de las comunidades indígenas han sido sometidas a la legislación para ser reconocidas como comunidades campesinas, en el caso de la sierra; y nativas, en el caso de la amazonía.

ayllu,³ base de la identidad y sentimiento comunitario que sintetiza esta organización prehispánica junto a su *marka*.⁴

LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS

José María Arguedas habla del “Perú hirviendo de nuestros días”. Frase aplicable a la historia andino-amazónica como el “Perú hirviendo de todos los tiempos”. La lucha por la tierra y contra el sistema colonial en el país ha sido y sigue siendo de actualidad y se registran constantes movimientos de carácter local, regional o nacional, que se expanden y retraen en determinados momentos, debilitando la estabilidad de los gobiernos.

Muchos son los autores que han estudiado los movimientos campesinos en el país; entre ellos ya son clásicos Montoya, Kapsoli, Neira, Flores-Galindo, Burga, Reátegui, entre otros, quienes desde diferentes puntos de vista explican sus causas, alcances, limitaciones y consecuencias, pues desde la instauración de la República y hasta los años sesenta, los gobiernos correspondientes no se preocuparon de dotar al país de una política económica, social y cultural que resolviera el problema indígena y el problema de la tierra.

En el siglo XX, los movimientos indígenas fueron constantes, con presencia de los indigenistas que defienden la raza indígena y de los partidos políticos, principalmente socialistas, que buscan conducirlos. Entre los principales movimientos está el conducido por Rumimaki (Teodomiro Gutiérrez), que en el altiplano de Puno, Azángaro, se levanta en 1915 contra el sistema y trata de restaurar el *Tawantinsuyo*; tal levantamiento fue calificado de antifeudal y revolucionario con objetivos míticos (Burga y Flores-Galindo, 1975). Entre 1920 y 1923 se suscita otro movimiento indígena contra el impuesto a la sal y el sistema de opresión, que involucra al centro de Perú, al norte de Ayacucho, Puno, Cusco Apurímac, Arequipa. Este movimiento fue llamado la Gran Sublevación Indígena del Sur.

En los años sesenta hubo sublevaciones en Cusco, Cerro de Pasco y Andahuaylas contra los terratenientes, y en Ayacucho y Huanta por la gratuidad de la educación.

³ Familia, sistema parental. Según los casos involucra territorio y cosmos.

⁴ Territorio, escenario físico habitado por un *ayllu*, una comunidad o una etnia.

Desde los setenta, los movimientos se asocian con las acciones organizadas por grupos políticos que contienden en procesos electorales, como el caso de la Confederación Campesina del Perú, base de partidos de izquierda; se distinguen los vinculados con la captura del poder político mediante la guerra protagonizada por el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA), desde los años ochenta.

Así, en este siglo, con apoyo de los indigenistas, anarquistas y comunistas, se forma un conjunto de organizaciones indígenas por provincias, valles, departamentos y de inmigrantes en Lima. En algunos casos intervienen artesanos y obreros. R. Melgar señala que en 1921

[...] 320 delegaciones de la vanguardia indígena de Perú aprobaron los estatutos de su Organización. En su capítulo XI dice: "El Comité Central, la Comunidades Indígenas y Asociaciones Análogas, y los subcomités de la misma en toda la República, conmemoran el 29 de agosto de 1533 como fecha del comienzo de la trágica destrucción de la Organización del Tahuantinsuyo [...]. El Comité Central y Subcomité también conmemoran el 1º de mayo, por ser día de protesta, por todos los trabajadores del mundo" (R. Melgar, 1988: 61).

Resumiendo, hasta los sesenta se pueden identificar dos momentos de auge y desarrollo de los movimientos indígenas, porque sus alcances conmovieron a las clases dominantes y debilitaron la estabilidad de los gobernantes. La principal reivindicación fue la lucha por la tierra y contra las relaciones serviles, y estaba orientada contra el régimen económico-social imperante. Estos dos momentos se registraron entre 1922 y 1923 el primero, y entre 1962 y 1964⁵ el segundo.

En el gobierno del APRA (1985-1990) se llevan adelante los encuentros de los presidentes de las comunidades campesinas con Alan García, en los llamados *Rimanacuy*, para acercarse a esta significativa masa poblacional. Al igual que Fujimori y Toledo, con el mismo propósito, utilizan y manipulan la simbología de los pueblos etnocampesinos. Actualmente, el gobierno de Toledo ha conformado la Comisión Nacional de los Pueblos Andino-Amazónicos y Afroperuanos (Conapa), integrada por representantes de organismos estatales, académicos, ONG y gremios de Pueblos Indígenas: Aidesep, Conacami,

⁵ Véase anexo de recuento de movimientos indígenas en Perú.

CCP, CUNA y CNA.⁶ Sin embargo, las comunidades afectadas por las empresas mineras transnacionales defienden sus tierras; los campesinos de la sierra y selva pugnan por conseguir mejores precios para sus productos; los campesinos de los valles cocaleros se oponen a la aplicación del Plan Colombia que depreda los suelos y cultivos, y el Estado sigue restringiendo y limitando las tierras comunales mediante el Proyecto Especial de Titulación de Tierras (PETT).⁷

CONTRAINSURGENCIA Y MOVIMIENTOS CAMPESINOS

A partir de la Segunda Guerra Mundial se observa una nueva manera de afrontar las luchas de las poblaciones originarias. En el contexto, los pueblos etnocampesinos iban encontrando en el socialismo una opción para sus reivindicaciones, mientras que en los países latinoamericanos se buscaba una manera sutil de afrontarlas.

En 1943 se crea el Instituto Indigenista Interamericano (III) y en 1947 el Instituto Indigenista Peruano (IIP), apoyados por la CIA en los países latinoamericanos. En Perú, desde 1946, a través del Instituto Lingüístico de Verano, de los proyectos de Antropología Aplicada, como el de Vicos en Ancash, con auspicio de la Universidad de Cornell y las fundaciones Ford y Rockefeller, los proyectos Plan del Sur y Cuerpo de Paz, y las Iglesias evangélicas y protestantes, independientemente de la acción directa de Estados Unidos que tiene ingerencia en la vida política del país, promueven programas y proyectos preventivos de control de las organizaciones etnocampesinas, como el Plan Camelot y Simpático en el Cono Sur.

Se programan planes ideados en Estados Unidos para evitar la difusión del socialismo y así cumplir los acuerdos de las cumbres de Punta del Este en 1961 y 1967, firmados por cancilleres y jefes de Estado latinoamericanos, a través de la modernización de la sociedad, formación del mercado de productos, insumos, trabajo, bienes de capital, capitales y de factores.

⁶ La Conapa es una aparato del Estado que aglutina a las organizaciones etnocampesinas y no toma en cuenta el contenido clasista, y por esta razón la Confederación Campesina del Perú y la Confederación Nacional Agraria han dejado en suspenso su participación.

⁷ Merced a este proyecto está desapareciendo la propiedad comunal y con ella los valores de reciprocidad y solidaridad, característicos de las comunidades indígenas.

Los gobiernos demoliberales no pudieron implementar los acuerdos de Punta del Este, por lo que desde fines de los años sesenta se promueven gobiernos de facto para su aplicación. En el caso de Perú, tras los fracasos de Manuel Prado y Fernando Belaúnde Terry, a partir de 1968 las fuerzas armadas asumen el control del gobierno, reorganizando el Estado y corporativizando la sociedad.

Las políticas para el campo permitieron la formación de cooperativas agrarias de producción, empresas comunales, sociedades agrícolas de interés social, empresas de propiedad social, comunidades campesinas y grupos campesinos que debían agruparse paulatinamente en comités de productores, centrales de empresas asociativas y ligas agrarias. Junto con la ley agraria se dictaron otras leyes que reformaban la industria, el aparato financiero, la minería, la pesca y la comercialización de insumos.⁸

En el plano ideológico-político, se promulga el Decreto-Ley de Educación 19 326, el 19 400 de Organizaciones Agrarias que se concreta con la formación de la Confederación Nacional Agraria, y la ley que creó el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (Sinamos).

La corporativización de la sociedad sólo era posible con un gobierno dictatorial y así garantizaba la aplicación de las medidas dispuestas en Punta del Este. Es decir, los países latinoamericanos sólo cumplían lo programado y dispuesto por entidades extranacionales.

Esta etapa iniciada por Velasco Alvarado es continuada por Morales Bermúdez, cuyo gobierno, conocido como la “segunda fase”, consolida las reformas para hacerlas irreversibles mediante la promulgación de una Constitución Política que programa el proceso de transición del gobierno militar al civil. Dicha Constitución Política fue elaborada con el apoyo del APRA y rigió entre 1980 y 1993.

La Constitución Política de 1979, en su artículo 161, declara que las

[...] comunidades campesinas y nativas tienen existencia legal y personería jurídica. Son autónomas en su organización, trabajo comunal y uso de las tierras, así como en lo económico y administrativo.

⁸ Las principales leyes fueron la de Reforma Agraria 17 716, la Ley de Aguas 17 752, la Ley 20 034 del Sistema de Asesoramiento y Fiscalización de Cooperativas Agrarias de Producción, la Ley 20 598 de Propiedad Social, el Decreto-Ley 20 653, la Ley de Promoción de Comunidades Nativas y Promoción Agropecuaria de Regiones de Selva y Ceja de Selva, y los Decretos-Leyes: 20 120, 20 136 y 21 333 de Pequeña y Mediana Propiedad.

En el artículo 163 se reconoce que la tierra de comunidad es inembargable, imprescriptible e inalienable. Sin embargo, en 1980, Belaúnde Terry promulga la nueva ley y busca liberalizar la economía.

Una de las muestras más palmarias del rumbo pro-integracionista de la gran propiedad de la tierra en el área rural es precisamente el famoso decreto legislativo número 2 de Nueva Ley de Promoción y Desarrollo Agrario. Con este decreto se pone fin al proceso de reforma agraria y se deroga buena parte del articulado del Decreto-Ley 17 716 (Robles, 2002: 120).

El gobierno restablece la propiedad individual de la tierra mediante la reestructuración de las empresas asociativas.

Así, el gobierno de Belaúnde Terry abre el camino para el restablecimiento del liberalismo económico, aunque políticamente mantiene el corporativismo. Por el manejo inadecuado de la economía, el gobierno de Alan García culmina su gestión en 1990 con una inflación de 30 000% anual. Así, la gestión de los partidos tradicionales como el APRA y Acción Popular fracasa, dando lugar a que los independientes asuman el protagonismo. Alberto Fujimori llega a la presidencia. Éste establece una alianza con las fuerzas armadas y produce un autogolpe el 5 de abril de 1992, que lo mantiene en el gobierno por más de diez años, utilizando la corrupción desde el gobierno; el poder Judicial promulga entonces una nueva Constitución Política. A nivel macroeconómico, Fujimori controló la inflación, y a nivel microeconómico pauperiza a los sectores populares con la aplicación de la política neoliberal a ultranza. Implementa el control de la natalidad con procedimientos genocidas, generando un nuevo mercado de conciencias.

Respecto a las comunidades campesinas, Fujimori promulgó el Decreto 008-91-TR, que reglamenta la Ley General de Comunidades Campesinas, y el DS 004-92-TR sobre las Propiedades Comunales y Empresas Multicomunales. También el DS 018-91-AG, que posibilita el cambio de modalidad de las empresas campesinas transformándolas en sociedades anónimas. Asimismo, el Decreto Legislativo 653 y la Ley de Promoción de las Inversiones, que privatiza mediante la venta las tierras consideradas *eriazas* de las comunidades, dando posibilidad al resurgimiento del latifundio. En 1991 promulga el Reglamento de Comités de Autodefensa, que los pone bajo la dependencia del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas. Esta norma es com-

plementada por otra que adecúa las rondas campesinas a los lineamientos dispuestos por el Ministerio de Defensa.

En 1994, el gobierno ratifica el Convenio de la OIT, mientras que en 1997 promulga una nueva Ley de Inversiones Privadas en el Campo, que permite vender las tierras *eriazas* de las comunidades revertidas al Estado.⁹ Este mismo año se promulga la Ley de Tierras para las Comunidades Campesinas de la Costa, que posibilita la titulación por parcelas de las tierras comunales, con el voto de 50% de sus miembros, a los que tienen hasta un año de posesión, y con 30% de votos para terceros que tienen más de dos años de posesión. Así se reinicia el desmantelamiento de las comunidades indígenas que mantenía los rasgos de los antiguos *ayllus* andinos.

Todos estos hechos son la verificación más importante no sólo de los acuerdos de Punta del Este, sino de la política neoliberal de Estados Unidos aplicada a ultranza en Perú, que hoy sigue vigente y es llevada adelante por el gobierno a través de la Conapa, usando la simbología de los indígenas.¹⁰

LOS COMITÉS DE AUTODEFENSA (CAD) EN LA ACTUALIDAD

Durante el gobierno de Fernando Belaúnde Terry se inicia la guerra interna protagonizada por el Partido Comunista del Perú (PCP) más conocido como Sendero Luminoso, y luego por el (MRTA). Esta guerra involucra a los alzados en armas y al Estado a través de las fuerzas policiales y armadas; más adelante, por la incapacidad de éstas, se obligó a las poblaciones indígenas a asumir un rol de defensa del sistema, mediante aparatos paramilitares y el uso de estrategias contra-subversivas importadas de Argentina, Israel y otros países. La lucha

⁹ Pese a la intangibilidad de las tierras de las comunidades campesinas y nativas, se puede observar que se han emitido muchas normas que cercenan las superficies territoriales, “revirtiendo” en favor del Estado, unas veces como tierras *eriazas* y otras como “abandonadas”, sin tener en cuenta el uso espiritual que le dan sus reales y milenarios poseedores. El Programa Especial de Titulación de Tierras (PETT) es el encargado, desde el gobierno de Fujimori, de efectivizar este proceso, para luego transferirlas a empresarios privados.

¹⁰ Integrada por académicos, representantes sectoriales del Estado, dirigentes de organizaciones indígenas, Organismos No Gubernamentales de desarrollo y la tutela y financiamiento del Banco Mundial.

contrainsurgente tuvo una secuela que hasta ahora resulta asombrosa, con cerca de treinta mil muertos, seis mil desaparecidos y una guerra sucia en la que se atenta contra todos los elementales derechos del hombre. En la contienda interna se fomentó la guerra sucia desde el Estado.

En el país hubo experiencias guerrilleras que actuaron en los años sesenta sin involucrar necesariamente a las poblaciones etnocampesinas. Éstas fueron la del Frente de Izquierda Revolucionaria (FIR) dirigido por Hugo Blanco, la del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) de Luis de la Puente Uceda y Guillermo Lobatón, y la del Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Héctor Béjar; la forma de lucha de esta última fue foquista, a diferencia del FIR, que organizó gremialmente a los campesinos en el departamento del Cusco.

Históricamente, la participación de la población etnocampesina ha sido como guerrilleros o *montoneros*,¹¹ es decir, no como fuerzas regulares, sino como actores que acompañan las grandes gestas como la de Tupac Amaru, las de los patriotas durante la independencia, las tropas de Cáceres, de Rumimaki y, finalmente, durante la guerra interna, cuando debieron asumir una actitud de protección frente a una acción estatal de control que no diferenciaba blancos. En este sentido, las experiencias de rondas campesinas tienen una larga historia: primero como los antiguos *muyuy*,¹² luego rodeo, y finalmente ronda, para defenderse de los animales que dañan las sembreras y después para hacer frente a los subversivos.

La lucha antisubversiva a finales del siglo XX se inició sin tratamiento político, llevando a la población civil a asumir la responsabilidad estatal de control interno, desde que el presidente Belaúnde Terry, a través de las fuerzas armadas, condiciona a la población a conformar comités de defensa civil y de autodefensa. Tales comités, en los gobiernos siguientes, toman la forma de rondas y finalmente de Comités de Autodefensa (CAD).

Durante el gobierno de Alan García se promulga la Ley 17 571 de Rondas Campesinas, que oficializa la iniciativa de los comuneros pa-

¹¹ *Montonero* se denomina a las acciones de masas de las poblaciones etnocampesinas, que sin tener en cuenta los cánones de las guerras convencionales actúan colectivamente para alcanzar sus propósitos.

¹² *Muyuy* significa dar vueltas; en este caso hace referencia a aquellos que revisan, controlan, identifican y capturan a los animales o personas que hacen daño. Más tarde se les denominó rodeo y luego rondas. Siguen funcionando.

ra defenderse de los abigeos; más tarde, esta iniciativa es tomada por el gobierno de Fujimori como instrumento de lucha antisubversiva en la guerra interna; tenemos, entonces, una iniciativa comunal tomada por el Estado y las fuerzas armadas, para transferir a las rondas y CAD su responsabilidad de enfrentar a Sendero Luminoso.

La guerra interna iniciada por el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso, desde su ideología planteaba como dirigente a la clase obrera y como fuerza principal a la clase campesina. La guerra llevó al país hacia una confrontación que involucró a los campesinos, como milicianos al lado de los alzados y, por parte de las fuerzas armadas, como ronderos, *montoneros* y CAD obligados a repeler a los insurrectos.

Inicialmente, los pueblos etnocampesinos, como población civil, estaban entre dos frentes. Luego, en parte captados por los alzados y obligados por las fuerzas armadas a conformar los CAD, se generó una suerte de guerra civil. La presencia del Estado en el Perú real se intensifica solamente como aparato represivo de campesinos que, se suponía, apoyaban a los alzados. En la actualidad, el Estado aún no tiene presencia ni capacidad promotora en el campo. Su presencia en las zonas rurales más deprimidas del país se limita a los marcos del filantropismo, asistencialismo y desarrollismo, y no así del desarrollo humano, sustentable, sostenible, equitativo y eficiente.

La sociedad civil involucrada en la guerra interna posibilitó que desde las instancias oficiales y de las fuerzas armadas se formaran aparatos organizados para la lucha antisubversiva que combinaron experiencias milenarias con procedimientos de hoy; se juntaron la tradición con la modernidad para controlar la insurrección, a través de las rondas campesinas trocadas en CAD. Si bien éstos fueron organizados para hacer resistencia a la subversión, han logrado posicionarse como agentes de promoción de la justicia comunal, mientras que en otros lugares se han desactivado o están en proceso de desactivación.¹³ Las rondas en la sierra y la ceja de selva siguen organizadas y operando, aunque la participación de la población ha disminuido. Los ronderos actúan como agentes al servicio del Estado: citar, capturar, requisar, notificar y desfilar los días de izamiento de la bandera nacional en las plazas públicas. Tal situación se genera por la carencia de una

¹³ Esta desactivación ha sido momentánea, porque la subversión continúa y también la incapacidad del gobierno para controlarla; por tanto, se sigue transfiriendo esta responsabilidad a las poblaciones etnocampesinas.

normatividad adecuada que defina sus funciones, límites y tolerancias en tiempos de paz.

En los últimos años ha cambiado el panorama político de Perú. Tres gobiernos se han sucedido: Fujimori, que culminó su gobierno con escándalo y huida para no afrontar los procesos por delitos contra los derechos humanos y por corrupción; el gobierno de transición de Paniagua, encargado de garantizar las elecciones generales; y el inicio de un nuevo gobierno, el de Alejandro Toledo, con esperanzas, pero sin proyecto nacional.

Los CAD fueron implementados en el gobierno de Fujimori, dependían de las fuerzas armadas, su existencia era transitoria y fueron utilizados como paramilitares, con reconocimiento oficial y con armas entregadas por el Estado. Los promotores defensoriales catalogan esta etapa como aquella que

[...] afecta a la vida de la población civil. Desde 1992 hasta 1997, se dio una excesiva militarización de la vida civil en la zona. Los miembros de las rondas se convierten en la práctica en soldados, quienes trasladan a su vida familiar y comunal actitudes y costumbres propias de la vida militar [...] donde prima la amenaza y el amedrentamiento antes que el diálogo. [...] Haciendo un balance general [...] ha dejado un precedente negativo por los abusos que cometieron con la población, han forzado a los campesinos a participar en las actividades propias de los soldados [...] (Defensoría del Pueblo, 2000a).

Durante el gobierno de Valentín Paniagua, los CAD pierden estabilidad, su carácter liminar de un Estado de dictadura a un Estado de derecho les augura un futuro incierto. En consecuencia, en unos casos, van preparando su camino para viabilizar su permanencia como aparato de desarrollo; en otros casos fueron desactivados, y la mayoría se mantuvo en situación latente. Mientras que las fuerzas armadas fueron paulatinamente abandonando su injerencia sobre los CAD, tal situación fue entendida por sus dirigentes como desamparo.

Así, por ejemplo, entre los dirigentes de los CAD de Huanta, Ayacucho y del Valle del Tullumayu, Junín, había preocupación por el futuro de sus organizaciones, debido a que éstas lograron posicionarse como aparatos reguladores de la conducta social y alcanzaron a tener mayor autoridad frente al conjunto de autoridades oficiales establecidas en la zona. Por lo tanto, tratan de buscar un espacio que les garantice seguridad ante las denuncias constantes que existen sobre estos aparatos, por atentar contra los derechos humanos.

Los CAD, según los casos, se mantienen funcionando como aparatos con grados diversos de dependencia del Estado. Siguen asumiendo un rol que no les compete: control del orden interno. El gobierno de Toledo sigue transfiriendo sus responsabilidades y la de las fuerzas armadas a este sector de población civil paramilitarizado. Por eso, en algunas localidades los CAD siguen cumpliendo acciones de patrullaje. Es el caso de los nativos *ashaninkas*, que una vez por mes en el valle del Apurímac cumplen esta labor y tienen en mente la constitución de un ejército *ashaninka* para defenderse de las agresiones externas.

La Ley de Rondas número 24 571 ha sido modificada y uniformada en su denominación, estructura y composición, de acuerdo a lo dispuesto en el Decreto Supremo 077-CCFFAA-DE-92. Tienen un comité central de rondas con una junta directiva conformada por nueve miembros: presidente central, vicepresidente, fiscal, fiscal de disciplina, secretario, tesorero y tres vocales; comités zonales o distritales, cada uno con juntas directivas que asumen los siguientes cargos: presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, jefe de rondas, vocales; el jefe de rondas tiene a su vez jefes de grupos y los comités de rondas que se han organizado en el ámbito de centros poblados con un presidente, vicepresidente, fiscal, fiscal de disciplina, secretario, tesoroero y vocales.

La pasividad, la desactivación y la reticencia a seguir conformando CAD se deben también a la incapacidad de su sostenimiento: falta de recursos económicos, abusos que cometen cuando tratan de resolver problemas, desatención de sus hogares y sus actividades agroganaderas y el no reconocimiento de su labor contrasubversiva. Los logros de los CAD en la pacificación han sido apropiados por las fuerzas armadas.

Un asunto importante que observamos en el actual comportamiento de los CAD es el funcionamiento de la Comisión de la Verdad.¹⁴ Se sabe que los CAD han cometido delitos contra los derechos humanos en su lucha contrasubversiva: muertes, desapariciones, violaciones en acciones colectivas, acompañados o no por las fuerzas militares. Son los casos de muertes con cercenamiento de cabeza, manos, orejas, hechos a sus víctimas para ser llevadas a los cuarteles y bases militares y “demostrar” que no tenían relación con Sendero. Ésta es una de las razones, por ejemplo, para conservar sus relaciones con

¹⁴ Establecida por el gobierno de transición de Paniagua.

las fuerzas armadas y, en el valle del Apurímac, su oposición a entregar las armas. Durante su ejercicio, las rondas causaron muchas muertes y por eso muchos dirigentes de los CAD fueron sometidos a procesos judiciales que fueron interrumpidos por una Ley de Amnistía. En este sentido, la labor de la Comisión de la Verdad es delicada y esperamos que haya abarcado a todos los casos y lugares a donde llegó la violencia sociopolítica.¹⁵

La participación de la mujer en los CAD sigue, pero restringida para las viudas, mujeres sin pareja, mujeres abandonadas o con parejas enfermas. Ellas, al igual que los varones, asumen liderazgo. Al respecto, hemos registrado dos presidentas de CAD: una en Luricocha (Huanta) y otra en Quilcas (Huancayo). En cuanto a la participación de niños y adolescentes, oficialmente está prohibida; sin embargo, participaban los niños como *chaski*,¹⁶ los adolescentes como vigilantes y en los patrullajes desde los 16 años, pese a que ahora la edad mínima es de 18 años. Se ha comprobado que, en Alto Tullumayo, el acompañante permanente del presidente del Comité Central de Rondas es un adolescente, quien se ofrece voluntariamente a cumplir esta labor. Se tienen noticias de que los adolescentes, para demostrar ritualmente su capacidad comunera, desde la visión andina, buscan ser ronderos. La función ronderil se ha ritualizado, los jóvenes pugnan por pertenecer a un CAD como hacer un rito de pulseo, *atipanakuy*¹⁷ u otra prueba, para ser reconocidos adultos. Al mismo tiempo, hay frustración y desaliento en los CAD, porque el Estado no les brinda el respaldo y el apoyo que recibían durante los primeros años de la década de los noventa, cuando eran manipulados políticamente y utilizados en las campañas electorales.¹⁸

En estas condiciones, los CAD se hacen vulnerables, porque al haber participado en la lucha contrasubversiva, la guerra sucia y al am-

¹⁵ El informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación fue entregado al Congreso peruano y al presidente Toledo el 28 de agosto de 2003, fecha posterior a este trabajo.

¹⁶ *Chaski*: mensajero.

¹⁷ Pulseo, *atipanakuy*, *chutanakuy*, *tinkunakuy*, etc., son pruebas rituales que cumplen los campesinos varones para demostrar que pueden valerse por sí mismos y ser reconocidos como comuneros o ciudadanos plenos.

¹⁸ Los comités de rondas campesinas y los CAD fueron obligados a participar en elecciones para favorecer el Sí en el referéndum constitucional o negociar los votos etnocampesinos en favor de determinados candidatos, asunto que ha sido comprobado por la Defensoría del Pueblo.

paro de normas que han devenido en anticonstitucionales, pueden ser procesados. Sin embargo, se sigue acudiendo a la fuerza de la población civil para enfrentar los posibles rebrotes de Sendero Luminoso en la selva central, como los que se anuncian en la nueva coyuntura que movilizará a los *ashaninka* para enfrentarlos. En la actualidad, el gobierno de Alejandro Toledo todavía no ha dispuesto ni adecuado la legislación acerca de los CAD. Hay diversas propuestas de ley presentadas por distintos legisladores, en función de dar efectividad al artículo 149 de la Constitución Política del Estado, a fin de que las rondas asuman esta función.

Así, las rondas campesinas que habían surgido de los antiguos *muyuy*, rodeo y ronda institucionalizados como aparato comunal de defensa contra los abigeos, son convertidas coactivamente en un aparato de lucha contra las fuerzas subversivas, supeditándolo a las fuerzas armadas. Según un informe que se preparó en 2001 para la Defensoría del Pueblo, se señala:

En Perú se han conformado 7 278¹⁹ comités integradas por aproximadamente 400 369 personas. El 60% se encuentra en el norte del país y 28% en Ayacucho, Huancavelica y Junín, con 1 620 CAD integrados aproximadamente por 112 100 personas (García, 2001).

En la actualidad, la lucha contrasubversiva del Estado nuevamente se sustenta en el protagonismo coactivo de las poblaciones etnocampesinas organizadas en Comités de Autodefensa, evidenciando la incapacidad gubernamental por asumir su responsabilidad. El control de los llamados rebrotes de la subversión es asumido por los CAD.

CONTRAINSURGENCIA, ESTADOS UNIDOS Y LOS GOBIERNOS LATINOAMERICANOS

Tal como señalamos, las acciones represivas de los gobiernos frente a las acciones contestatarias manifiestas y encubiertas²⁰ de los indíge-

¹⁹ El Informe Ejecutivo 2000 de la Defensoría del Pueblo señala 5 785 CAD para Perú. Las cifras no pueden coincidir porque el número de CAD constantemente se va incrementando o disminuyendo.

²⁰ Las luchas encubiertas se ejercían y se ejercen aún mediante actos ideológicos asociados a la literatura oral, la mitologización, las danzas, juegos y adivinanzas, aspecto que ha sido estudiado por Morote (1987, 1991).

nas y campesinos, fueron tradicionalmente drásticas. En general, se acostumbró el descabezamiento de los líderes o cabecillas con la muerte pública y exhibición de los restos para escarmiento. Es decir, para demostrar la autoridad de los gobernantes, tanto en la Colonia como en la República, se usó la horca, el garrote,²¹ los descuartizamientos, las decapitaciones, las excomuniones;²² las desapariciones, calcinaciones, fusilamientos, ametrallamientos y otros métodos fueron recurrentes.

Se creía que con la muerte o el confinamiento de los dirigentes en las cárceles podrían desaparecer las luchas de los marginados, excluidos y explotados. No obstante, la historia ha demostrado que no. Si no hay justicia y equidad no habrá paz. Mientras se continúe la aplicación de la cultura del despojo en beneficio de un sector minoritario, que siempre tiene el control del poder del Estado, las luchas sociales continuarán.

Así como las luchas de los oprimidos son manifiestas y encubiertas, también las acciones contrainsurgentes tienen este carácter, y para ello se valen de diversos mecanismos cada vez más sofisticados. Principalmente cuando en los países llamados del Tercer Mundo sus destinos no dependen de gobiernos autónomos, sino de decisiones externas ejercidas por potencias económico-políticas que controlan los organismos generados para regular el orden internacional: ONU, OEA, FMI y sus respectivos aparatos operadores, independientemente del accionar de empresas transnacionales que se enriquecen a expensas de los países pobres.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, las luchas contrainsurgentes adquieren una característica especial, porque no solamente responden a los intereses de los Estados latinoamericanos, sino y, sobre todo, a los intereses de control económico y político de Estados Unidos. Para este efecto, la Agencia Central de Inteligencia (CIA) promueve un conjunto de acciones de previsión y control de los pueblos

²¹ José de San Martín, en 1821, emite un decreto que prohíbe los azotes y el garrote. Una máxima de los terratenientes hasta los años cincuenta del siglo XX señalaba que al indio hay que tratarle “en una mano con el mote —maíz cocido— y en la otra con el azote”.

²² Las excomuniones eran sanciones ideológicas y se aplicaban cuando atentaban los intereses ligados a la Iglesia católica. Muchos son los dirigentes y las comunidades que fueron sancionados con la excomunión. Hasta la actualidad, hay comunidades libres de la presencia de la Iglesia por esta sanción.

etnocampesinos mediante el control de organizaciones de base. Para este propósito, controla y utiliza a la prensa, a las Iglesias y hasta a organizaciones de investigación científica.

Así se inicia la etapa posmoderna en la que el imperialismo busca controlar el mundo para evitar que las ideas socialistas pongan en peligro la hegemonía norteamericana y del capitalismo como sistema económico-social. Más aún cuando la cosmovisión de los pueblos etnocampesinos tiene elementos simbólicos que sirven de base para la construcción de sociedades socialistas.²³ Nuevos estilos y métodos de trabajo se inician no solamente en los aspectos económico-sociales, sino en los aspectos político-ideológicos y religiosos.

Las acciones contrasubversivas asocian a los alzados en armas con el terrorismo y el narcotráfico y por ende justifican la presencia de la DEA, que establece sus bases militares en la amazonía peruana, y la aplicación del Plan Colombia, que destruye la ecología y aprovecha la oportunidad para viabilizar las ocupaciones de territorios nacionales y de las etnias nativas para explotar los recursos naturales a través de transnacionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Arguedas, José María, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI, 1977.
- Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo, “La producción agrícola y las sublevaciones campesinas durante el siglo XVIII: apuntes metodológicos”, en *Anales de la Universidad del Centro*, núm. 3, Huancayo, Perú, 1975.
- Brack Egg, Antonio, “Ecología de un país complejo”, en *Gran geografía del Perú. Naturaleza y hombre*, Barcelona, Manfer-Juan Mejía Baca.
- Castro Pozo, Hildebrando, “Del *ayllu* al cooperativismo socialista”, en *ELA, B, C del Plan Puebla Panamá*, México, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, Convergencia de Movimientos de los Pueblos de las Américas, 2002.

²³ Algunos autores como Mariátegui, Castro Pozo, Baudin y otros caracterizan de alguna manera, aun parcialmente, al incanato como una sociedad socialista.

- Defensoría del Pueblo, Comité de Autodefensa Civil-CADs: perspectiva comunal distrito de Quileas, Huancayo, Perú, 2000.
- , Informe Ejecutivo 2000, Programa de Protección a las Poblaciones Afectadas por la Violencia (PPPAV), Ayacucho, Perú, enero de 2001.
- Earls Dalton, John e Irene Silverblatt, “*Ayllus* y etnias en la región pampas-qaracha. El impacto del imperio incaico”, en *Investigaciones Histórico-Sociales*, vol. 2, tomo II, Ayacucho, Perú, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1979.
- Fuenzalida, Fernando, “Poder, etnia y estratificación social en el Perú”, en *Perú hoy*, México, Siglo XXI, 1975.
- Galeano, Eduardo, *Cinco siglos de prohibición del arco iris en el cielo americano*, Cajamarca, Perú, Lecturas Urgentes, núm. 1, ACKU QUINDE, 1996.
- García Miranda, Juan José, *Racionalidad de la cosmovisión andina*, Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1996.
- , Informe de Consultoría sobre Rondas y Comunidades Campesinas, encargado por el PPPAV de Defensoría del Pueblo, Huancayo, Perú, 2001.
- , “La tradición y el cambio de la cultura andina en Arguedas”, en *Arguedas vive*, Huancayo, Perú, Sociedad Científica Andina de Folklore, Instituto Nacional de Cultura, Centro de Capacitación José María Arguedas, 2002.
- García Miranda, Juan J. y Julio Teddy, “La tradición y la cultura popular en Mariátegui”, en *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Col. Cuaderno de Cuadernos, 2000.
- Grillo Fernández *et al.*, *Cultura andina agrocéntrica*, Lima, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas-PRATEC, 1991.
- Grupo Asociado Talpuy, “Andes del Perú”, en *Minka*, núms. 33-34, Huancayo, Perú, octubre de 1983.
- Huertas Vallejos, Lorenzo, “La revista de Vilcas Huamán, 1729”, en *Investigaciones Histórico-Sociales*, vol. 2, tomo II, Ayacucho, Perú, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1979.
- , “Estudio preliminar”, en *Las tribus de Ancku Wallock*, Lima, Ediciones Atusparia, 1983.
- Kessel, Juan van y Dionisio Condori, *Criar la vida*, Santiago, Vivarium, 1997.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996.

- Montoya Rojas, Rodrigo. *Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos*, Lima, Sur Casa de Estudios del Socialismo, 1998.
- Matayoshi, Nicolás (comp.), *Arguedas vive*, Huancayo, Perú, Sociedad Científica Andina de Folklore, Instituto Nacional de Cultura, Centro de Capacitación José María Arguedas, 2002.
- Mariátegui, José Carlos, *Peruanicemos el Perú*, Lima, Amauta, 1974.
- , *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1974.
- Melgar Bao, Ricardo, *Sindicalismo y milenarismo en la región andina del Perú (1930-1931)*, México, INAH, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Cuadernos de Trabajo, núm. 3, 1988.
- Morote Best, Efraín, “Reflexiones”, en *Boletín*, segunda época, núm. 1, Ayacucho, Perú, UNSCH, 1980.
- , *Aldes sumergidas*, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas, 1987.
- , “Acerca del folklore”, en *Folklore: bases teóricas y metodológicas*, Lima, Comité Permanente de Conceptuación del Folklore, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, Lluvia Editores, 1991.
- Robles Mendoza, Román, *Legislación peruana sobre comunidades campesinas*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2002.
- Solís Fonseca, Gustavo, *Lenguas en la amazonía peruana*, Lima, Programa FORTE-PE, Ministerio de Educación, 2002.
- Weinberg, Liliana Irene y Ricardo Melgar Bao (comps.), *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Col. Cuaderno de Cuadernos, 2000.
- Zarzar, Alonso, “*Apo Capac Huayna, Jesús Sacramentado*”. *Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atabualpa*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1989.

VEINTIÚN TESIS SOBRE LA VIOLENCIA POLÍTICA EN GUATEMALA

*Carlos Figueroa Ibarra**

1. Al analizar la violencia política en Guatemala en la segunda mitad del siglo xx, lo primero que debe decirse es que se trató sobre todo de un terrorismo de Estado. A diferencia de casos como el colombiano, donde diversos actores en el Estado y la sociedad civil actúan como perpetradores, en Guatemala el perpetrador fundamental de los actos de violencia fue el Estado, a través de las diversas dictaduras militares y de los gobiernos civiles, en los cuales una cuota esencial del poder político la retuvo el alto mando de las fuerzas armadas de Guatemala.
2. No es cierta entonces la tesis de los dos demonios que postula que en Guatemala hubo dos ejércitos (el gubernamental y el guerrillero), que se enfrentaron y que victimizaron a la sociedad civil en dicho enfrentamiento. La Comisión de Esclarecimiento Histórico ha concluido que las fuerzas del Estado y grupos paramilitares afines fueron los responsables de 93% de las violaciones a los derechos humanos que fueron conocidas por dicha Comisión, mientras que a las insurgencias les correspondió 3%, quedando indeterminada la autoría del 4% restante.
3. La violencia política en Guatemala, por la calidad de las acciones que la constituyeron, el tiempo en que fue ejercida y la cantidad de víctimas que dejó, tiene un rango paradigmático en el subcontinente latinoamericano. El periodo en el cual la violencia política se ejerció con notable intensidad, el mismo en que gobernaron al país dictaduras militares y gobiernos civiles de fachada o drásticamente acotados por las fuerzas armadas, abarcó los 42 años que arrancan desde 1954 y concluyen con la firma de los acuerdos de

* Sociólogo guatemalteco. Profesor-investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- paz en diciembre de 1996. En dicho lapso —en el cual la población del país aumentó de poco más de tres millones a once millones de habitantes—, la violencia política dejó un saldo de aproximadamente 200 mil víctimas, de las cuales casi 45 mil fueron el saldo de la desaparición forzada. Si comparamos estas cifras con las que se han observado en otros países latinoamericanos, es plausible afirmar que la violencia política en Guatemala, en particular el ejercicio del terrorismo de Estado, es la más notable en Latinoamérica y el Caribe.
4. Si bien es cierto que las fuerzas del Estado y grupos paramilitares afines fueron los responsables esenciales de la violencia política en Guatemala, es importante desde el inicio precisar aún más las responsabilidades. Lo sucedido en Guatemala durante la segunda mitad del siglo xx sería inexplicable sin el concurso del gobierno de Estados Unidos. La paranoia anticomunista desplegada en el contexto de la guerra fría, la doctrina de la seguridad nacional, la asesoría en materia de inteligencia y contrainsurgencia (con escenario privilegiado en la Escuela de las Américas, en Panamá), la ayuda financiera en términos de armamento, el apoyo político a los diferentes gobiernos autoritarios que rigieron al país durante todo el conflicto, son algunos de los aspectos que se pueden mencionar en este punto. Es necesario enfatizar que este apoyo fue complementado con la ayuda y asesoría israelí y con similares asistencias de parte de la inteligencia del ejército argentino.
 5. Cuando se dice que las fuerzas del Estado y grupos paramilitares afines fueron los responsables esenciales de la violencia política en Guatemala, es necesario precisar también que dentro del Estado fue el ejército gubernamental, particularmente su alto mando, el eje de dicha responsabilidad. Por alto mando entendemos el propio presidente de la República (cuando este cargo fue ocupado por un militar de alto rango), el ministro y viceministro de la Defensa, el jefe del Estado Mayor de la Defensa Nacional y el jefe de la Sección de Inteligencia. Además de sus distintos cuerpos, el ejército guatemalteco articuló y dirigió a las diversas policías, a los escuadrones de la muerte, a los comisionados militares y a las patrullas de autodefensa civil. Sin embargo, además de la anterior, una de las conclusiones que pueden sacarse es que durante buena parte del conflicto, dentro de las fuerzas armadas, fueron los distintos aparatos de inteligencia (por ejemplo la G-2 o S-2 del ejército y la inteligencia del Estado Mayor Presidencial) los que

acumularon la mayor cantidad de poder político. Si el eje vertebral del poder político fueron las fuerzas armadas, particularmente el alto mando, dentro de éstas fueron los aparatos de inteligencia quienes ocuparon un lugar predominante.

6. Uno de los puntos fundamentales en la disputa ideológica en el país ha sido el preguntarse quién inició las hostilidades que llevaron a medio siglo de violenta confrontación política. Las derechas han postulado que la violencia la inició la izquierda y el comunismo, cuando asesinó en 1949 al entonces jefe de las fuerzas armadas y conspirador golpista, coronel Francisco Javier Arana. Independientemente de que no resulta claro que el hecho se trató de un asesinato premeditado, sino más bien el resultado indeseado de una refriega iniciada cuando se intentaba capturarlo, resulta simplista atribuir a un incidente puntual el desencadenamiento de un conflicto de grandes proporciones. Parece más plausible la idea de que la violencia política en el país se inició con el derrocamiento del gobierno de Jacobo Árbenz en 1954, cuando una amplia coalición encabezada por el gobierno estadounidense e integrada por terratenientes y empresarios, la Iglesia católica, la clase política ultraderechista, el capital estadounidense que operaba en el país y la alta jerarquía militar, canceló la posibilidad de una vía pacífica y democrática de transformaciones sociales y políticas en el país. El origen de la violencia en Guatemala durante la segunda mitad del siglo xx, fue que tras un periodo de diez años de revolución democrática, el oscurantismo reaccionario se convirtió en una dictadura militar, que paulatinamente fue incrementando su apelación al terror como medio de reproducción de un modelo político y social notablemente excluyente.
7. Al abandonar la lógica de la discusión de “quién lanzó la primera piedra”, podemos postular que el fenómeno social que posibilitó el despliegue de un terrorismo de Estado de notables magnitudes fue la cristalización en el Estado guatemalteco de una cultura del terror, que a su vez fue el resultado de la combinación de diversos hechos históricos. Entendemos por cultura del terror a aquella cultura política que concibe a la dominación como el ejercicio indisputado e incuestionado de la gestión estatal, que piensa la solución de las diferencias de cualquier orden, fundamentalmente a través de la eliminación del otro, que imagina a la sociedad como un espacio homogéneo en lo que se refiere al pensamiento y, al mismo tiempo, como un ámbito heterogéneo en el cual

- clase y raza marcan las diferencias legítimas, que razona a la ciudadanía como una formalidad que encubre una realidad estamentaria que es necesario conservar, y que, finalmente, como consecuencia de todo esto, considera a la violencia represiva como un recurso legítimo para preservar el mundo conformado de acuerdo con dicho imaginario.
8. Los ámbitos políticos y sociales en los cuales de manera significativa se ha alojado la cultura del terror en Guatemala han sido la clase dominante, la clase política ultraderechista y el Estado. Estos actores han sido los que han construido dicha cultura política, puesto que la misma ha tenido un carácter instrumental en lo que se refiere a la reproducción de privilegios y desigualdades propios del desenvolvimiento capitalista en el país. Sin embargo, sería ingenuo ignorar que la cultura del terror se ha esparcido a los más diversos ámbitos de la sociedad guatemalteca: autoritarismo, intolerancia, racismo, vocación por la violencia, se encuentran en todos los rincones de la geografía, en los diferentes estratos sociales y en las diversas identidades que se observan en Guatemala.
 9. Cabe entonces preguntarse por las raíces histórico-sociales de la cultura del terror en Guatemala. De manera esquemática, como corresponde a una presentación como ésta, puede decirse que la más antigua de ellas se encuentra en los diversos elementos que fueron necesarios para preservar y reproducir el orden colonial en Chiapas y Centroamérica. Por ello mismo, acaso algunas de las consideraciones que aquí se hacen no sean pertinentes exclusivamente para Guatemala. El orden colonial se asentó en un sustrato exproliativo de la fuerza de trabajo (particularmente indígena), en el racismo que fue necesario construir para justificar la exproliación y que impregnó los diversos conflictos observados en aquel momento (blancos contra mestizos e indígenas, peninsulares contra criollos, ladinos contra indígenas), y la violencia recurrente que se hizo imprescindible para preservar dicho orden de motines y rebeliones, que también de manera recurrente se observaron en toda la región.
 10. La independencia respecto de España significó, durante buena parte del siglo XIX, solamente la eliminación de la Corona y los peninsulares dentro del orden colonial, que por lo demás siguió inalterable. La vinculación de toda la región centroamericana con la acumulación capitalista sustentada en la agroexportación (básicamente el café) rompió la autarquía del orden colonial, pero re-

crudeció varios de sus rasgos: la desigual distribución de la tierra, hábitos y métodos expropiativos, la violencia como categoría económica y la violencia como recurso imprescindible en la gestión estatal. La constitución de los diversos Estados centroamericanos como realidades formalmente independientes hizo surgir en las clases dominantes y clases políticas la idea de que la gestión estatal necesariamente tendría que ser obra de un hombre fuerte, un déspota que mantuviera el orden (en el caso de las dictaduras del orden que se observaron antes de la revolución liberal) o que hiciera avanzar al país munido de la idea del progreso (en el caso de las dictaduras del progreso que se instauraron en toda Centroamérica en la segunda mitad del siglo XIX). En el caso guatemalteco, paulatinamente después de 1954, la apelación dictatorial transitó de la figura del dictador a la del alto mando del ejército. Como antaño lo había hecho el dictador, ahora una institución sería la encargada de velar por el orden y el progreso. A principios del siglo XXI, la apelación dictatorial es una constante vigorosa en la sociedad guatemalteca.

11. En el análisis de la violencia política en Guatemala resulta bastante útil la categoría de “otredad negativa”, que otros autores han ensayado para otras realidades. En el caso de la región que abarca Chiapas y Centroamérica, la construcción de una otredad negativa expresada en el racismo hacia los pueblos indígenas fue indispensable en la legitimación de la expropiación y el terror. El indio fue visualizado por la clase dominante y la población ladina que fue creciendo a lo largo de los siglos que arrancan en el XVI como holgazán, sucio, hipócrita, bestia traicionera para la cual solamente había un remedio: el látigo. Pero en Centroamérica, en el siglo XX, especialmente después de la insurrección de El Salvador en 1932, surgió una nueva otredad negativa: el comunismo. La nueva bestia traicionera, igualmente hipócrita y agazapada, perseguía despojar en beneficio del Estado a todos los ciudadanos honrados del producto de su trabajo, buscaba despojarlos de su casa para meter a varias familias en ella, pretendía disolver el matrimonio y la familia, aspiraba a despojar a los padres de la tutela de sus hijos para cedérsela al Estado. En este contexto, los pueblos indígenas fueron vistos con ambivalencia: siguieron siendo las bestias negras de la sociedad, pero al mismo tiempo sujetos fácilmente manipulables, por su estúpida e ignorante condición, instrumentos de otra bestia negra, acaso más peligrosa: los comunistas.

12. Tal vez sea necesario aclarar que Estado y clase dominante tuvieron criterios variables y flexibles en la taxonomía de las otredades negativas. Lo que se llamaba indio podía ser el integrante de algunas de las 22 etnias que hoy componen 60% de la población guatemalteca, pero también podía ser cualquier artesano, campesino u obrero ladino. Más aún, cualquier persona de piel morena y pelo lacio, aun cuando tuviera dinero. Racismo y clasismo se unieron indisoluble y simbióticamente. Lo que se llamaba comunista podía ser el militante del partido comunista o de alguna organización marxista, pero también podía ser alguien que hiciera política socialdemócrata o demócrata-cristiana, o que sustentara ideas críticas o renovadoras en materia de justicia social, matrimonio, familia, educación. En tanto que cultura política dominante, la cultura del terror fue exitosa en la construcción de la otredad negativa: las palabras indio y comunista se convirtieron en humillante insulto o peligrosísima acusación.
13. El humillante insulto y la peligrosísima acusación se convirtieron en la preparación de la sociedad para aceptar el genocidio que se observaría en la sociedad guatemalteca de la segunda mitad del siglo xx. Más aún, puede decirse que es especialmente lúcido el planteamiento que postula que la construcción de la otredad negativa es el sustrato que posibilita —al darle legitimidad—, el ejercicio del terror estatal y en particular el genocidio. En 1954, y luego en la década de los sesenta del siglo xx, el comunismo fue la otredad negativa que posibilitó la amplia represión en todo el país en el primer caso, y la guerra sucia en las ciudades y el oriente del país en el segundo caso. Pero, cuando indio y comunista aparecieron unidos en las insurgencias de finales de la década de los setenta y principios de los ochenta del siglo xx, la visión del mundo de la clase dominante sufrió el que acaso haya sido el estremecimiento más grande en su historia. Una legitimación construida mucho tiempo atrás operó como poderoso volitivo para arrasar 440 comunidades indígenas, asesinar o desaparecer a 16 mil guatemaltecos en 17 meses, provocar el refugio de 90 mil personas en México y desplazar internamente a un millón más.
14. El disciplinamiento de la sociedad guatemalteca a través de la cultura del terror se vio complementado en los años setenta y ochenta con el disciplinamiento perverso jamás observado al interior de los aparatos estatales del terror. Ejecuciones extrajudiciales, desapariciones forzadas, torturas impensables, masacres, violaciones

masivas, fueron posibles mediante la férrea implantación del terror al interior mismo del ejército, policías, grupos paramilitares y patrullas de autodefensa civil. Entrenamientos brutales, ejecuciones sumarias, forzamiento a los actos más autodegradantes, obligación de realizar las crueldades más inauditas, canibalismo, fueron parte de los mecanismos para convertir a destacamentos de policías, soldados y patrulleros civiles en implacables maquinarias de la muerte. Solamente así se explica la enorme capacidad para la disciplina de la crueldad de tales aparatos.

15. Independientemente de que, como ya se ha dicho, las fuerzas del Estado y grupos paramilitares afines fueron los responsables esenciales de la violencia política en Guatemala, nunca la violencia del Estado es solamente responsabilidad del Estado. No sería Guatemala la excepción, por lo que puede decirse que a través del racismo y del anticomunismo —en general de la introyección de la cultura del terror—, significativos sectores de la población otorgaron consenso pasivo y activo a la actividad terrorista del Estado guatemalteco. En diversos sectores de la población, en trozos de las clases media y dominante, por ejemplo, la ejecución extrajudicial, la tortura y la desaparición forzada fueron aceptados como el resultado legítimo al que se exponía todo aquel que pretendía subvertir el orden dictatorial. No resulta difícil pensar que algunos de esos sectores se expresen hoy en el “riosmonttismo”, realidad política ineludible en la Guatemala posbélica.
16. El terrorismo de Estado tuvo en Guatemala una legitimidad en la cultura política, pero no vio la mayoría de sus acciones legitimadas por la legalidad. Ciertamente, el recurso jurídico del estado de sitio, o como sucedió en la época del general Efraín Ríos Montt, con los Tribunales de Fuero Especial, fueron momentos de legalidad del terror estatal. Pero en términos generales, el terrorismo de Estado no pudo dotarse de un completo aparato legal que justificara la ejecución sumaria y la desaparición forzada. No podía ello suceder en tanto que desde la derrota del fascismo en la Segunda Guerra Mundial, el concierto internacional deslegitimó la necesidad de la dictadura e hizo de la democracia representativa la forma de Estado ineludible. Fue ésta una de las debilidades de las dictaduras latinoamericanas en la segunda mitad del siglo xx y un problema espinoso para el discurso de la Casa Blanca. Por ello, puede decirse que las necesidades de la contrainsurgencia hicieron que el Estado guatemalteco violara su propia legalidad, que el terrorismo de

- Estado fuera básicamente un terror clandestino, que se recurriera a la poco creíble explicación de la “violencia entre las extremas”, que actuara por tanto como un gigantesco criminal, a espaldas de la sociedad, hasta donde se puede hablar en estos términos.
17. Durante la segunda mitad del siglo xx, sobre todo después de 1954 y hasta mediados de la década de los noventa, el terrorismo de Estado fue una constante en la vida política nacional. Sin embargo, hay tres momentos que pueden ser denominados las tres grandes olas de terror, en las cuales el terror estatal dejó de ser una secuencia de episodios de carácter selectivo. La primera ola de terror masivo se observó en los meses posteriores al derrocamiento del gobierno de Jacobo Árbenz en 1954. Aparte de las miles de víctimas que dejó (se habla de tres mil muertos y desaparecidos), tuvo un poderoso efecto que habría de ser muy útil en los años venideros: la difusión de la paranoia anticomunista. La segunda ola de terror habría de observarse entre finales de 1966 hasta 1971-1972, y dejó el saldo de miles de muertos y desaparecidos, y la derrota y casi desarticulación del primer ascenso guerrillero. La tercera ola de terror comenzó en 1978, tuvo su clímax durante el gobierno de Ríos Montt y amainó en 1984. Esto no quiere decir que en los intervalos de las grandes olas de terror no hubiese hechos significativos de terror, tampoco quiere decir que en los gobiernos posteriores a la tercera ola de terror éste desapareciera significativamente. En materia de desaparecidos, por ejemplo, las cifras del gobierno del temible general Carlos Arana Osorio, en los setenta, son muy parecidas a las de los gobiernos civiles de Vinicio Cerezo Arévalo y Jorge Serrano Elías.
 18. La explicación del terror selectivo, como constante de la vida política nacional y de las grandes olas de terror masivo, se encuentra en la rebelión como dato persistente en la segunda mitad del siglo xx. Aunque entre las víctimas del terrorismo de Estado en Guatemala se encontraron personas ajenas a la rebelión, sería una injusticia histórica el postular que en lo esencial fueron pasivos objetos de la crueldad dictatorial. Las tres grandes olas de terror de la segunda mitad del siglo xx fueron la respuesta necesaria e ineludible, desde la lógica reaccionaria y contrainsurgente, a manifestaciones notables de insubordinación y ascenso popular. El terror selectivo como elemento invariable tuvo su explicación en el hábito represivo del poder, pero también en el hecho de que en todos esos años oposición y subversión fueron realidades per-

severantes. De esto podemos sacar una conclusión que acaso sea una regularidad válida más allá del caso guatemalteco y centroamericano: cuanto más enconado sea el conflicto, cuanto mayor sea la resistencia de aquellos que llevan la peor parte en la sociedad, mayor será la violencia que provenga del Estado.

19. En una sociedad como la guatemalteca, en la que el racismo es uno de los sustratos sustanciales de la cultura del terror, los pequeños y grandes actos de crueldad no fueron ajenos al odio racial. Ciertamente el terror estatal fue igualmente implacable con todo aquél o aquélla, fuera indígena o ladino/a, que opusiera actos de rebelión al orden dictatorial. Pero fue la simbiosis de la paranoia anticomunista con la paranoia racista la que llevaría al más grande genocidio en la historia del país. La imagen del indio traicionero, rodeando y tomando por asalto a los cascos urbanos ladinos (constante en el imaginario reaccionario ladino), vería en la gran rebelión de los ochenta, lo tantos años temido vuelto realidad. Además, la sociedad guatemalteca siempre fue más permisiva a los abusos cometidos contra los pueblos indígenas que contra los cometidos contra los ladinos. Nunca fue lo mismo la ejecución extrajudicial de un notable ladino en un casco urbano, que el asesinato de un indígena en alguna remota comunidad.
20. El saldo del conflicto en Guatemala fue ambiguo, por decir lo menos. Ni el Estado pudo derrotar políticamente a la insurgencia, ni mucho menos la insurgencia pudo derrotar militarmente al Estado. Las armas en manos de la insurgencia fueron presión constante en la negociación de la paz, pero el prestigio político del ejército no se vio lo suficientemente mermado como para poner en el banquillo de los acusados a las figuras más representativas del alto mando militar. El resultado de todo ello ha sido un espacio político para la insurgencia y la impunidad para los violadores de los derechos humanos. El acuerdo de paz que se refirió a la Comisión de Esclarecimiento Histórico así lo indicó: en el informe de la verdad se podría mencionar la infamia, pero no se podrían mencionar los nombres de sus responsables. Uno de los costos de la impunidad es que el monstruo contrainsurgente no fue desmantelado en sus aspectos esenciales. Y como alguien dijo, es un monstruo que sabe hibernar y, de cuando en cuando, despertando de su estado letárgico, dar devastadores zarpazos.
21. En todo este contexto, al igual que ha sucedido en todos los países con historiales notables de violaciones a los derechos huma-

nos, la memoria de la infamia y la búsqueda del olvido de la misma se convierten en encontradas posturas políticas. El olvido, se argumenta, permitirá ver hacia el futuro y empezar de nuevo. La memoria, se agrega, únicamente desestabilizará una precaria e inestable transición democrática. El problema es que el olvido no nos inmunizará contra las regresiones autoritarias y la recurrencia de la violencia. Y solamente habrá futuro democrático si la memoria de lo sucedido se difunde y se convierte en la voluntad del nunca más.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilera Peralta, Gabriel Edgardo, "La violencia en Guatemala como fenómeno político", tesis presentada a la Junta Directiva de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de San Carlos de Guatemala para obtener el grado de licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales y el título de Abogado y Notaría, Guatemala, julio de 1970.
- , Jorge Romero Imery *et al.*, *Dialéctica del terror en Guatemala*, San José, Costa Rica, EDUCA, 1981.
- Anónimo, *La violencia en Guatemala, dramática y documentada denuncia sobre el "tercer gobierno de la revolución"*, México, Fondo de Cultura Popular, 1969.
- Bauer Paiz, Alfonso, *Cómo opera el capital yanqui en Centroamérica. (El caso de Guatemala)*, México, Editorial Iberoamericana, 1956.
- , *Destellos y sombras de la historia patria*, Guatemala, Editorial Piedrasanta, 1966.
- Burguess, Paul, *Justo Rufino Barrios*, San José, Costa Rica, Editorial Universitaria de Guatemala, Editorial Universitaria Centroamericana, 1972.
- Cardoza y Aragón, Luis, *La revolución guatemalteca*, Guatemala, edición facsimilar de la realizada en 1955 por Cuadernos Americanos. Editorial del Pensativo, 1994.
- Cobos Batres, Manuel, *Carta de Manuel Cobos Batres a los guatemaltecos*, Guatemala, 18 de julio de 1950, reproducida en la revista *La Hora Dominical*, 23 de julio de 1978.
- Díaz Rozzotto, Jaime, *El carácter de la revolución guatemalteca. Ocaso de la revolución democrática-burguesa corriente*, México, Ediciones Revista "Horizonte", 1958.

- Figueroa Ibarra, Carlos, *El proletariado rural en el agro guatemalteco*, Guatemala, Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 1980.
- , *El recurso del miedo. Ensayo sobre Estado y terror en Guatemala*, San José, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1991.
- , *Los que siempre estarán en ninguna parte. La desaparición forzada en Guatemala*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Grupo de Apoyo Mutuo/Centro Internacional para la Investigación en Derechos Humanos, 1999.
- , *Paz Tejada. Militar y revolucionario*, Guatemala, Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala, 2001.
- Galich, Manuel, *Del pánico al ataque*, Guatemala, Editorial Universitaria, Centroamérica, 1985.
- , *Por qué lucha Guatemala*, Guatemala, Editorial Cultura del Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala, 1994 (edición facsimilar de la de Elmer Editor, Buenos Aires, 1955).
- García Laguardia, Jorge Mario, *La reforma liberal en Guatemala*, Guatemala, Editorial Universitaria de Guatemala, Editorial Universitaria Centroamericana, 1972.
- Glejjeses, Piero, *Shattered Hope. The Guatemala Revolution and the United States, 1944-1954*, Princeton University Press, 1991.
- Gordon, Max, "A Case History of U.S. Subversion: Guatemala, 1954", en Jonathan L. Fried, Marvin E. Gettleman, Deborah T. Levenson y Nancy Peckham (eds.), *Guatemala in Rebellion: Unfinished History*, Nueva York, Grove Press Inc., 1983.
- Gramajo Morales, Héctor Alejandro, *De la guerra a la guerra. La difícil transición política en Guatemala*, Guatemala, Fondo de Cultura Editorial, 1995.
- Gutiérrez, Víctor Manuel, *Guatemala contra Ydígoras*, Guatemala, s/e, 1962.
- Guerra Borges, Alfredo, *La cuestión agraria, cuestión clave de la crisis social de Guatemala*, vol. CCLII, núm. 1, México, Cuadernos Americanos, enero-febrero de 1984.
- , *Guatemala, el largo camino hacia la modernidad. (Su trayectoria, primera etapa, 1871-1944)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Económicas, 1999.
- Herrick, Thomas R., *Desarrollo económico y político de Guatemala*

- 1871-1885, Guatemala, Editorial Universitaria de Guatemala y Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1974.
- Jonas Bodenheimer, Susan, *Guatemala: plan piloto para el continente*, San José, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, 1981.
- Jonas, Susan, *The Battle for Guatemala. Rebels, Death Squads and U.S. Power*, Latin American Perspectives Series, núm. 5, Westview Press, 1991.
- Martínez Peláez, Severo, *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*, San José, Costa Rica, Editorial Universitaria Centroamericana, 1981.
- , *Motines de indios. La violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Puebla, México, Cuadernos de la Casa Presno, Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- Melville, Thomas y Marjorie, *Tierra y poder en Guatemala*, Centroamérica, EDUCA, 1982.
- Guzmán Bockler, Carlos y Jean Loup Herbert, *Guatemala: una interpretación histórico-social*, México, Siglo XXI Editores, 1970.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHA), *Guatemala nunca más* (4 volúmenes), Guatemala, Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica, 1998.
- Osegueda, Raúl, *Operación Guatemala \$OK\$, México, Editorial América Nueva, 1954.*
- , *Operación Centroamérica L\$OKL\$, Santiago de Chile, Editorial Prensa Latinoamericana, 1958.*
- Paredes Moreira, José Luis, *Reforma agraria, una experiencia en Guatemala*, Guatemala, IIES-USAC, 1963.
- Paz Cárcamo, Guillermo, *Guatemala: reforma agraria*, San José, Costa Rica, EDUCA/Flacso, 1986.
- Sarti Castañeda, Carlos, “El proceso de estructuración de la dictadura militar contrarrevolucionaria”, en revista *Polémica*, núms. 7-8, San José, Costa Rica, publicación del Instituto Centroamericano de Investigaciones Sociales (Icadis), s/f.
- Schirmer, Jennifer, *Las intimidaciones del proyecto político de los militares en Guatemala*, Guatemala, Flacso, 1999.
- Schmid, Lester, *El papel de la mano de obra migratoria en el desarrollo económico de Guatemala*, Guatemala, IIES-USAC, 1973.
- Silva Girón, César Augusto, *La batalla de Gualán*, Guatemala, junio de 1954, Impreoffset Óscar de León Palacios, 1987.

- , *Cuando gobiernan las armas*, Guatemala, Impreoffset Óscar de León Palacios, 1987.
- Schneider, Ronald M., *El comunismo en Latinoamérica. El caso Guatemala*, Buenos Aires, Editorial Ágora, 1959.
- Schlesinger, Stephen y Stephen Kinzer, *Fruta amarga. La CIA en Guatemala*, México, Siglo XXI Editores, 1987.
- Tischler Vizquerra, Sergio, *Guatemala 1944: crisis y revolución. Ocaso y quiebre del liberalismo oligárquico como forma estatal*, Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1998.
- Toriello Garrido, Guillermo, *La batalla de Guatemala*, México, Cuadernos Americanos, 1955.
- , *Tras la cortina de banano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Torres Rivas, Edelberto, *Crisis del poder en Centroamérica*, Centroamérica, EDUCA, 1989.
- Varios, "Voz informativa universitaria", época VI, núm. 3, año tercero, División de Publicidad e Información, Universidad de San Carlos de Guatemala, marzo-abril de 1977.
- Villagrán Kramer, Francisco, *Biografía política de Guatemala. Los pactos políticos de 1944 a 1970*, Guatemala, Flacso, 1994.

**ESTRATEGIA CONTRAINSURGENTE DE
ESTADOS UNIDOS EN AMÉRICA LATINA:
EL CASO DE MÉXICO AYER Y HOY**

*José Luis Piñeyro**

El ensayo como primer apartado presenta un sucinto planteamiento de tipo histórico y teórico, referido a un concepto que se ha vuelto a poner de moda en México después de la irrupción del EZLN en 1994. Éste es el de la Guerra de Baja Intensidad (GBI). Se describe el contexto sociopolítico internacional donde surge tal noción y se reflexiona si es válido considerar que la GBI se usa actualmente en Chiapas como estrategia frente al EZLN. En segundo lugar, se elabora una síntesis actualizada y una crítica tanto a la contra guerrilla gubernamental como a la guerrilla rural y urbana, a fin de entender y ubicar los por qué del triunfo político-militar de la primera y la derrota militar de la segunda.

Respecto al entorno internacional donde surge la doctrina de la GBI cabe señalar que se inicia en 1981, con el gobierno del presidente Ronald Reagan, cuya obsesión era revertir (*roll back*) el avance del comunismo en el mundo y particularmente en Centroamérica, donde sucedían diversas guerras de liberación nacional, como era el caso de El Salvador; se iniciaba el proceso de consolidación del gobierno sandinista en Nicaragua; el gobierno de Omar Torrijos en Panamá mantenía posiciones nacionalistas e independientes respecto a Estados Unidos, sobre las guerras centroamericanas; las diversas guerrillas en Guatemala tomaban la iniciativa militar; en Honduras se temía un contagio revolucionario. Así, desde la perspectiva de Estados Unidos, toda la región centroamericana estaba en peligro de caer en manos de la amenaza soviético-cubana-sandinista; incluso existían versiones que sostenían que tal amenaza se podía extender a México y hasta la misma Unión Americana.

* Profesor-investigador. Departamento de Sociología, UAM Azcapotzalco. <jlpp@correo.azc.uam.mx>.

Descrito el anterior clima ideológico y militar, es necesario hacer un somero repaso histórico y conceptual más preciso. Hacia 1982, el gobierno de Reagan consideró que en El Salvador era factible obtener un triunfo rápido y fácil sobre las fuerzas guerrilleras mediante un masivo apoyo económico-militar al gobierno contrainsurgente. Asimismo, la óptica estratégica contemplaba el recurso de los otros dos escalones de intervención: el uso de las Fuerzas de Despliegue Rápido (*Rapid Deployment Forces*: unidades castrenses capaces de ser aéreotransportadas de forma masiva a cualquier región del mundo en 72 horas, efectuar mediante tropas especiales una saturación total del teatro de operaciones y obtener una victoria inmediata), si la toma del poder fuese inminente por parte de la insurgencia, o la invasión militar directa debido a la incapacidad manifiesta de los aliados centroamericanos para triunfar.

Después de 1982, los estrategias del Pentágono reconocieron su error de cálculo: la guerra civil revolucionaria en El Salvador sería larga e incierta a mediano plazo. Además, no iba a ser posible pasar a “arreglar cuentas” con el gobierno sandinista de manera más decidida. Si bien desde 1981 hasta 1982 se aplicó en Nicaragua la típica táctica conocida como “desestabilización de gobiernos enemigos” al estilo de la usada contra el gobierno socialista de Salvador Allende en Chile en 1973, o sea, el instalar el bloqueo económico, comercial, diplomático y financiero, el fomento de la oposición interna, etcétera, se pensó que el rápido “arreglo” de la situación en El Salvador permitiría concentrar energías contra la Nicaragua sandinista. También aquí fallaron los cálculos de los estrategas norteamericanos: los sandinistas no fueron desestabilizados de acuerdo con el tiempo programado.

Por lo tanto, resultó impostergable elaborar una subestrategia que, por un lado, sirviera para hacer más efectiva la decisión de pasar de la lucha pasiva contra el comunismo soviético-cubano a una activa (hacer válida la ofensiva estratégica y táctica) y, por otro, que diera cuenta de las diferentes dimensiones del tiempo (fases de la guerra) y el espacio (geográfico-económico-político) que dicha amenaza planteaba supuestamente a la seguridad nacional norteamericana.

Ritmos diversos requería la eliminación del enemigo Castro-comunista y, por tanto, tácticas apropiadas al terreno, al teatro de operaciones que presentaba el adversario: teatro de guerra al cual se le quería ofensivamente cambiar y triunfar. La subestrategia idónea recibió el nombre de Guerra de Baja Intensidad (GBI).

La GBI descansa sobre el siguiente supuesto clave: se puede lograr una victoria militar inmediata, como sucedió con la invasión militar a la minúscula isla de Granada en 1983 para restaurar la democracia “amenazada” por organizaciones filocastistas, o bien imponer una solución política al impedir la victoria o la consolidación del adversario, como se pretendía con el gobierno sandinista de Nicaragua o, a mediano plazo, su derrota, como se intentó con la guerrilla del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y el Frente Democrático Revolucionario (FDR) en El Salvador por más de cinco años.

En síntesis, la GBI es una guerra contrarrevolucionaria por lo general prolongada, que gira alrededor de tres ejes tácticos sustanciales. El primero consiste en lograr la reversión o *roll back* de gobiernos que han alterado el *statu quo* nacional o regional al adoptar una posición independiente frente a la política exterior de Estados Unidos, como sucedía en Nicaragua con los sandinistas, o en otros lugares del mundo de entonces; tal era el caso de los gobiernos de Angola, Mozambique o Afganistán. Esta táctica era una variante de la conocida como “desestabilización de gobiernos enemigos”, pero presentaba una importante novedad: la formación de ejércitos contrarrevolucionarios, la cual era y es una política de Estado sancionada por el Congreso norteamericano. No consiste únicamente en acciones militares, incorpora las psicológicas, económicas, ideológicas y diplomáticas. Por ello, el mejor ejemplo de GBI para el Tercer Mundo lo representó el sistemático cerco contrarrevolucionario a la Nicaragua sandinista.

El segundo eje táctico está conformado por la contrainsurgencia que se usa para países donde hay una amenaza abierta a todo el sistema socioeconómico por parte de la guerrilla, como era el caso de El Salvador. Allí se combinaron todas las acciones mencionadas para la primera táctica, pero jugó un papel muy importante la asistencia militar norteamericana respecto a la conducción, asesoría y entrenamiento del ejército contrainsurgente, donde la ayuda económica resultaba fundamental, en algunos casos nacionales para la misma sobrevivencia del gobierno y del Estado todo, como fue el caso de El Salvador.

El tercer eje táctico de la GBI estaba dirigido al combate al terrorismo y al narcotráfico internacionales. Este escalón de acción se salía del área de Centroamérica y estaba pensado para ayudar a gobiernos aliados que combatían a uno o a ambos fenómenos político-militares, como era el caso de Colombia, Perú y Bolivia de la época. Aquí, fundamentalmente, se identifica a ambos fenómenos como iguales, se mezclaban con independencia de las causas y los motivos políti-

cos del primero y del extenso espectro socioeconómico que comprende el segundo. Amplio y ambiguo era el terrorismo para los estrategas norteamericanos; así, por ejemplo, cualquier acto violento se concebía como terrorista, sucediese durante una guerra civil o como una acción de autodefensa frente a la represión ilegítima estatal o caciquil. Parcial y tendenciosa es la lucha al narcotráfico, pues se entendía y entiende sólo como la destrucción de la siembra y cultivo de la oferta de drogas, y no la de su demanda, que equivaldría dirigir la mira contra el mayor demandante del mundo, ayer, la democracia del presidente Reagan, hoy, la de Bush hijo.

En suma, la GBI consideraba que cualquier golpe fulminante a las organizaciones guerrilleras, a las narcoterroristas y a las de liberación nacional, significaba un golpe al “expansionismo soviético y cubano” en Centroamérica y un triunfo para fortalecer la seguridad nacional de la Unión Americana en Latinoamérica.

El cuarto escalón de acción de la GBI lo constituía la invasión militar norteamericana directa, de cara a situaciones de emergencia o donde se consideraba que los tres escalones ya descritos no iban a funcionar de acuerdo con los objetivos de la seguridad nacional norteamericana. Panamá fue invadido en diciembre de 1989 por orden del presidente George Bush padre, con el pretexto de restaurar la democracia y arrestar al dirigente *de facto*, el general Manuel Noriega, por ser supuesta o realmente narcotraficante.

Después de una década de fuertes convulsiones, se pacificó a Centroamérica de forma aparentemente paradójica. En agosto de 1990 los sandinistas fueron desalojados del poder del gobierno y del Estado, no mediante una derrota producida en los campos de batalla, sino por una derrota sucedida en el terreno electoral; claro, después de diez años de una permanente y sistemática guerra contrarrevolucionaria de desgaste financiada por Estados Unidos, amén de los errores propios de los sandinistas en el terreno político-cultural. Las guerrillas de El Salvador, frente a un equilibrio de fuerza con el gobierno, firmaron con el mismo los acuerdos de paz de Chapultepec en 1994. Por su parte, la correspondiente a Guatemala también suscribió otros acuerdos de pacificación en 1996. Honduras dejó paulatinamente de ser una gran base militar norteamericana y Costa Rica se sintió más segura de su posición neutral después de los acontecimientos antes reseñados.

Ahora bien, dando un salto espacial hacia nuestro país, conviene recordar que con posterioridad a la rebelión indígena encabezada

por el EZLN en 1994, se ha planteado de manera reiterada por periodistas, analistas, académicos y Organizaciones No Gubernamentales mexicanas y extranjeras, que en Chiapas se aplica la GBI de forma adaptada a las circunstancias específica del conflicto de esta entidad federativa.

Desde las esferas del poder del Estado y de parte de algunos académicos, esto se ha negado rotundamente. Se dice que la GBI está concebida para instrumentarse de cara a casos muy específicos como cuando un gobierno aliado se encuentra en peligro de ser derrocado por un movimiento guerrillero, como sucedió con el caso de El Salvador. Capacidad que no tiene el EZLN frente al gobierno de Zedillo ni ahora con el de Fox. También se argumenta que la GBI se aplica a un gobierno hostil y en proceso de fortalecerse como aconteció con la Nicaragua sandinista. Asimismo se afirma que no es el caso de los gobiernos mexicanos mencionados, pues éstos son considerados amigos y aliados.

Igualmente, los voceros gubernamentales han sostenido que la GBI se concibe para enfrentar una amenaza representada por la narcoguerrilla, como en Colombia. Para el caso de México, si bien los dos gobiernos nombrados han dado una lucha frontal contra el narcotráfico y contenido al EZLN y a los grupos guerrilleros que actúan principalmente en Oaxaca y Guerrero, ello no significa para nada, se argumenta, que el gobierno anterior y el actual hayan estado o estén amenazados por los narcos y las guerrillas. Otra perspectiva señala que la GBI implica una militarización por un lado, de la economía respecto al presupuesto y a las actividades productivas, y por otro, de la sociedad donde prevalecen las relaciones verticales, los valores y actitudes nacionalistas, el paramilitarismo. Asimismo, se dice que significa la preeminencia de las fuerzas armadas al interior la vida política como sucedió con casi toda Centroamérica y los países andinos mencionados. Por todo lo anterior se concluye: para el caso de México no se implementa la GBI en el conflicto chiapaneco.

Este conjunto de explicaciones son justificaciones gubernamentales, ya que se quedan en el nivel de lo aparential o secundario y ocultan lo concreto o primario de la GBI, o en términos prácticos, de cualquier estrategia de guerra, esto es, el tener capacidad de adaptación o combinar favorablemente el tiempo, el espacio y las correlaciones de fuerza político-sociales y militares.

Es decir, la GBI está diseñada para actuar dentro de un escenario minúsculo o mayúsculo. Está proyectada para desplegarse en un pe-

queño territorio (21 mil kilómetros cuadrados), como el de El Salvador (para tener una idea aproximada, cabe destacar que este país ocupa un espacio que es sólo el doble del de la Zona Metropolitana de la ciudad de México), o bien para actuar dentro de un espacio comparativamente enorme, como Perú o Colombia, con una dimensión de un millón 300 mil kilómetros y un millón 140 mil kilómetros cuadrados, respectivamente.

De igual forma, la GBI significa poder actuar durante un tiempo de corto, mediano o largo plazo, como se mostró en los casos de Panamá, Chile o Guatemala. A las diversas dimensiones del espacio y el tiempo se agregan las tácticas o medidas combinadas que pueden ser militares, económicas, culturales, psicológicas, comerciales, mediáticas, etcétera; tal que una o dos son las predominantes en un momento específico dentro de la estrategia contrainsurgente y pueden cambiar según las correlaciones de fuerza existentes entre contrainsurgencia e insurgencia regional, y, lucha política a escala nacional e internacional. Todo esto expresado de forma teórica o abstracta, es decir, sin entrar a delimitar el tipo de intereses económico-políticos en pugna referidos a clases sociales, etnias, etcétera.

La breve exposición teórico-histórica anterior resulta más que suficiente para entender cómo funciona o puede funcionar la GBI frente a la guerrilla para el México actual. Abordaremos ahora la segunda parte del ensayo, referida a las causas del triunfo de la contraguerrilla gubernamental y la derrota de la guerrilla rural y urbana, sobre lo cual haremos un muy corto esbozo.

Un resumen como el que nos planteamos conlleva peligros de caer en la simplificación y las omisiones. Por ejemplo, al interior de la guerrilla urbana mexicana confluyeron distintas estrategias y tácticas de enfrentamiento con el Estado mexicano y de relación con las eventuales bases sociales de apoyo, así como de conceptualización teórica del mismo y del tipo de alianzas a establecer con los sectores políticos de oposición.

Aun así, haremos un punteo muy categórico estructurado en afirmaciones con algunas proyecciones y conclusiones generales, de acuerdo con otros autores y según nuestro conocimiento sobre la problemática armada. La contraguerrilla gubernamental rural y urbana en México exhibe los siguientes rasgos:

- *Primero*. Siempre contó con el apoyo irrestricto de la asistencia militar de Estados Unidos, tanto en armamento personal y pesado, transporte terrestre y aéreo, como entrenamiento militar y policiaco,

especialmente durante las décadas de los años sesenta, setenta, ochenta y noventa del siglo pasado. Siempre existió un perfecto *timing* o sincronización política entre los distintos gobiernos mexicanos y norteamericanos, no sólo de acuerdo con las necesidades de modernización militar y de control político interno contraguerrillero, y en general antisubversivo, sino también de intercambio de información confidencial, así como para ocultar ante ambas opiniones públicas las violaciones a los derechos humanos a lo largo de las campañas contraguerrilleras y al enfrentar o reprimir diversas protestas sociales.

- *Segundo*. Sin embargo, dicha asistencia militar norteamericana no fue masiva, sino selectiva, según las solicitudes de la contraparte mexicana y manteniendo al máximo la autonomía en términos de la planeación estratégica y táctica de las acciones contraguerrilleras. No se admitieron, por parte de los diferentes gobiernos mexicanos, la instalación de misiones militares norteamericanas de asesoría y conducción de operaciones, bases militares, navales o aéreas, venta masiva de armamento de diversa índole, suministro masivo de adiestramiento, como sí sucedió con la mayoría de las fuerzas armadas de América Latina durante los decenios de los años cincuenta, sesenta y setenta.

- *Tercero*. La lógica de la estrategia contraguerrillera rural y urbana mexicana tuvo una directriz predominantemente preventiva. Es decir, se actuó con violencia en apariencia innecesaria, pero ésta pretendía evitar la contaminación del cuerpo social nacional o estatal a partir de brotes armados localizados o de movimientos sociales de protesta. Esta lógica respondió a dos consideraciones estratégicas: la vieja tradición armada en las zonas rurales y la conciencia de la desproporción entre unas reducidas fuerzas armadas respecto al número de soldados y armamento frente a una enorme población y un amplio territorio nacional con vastas zonas montañosas, propicias para la guerra de guerrillas. Esta desproporción se subsanó, de manera parcial, con las acciones militares preventivas y de aislamiento político mediante labores sociales por parte de las secretarías de Estado civiles y militares, así como con el uso de reducidos cuerpos de elite para operaciones relámpago o de desgaste. La masacre contra el amplio movimiento estudiantil popular de 1968 respondió a la orientación preventiva, dado que ya existían brotes estudiantiles en Monterrey y Guadalajara y a que paulatinamente se incorporaban a tal movimiento sectores populares urbanos.

La lógica preventiva nombrada, la paranoia anticomunista del presidente Díaz Ordaz y de algunos altos mandos militares, más las dispu-

tas en y entre la cúpula de poder del Estado, fueron los ingredientes del detonante de dicha masacre. La desproporción mencionada, fuerzas armadas - fuerzas sociales - territorio, ha sido reducida a partir de 1994 mediante la proliferación de grupos de fuerzas especiales terrestres y navales con gran capacidad de acción, movilidad en el terreno y amplia distribución en todo el territorio nacional y en cada una de las zonas militares.

- *Cuarto*. Además de la lógica preventiva, predominó también otra, la del aniquilamiento total de los grupos armados rurales y urbanos. El diálogo político fue casi inexistente como estrategia alternativa, y la amnistía a los presos políticos —al inicio del régimen de López Portillo—, obedeció a la acumulación de malestar y descrédito creciente del régimen presidencialista y autoritario prevaleciente. Sin embargo, este presidente, al igual que los anteriores, impulsó la lógica preventiva y de exterminio y protegió a los autores militares y civiles de la guerra sucia.

Esta actitud preventiva, de aniquilamiento y encubrimiento, de hecho una decisión de Estado, es algo de reciente e irrefutable comprobación de acuerdo con las revelaciones surgidas de la consulta de los archivos secretos de la Dirección Federal de Seguridad y de la Secretaría de la Defensa Nacional, las cuales han sido publicadas por diarios y revistas de la ciudad capital a mediados de 2003. Si bien la violencia fue sistemática y selectiva contra los guerrilleros y algunos de sus familiares y amigos, en ocasiones, sobre todo en las áreas rurales, fue indiscriminada, pero sin alcanzar los niveles de países como Guatemala, entre otros.

- *Quinto*. Las fuerzas armadas y las corporaciones policiacas tenían una definida pero a la vez elástica división del trabajo de control interno. A las primeras les correspondía el campo y a las segundas las ciudades. Las corporaciones policiacas eran la primera línea de fuego frente a los disturbios civiles urbanos, las segundas sólo participaban cuando las policías eran rebasadas. Hoy, esta división persiste, pero ha sido reforzada durante el sexenio de Zedillo y el actual de Fox, a través de la mayor coordinación y cooperación interinstitucional entre las secretarías de Estado civiles y militares, como son la Secretarías de la Defensa Nacional, de Marina, de Gobernación y de Seguridad Pública, así como con las corporaciones policiacas estatal y municipal.

- *Sexto*. El recurso al paramilitarismo en zonas rurales y ciudades —ayer como hoy— es una constante histórica, aunque no tiene una

cobertura de amplitud casi nacional como es el caso de Colombia. Empero, en aquellos estados o ciudades donde fue necesaria la actuación de grupos paramilitares, eso fue una realidad, ayer con la Brigada Blanca, en ciertas áreas urbanas, y hoy, en el campo, con las bandas paramilitares en Chiapas, los grupos de gatilleros en Guerrero y los llamados “entregadores” en Oaxaca.

- *Séptimo.* A ambos tipos de guerrilla se les desprestigió de múltiples maneras y nunca se les reconoció el estatus de combatientes o insurgentes; a la vertiente campesina se la tildó de robavacas, abigeos, gavilleros, y a los urbanos de asaltabancos, secuestradores, asesinos, etcétera. A sendas guerrillas se les restó legitimidad también al señalar que no eran líderes sociales, no tenían ninguna representatividad política y que nunca habían pertenecido a ninguna organización social o partidaria o recurrido a los canales institucionales. La revisión de la trayectoria de vida política de la mayoría de los dirigentes y las bases armadas demuestra todo lo contrario, esto es especialmente cierto para la contraparte rural.

- *Octavo.* El combate antiguerrillero gubernamental, en su aspecto sociopolítico y económico, ha sido bastante restringido tanto respecto al espacio como provisional en el tiempo y con baja cobertura social. Esto es, los planes de desarrollo económico-social y político-regional son acotados temporal y espacialmente y localizados en población objetivo a través de empleos temporales en carreteras, obras públicas diversas, otorgamiento de consultas médicas y dentales ocasionales, reconocimiento de agrupaciones gremiales regionales, pero con límites a su participación amplia. No se plantea un desarrollo integral o estructural, no se tocan las restantes estructuras caciquiles de dominación política, ni las agrarias y sindicales corporativas, y mucho menos las estructuras económicas monopólicas. Esta situación genera que exista una guerrilla recurrente o intermitente, como con precisión la caracteriza el analista y novelista Carlos Montemayor.

Ahora bien, como contrapartida a lo antes expuesto, los rasgos generales que podemos señalar a la guerrilla rural y urbana son los siguientes:

1. Tanto una como otra han tenido un carácter regional muy restringido en el espacio y también en el tiempo. Los grupos armados campesinos han actuado de manera preponderante, ayer como hoy, en los estados de Guerrero, Oaxaca, Puebla, Hidalgo y Veracruz y la última década en Chiapas. Empero, no han tenido presencia en todo o casi todo el territorio de esos estados, o bien formado un cintu-

rón o corredor definido entre los mismos. A la guerrilla urbana se aplica lo anterior para las ciudades, pero en mayor escala, además de que los nexos entre ambas han sido mínimos respecto al plano táctico y estratégico o bien programático, a lo más se ha llegado a acciones de brindarse refugio recíproco.

2. Ambas guerrillas subestimaron la capacidad de adaptación de las fuerzas armadas y de las corporaciones policiacas, así como su capacidad de respuesta coercitiva. La modernización castrense y de los cuerpos de seguridad pública durante los años setenta y ochenta así lo demuestran, e igualmente de los servicios de inteligencia civil y militar. Durante los años noventa, el crecimiento de aparatos de control fue más cualitativo que cuantitativo, más técnico-tecnológico en armamento y equipo de transporte terrestre, aéreo y naval y de coordinación policiaco-militar que de aumento desproporcionado del número de efectivos y del presupuesto. Privilegiar la calidad sobre la cantidad, como lo plantea con claridad, por ejemplo, el Plan Nacional de Desarrollo del actual gobierno del presidente Fox o las distintas directrices militares.

3. También, ambas guerrillas subestimaron el peso de la llamada ideología de la Revolución mexicana, cemento social que funcionó a pesar del carácter autoritario, monopartidista, presidencialista y coercitivo del régimen político, a través del otorgamiento de prebendas y concesiones del más distinto tipo, combinado con crecimiento económico polarizante del ingreso y de la riqueza, pero con empleo y prestaciones sociales básicas. Lo descrito permitió, en general, el funcionamiento de dicho cemento ideológico; por ejemplo, los Cuerpos de Defensa Rurales sirvieron como excelentes informadores y guías durante la campaña contraguerrillera; de la misma forma, ciertos cuadros y secciones de las agrupaciones sindicales corporativizadas al partido de Estado, funcionaron como inmejorable barrera anticontaminante frente a la subversión urbana.

La desinformación gubernamental sobre la dimensión represiva de la guerra sucia contribuyó, de igual modo, a mantener la cohesión social popular y, a la vez, tal dimensión restó apoyo entre los sectores sociales medios universitarios y con cierto nivel informativo y de análisis.

4. Respecto a las relaciones externas, o sea, con las potenciales bases de apoyo social, en ambos contingentes armados, ayer como hoy, sus relaciones han sido restringidas y esporádicas, sobre todo para la parte urbana, además que el sectarismo frente a agrupaciones lega-

les o al menos no clandestinas de tipo partidario, sindical o gremial, ha sido una constante histórica. Hace poco más de tres años, una escisión del Ejército Popular Revolucionario, el Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente, señalaba en varios comunicados crítica y autocríticamente dicho rasgo de conducta política.

5. Al interior de los contingentes armados, denuncian estos comunicados y otros de la época de los setenta y principios de los ochenta, prevaleció y prevalece un excesivo verticalismo en la toma de decisiones militares y políticas, un voluntarismo político en las acciones que pretende sustituir el muy escaso trabajo político entre los sectores populares y actitudes pequeño-burguesas en cuanto a los nexos internos entre la dirección y la base guerrillera. Esto es privativo no sólo de la guerrilla urbana, sino también de la rural, de los años setenta. Hace pocas semanas, la revista *Proceso*, durante una entrevista con una compañera de Lucio Cabañas, revelaba que ella no realizaba las mismas tareas y no respetaba ciertas normas internas como el resto de las mujeres guerrilleras, sólo porque era la compañera de ese dirigente insurgente.¹

6. Por último, el EZLN constituye la excepción a la regla del punteo realizado tanto de la actitud gubernamental como de las relaciones externas con otras organizaciones no armadas como internas en la organización y su funcionamiento. Por ejemplo, la lógica gubernamental de exterminio no es posible impulsarla debido a la amplia base de apoyo indígena campesina, a su diversificado nivel organizativo en tiempo y espacio regional y a la presencia mediática nacional e internacional, y no tanto debido a la capacidad de respuesta militar zapatista. La clásica campaña de cerco y aniquilamiento tuvo que cambiarse por una de cerco y desgaste material y moral y de aislamiento, que hasta ahora no ha dado resultados, pues el EZLN continúa

¹ Carlos Montemayor destaca una serie de características que a la vez son de alguna manera limitaciones de la guerrilla rural mexicana. Al contraponer la guerrilla urbana con la rural, señala que esta última es de carácter regional, tanto en mentalidad y accionar, cuya cohesión política interna se basa en lazos familiares firmes y complejos, nexos culturales, lingüísticos y religiosos y vínculos económicos comunitarios; a diferencia de la contraparte urbana, cuya cohesión ideológica y radicalización se logra mediante una fuerte preparación teórica y no tanto por las circunstancias inmediatas de vida y opresión política, como sucede con los grupos campesinos, los cuales cuentan con muy bajo nivel educativo; además, los rebeldes urbanos proceden de diversas clases sociales y ciudades. Véase Montemayor, 1999.

con el control territorial y social a lo largo del tiempo, claro, no sin desgastes y contradicciones internas y con los aliados externos.

El mejor camino para el gobierno, a fin de pacificar políticamente el país, es cumplir con los Acuerdos de San Andrés Lárraínzar a manera de llegar a una paz justa y duradera con el EZLN y sus bases de apoyo social y territorial; y en relación con el resto de los comandos guerrilleros, el gobierno debe decretar una amnistía general. A escala económico-social, el gobierno nacional en conjunción con las fuerzas políticas democráticas debería sustituir el modelo neoliberal prevaleciente e impulsar, entre otras acciones, distintos planes de desarrollo regional en las zonas con grupos armados donde además coinciden, en muchos casos, la presencia del narcotráfico y la extrema pobreza.

Sin embargo, en el horizonte inmediato, la correlación de las fuerzas partidarias, sindicales, gremiales y sociales no es favorable para un cambio de tal envergadura; la visión del gobierno federal de Fox es de un impresionante continuismo económico con los anteriores gobiernos priístas y a la vez de desesperante y desgastante inmovilismo político frente a los grandes problemas nacionales, como son el masivo desempleo, la extendida pobreza y la creciente delincuencia. Si bien el cambio de rumbo de la economía no es algo que pueda hacerse de la noche a la mañana, lo que sí puede hacerse de manera más o menos inmediata para desactivar las expresiones armadas esporádicas de descontento, distender el clima político y frenar la descomposición social, son las acciones políticas mencionadas; para ello se requiere la voluntad política presidencial, pero parece que esto es mucho esperar.

Mientras, no sabemos cuál es el escenario futuro que nos espera, ojalá que no sea el de más guerrilla recurrente o de mayor desgaste social esporádico y espontáneo, que normalmente no lleva a una política democrática alternativa, sino a soluciones de fuerza con el argumento de conservar la gobernabilidad, la seguridad nacional o cualquier otro subterfugio para ocultar una mera razón de Estado.

BIBLIOGRAFÍA

Bellingeri, Marco, *Del agrarismo armado a la guerra de los pobres. Ensayos de guerrilla rural en el México contemporáneo, 1940-1974*, México, Ediciones Casa Juan Pablos/Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, 2003.

- Bermúdez, Lilia, *Reagan contra Centroamérica: la guerra de baja intensidad*, México, Siglo XXI Editores, 1990.
- Carta Política Mexicana, *El EPR y la guerrilla en México: los enigmas de la pantomima*, núm. 143, México, Grupo Consultor Interdisciplinario, 1996.
- , *El EPR y la guerrilla en México. II. De Rubén Jaramillo al cuartel Madera (1943-1965)*, núm. 145.
- , *El EPR y la guerrilla en México. III. Genaro Vásquez y Lucio Cabañas (1967-1974)*.
- Lofredo, Jorge, *La guerrilla mexicana: de la unidad a la ruptura*, Oaxaca, inédito, 2003.
- Montemayor, Carlos, *Guerra en el paraíso*, México, Seix Barral, 1998.
- , *La guerrilla recurrente*, México, Cuadernos Universitarios, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1999.
- , *Las armas del alba*, México, Joaquín Mortiz, 2003.
- Piñeyro, José Luis, “La política de defensa de México frente al TLC: algunas reflexiones”, en *El Cotidiano*, núm. 71, México, 1995.
- , “Las fuerzas armadas y la contraguerrilla rural en México: pasado y presente”, en *Nueva Antropología*, núm. 66, 2003, en prensa.
- y Raúl Benítez M., “Centroamérica: concepciones de seguridad nacional en su entorno”, en Eduardo Gitli, *Centroamérica: sus desafíos, los intereses, las realidades*, México, UAM-A/Gernika, 1989.
- Pría, Melba y Cristina Hernández, *Regiones indígenas tradicionales. Un enfoque geopolítico para la seguridad nacional*, México, Instituto Nacional Indigenista, 2000.
- Sierra, Jorge Luis, *El enemigo interno: contrainsurgencia y fuerzas armadas en México*, México, Centro de Estudios Estratégicos de América del Norte/Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés Editores, 2003.

DE GUERRAS, DESIGUALDAD, VERDADES OCULTAS, Y TAMBIÉN DE LA ESPERANZA

*Raquel Sosa Elízaga**

Cuando hablamos de violencia, en particular en su forma extrema, la guerra, hablamos de relaciones de poder de una intencionalidad y una voluntad volcadas hacia la destrucción, el aplastamiento, la aniquilación del otro: dicha relación pudiera denominarse de “negación de la otredad”.

La guerra es, según Eric Hobsbawn, el historiador inglés, el signo del siglo xx. El pasado fue, según él, el siglo de la guerra. ¿Pero, guerra contra quién? Durante los cuarenta años que siguieron al fin de la Segunda Guerra Mundial, en el discurso norteamericano se reiteró una y otra vez la necesidad de enfrentar al enemigo comunista. Guerra, entonces, quería decir acotar, disuadir, y eventualmente combatir a los gobiernos de los países denominados comunistas, de la Unión Soviética, el Este europeo y China, hasta Cuba.

Sin embargo, a partir de 1989 la amenaza comunista no aparecía más como creíble, particularmente cuando de justificar gastos militares crecientes se trataba. De acuerdo con diversas fuentes, fue alrededor de 1987 que en el Pentágono y en el Congreso norteamericanos se efectuó un intenso debate sobre las que pudieran eventualmente ser consideradas como nuevas amenazas a la seguridad y el orden hegemónicos por Estados Unidos. Y es claro que tal debate tenía como trasfondo la necesidad imperiosa de mantener elevados gastos militares, independientemente de quién o cuál específicamente fuera la amenaza que se planteara. El debate tenía que conducir, y condujo, a la ratificación del nivel de gastos militares en Estados Unidos; pero, además, favoreció la reorientación de la estrategia militar norteamericana.

* Doctora en Historia. Profesora-investigadora del CELA de la FCPys de la UNAM. Secretaria de Desarrollo Social del GDF.

na del fin de siglo pasado e inicios del actual. Dicha reorientación establece que los nuevos enemigos de Estados Unidos, y por lo tanto de la paz mundial, son la subversión (el terrorismo), el narcotráfico y la migración.

Es evidente que, a partir del 11 de septiembre del año 2001, el terrorismo pasa a ser la amenaza que engloba a todas las amenazas. Así se denomina cualquier acción, pretensión o potencial uso de medios físicos, ideológicos, simbólicos o militares en contra del orden mundial hegemonizado por Estados Unidos. La defensa de la libertad, utilizada como argumento para justificar ataques a países, dirigentes, organizaciones e instituciones en cualquier país del mundo, no es, pues, más que la defensa de las instalaciones e intereses del gobierno, las empresas y eventualmente los ciudadanos norteamericanos en cualquier momento y sitio en que objetiva o subjetivamente sea cuestionado su poder.

Es pertinente, en este contexto, señalar algunos datos, tenerlos en cuenta para dimensionar este fenómeno: de acuerdo con el Instituto Sueco de Estudios para la Paz (SIPRI, por sus siglas en inglés), los gastos militares en el mundo ascendieron a 839 mil millones de dólares en el año 2002. De ellos, 396 mil millones, aproximadamente 40%, correspondieron a Estados Unidos.

Con todo, debemos reconocer que, a lo largo de toda la década de los noventa, se produjo un incremento sostenido del gasto militar, no tanto de los países del Norte como de los países del Sur, particularmente de los países latinoamericanos. Eso incluye, naturalmente, a México, en el que el gasto militar o, para hablar con la mayor propiedad, el gasto combinado en las fuerzas armadas y los diversos aparatos encargados de la seguridad del Estado, se decuplicó durante ese periodo.

En la región en su conjunto, no obstante el fin de las guerras y de las dictaduras, el gasto en el mantenimiento del orden y del control social (entrenamiento, equipamiento, construcción de instalaciones, efectivos de seguridad militar, paramilitar y policiaca) fue sostenido. Vale la pena poner el dedo en la llaga de que el negocio más jugoso del mundo, en esos últimos años del siglo pasado y, por lo que vemos, en el que inicia, es la venta de armas.

Este negocio criminal ascendía, hasta el año 2000-2001, a 105 mil millones de dólares anuales en el mundo, según los cálculos realizados por el Centro de Estudios Estratégicos de Londres. El negocio que mueve al mundo no es, sin embargo, un negocio controlado de ma-

nera igual y equitativa por todos los socios. Estados Unidos controla 40% del negocio mundial de la guerra, considerando los gastos militares y la venta de armamentos. Aunque deberíamos más bien hablar en particular de tres o cuatro empresas norteamericanas: Lockheed, Nortrop, Boeing, Mc Donnell, controlan 60 o 70% de las ventas de armamentos en el mundo. Estamos hablando, entonces, de un caso de la mayor gravedad, que dimensiona de un modo dramático los intereses de la guerra a escala internacional. Pensemos solamente que ello ocurre en condiciones en que la amenaza señalada durante casi cincuenta años para la estabilidad y la paz mundial, hace no menos de quince años que dejó de serlo, y que, con todo, las definiciones esenciales de lo que es el terrorismo incluyen exclusivamente a quienes amenazan al orden impuesto por Estados Unidos, y no el terrorismo practicado desde y por el propio gobierno norteamericano.

Naturalmente que referirse al terrorismo es muy distinto que referirse a la subversión, en particular a la existencia de grupos armados y de guerrillas, como ocurría en los años cincuenta, sesenta e inicios de los setenta. El terrorismo es una amenaza que aparece y desaparece. No está claramente identificado ni puede ser representado por una organización, un partido, o siquiera una causa. Cualquier circunstancia que pueda amenazar el orden implica una sospecha de intervención de alguna fuerza terrorista.

Ello explica que el término se utilice en las agencias de seguridad norteamericanas y en el Consejo de Seguridad de la ONU (en el que, dicho sea sólo de paso, siete de sus miembros permanentes son los siete vendedores de armas más grandes del mundo) para referirse a una gama amplia de organizaciones civiles, sociales, de grupos armados, de partidos, de intelectuales, de Iglesias y de todos aquellos que puedan involucrarse en algo que me gusta llamar la “inteligencia crítica organizada” en distintos países del mundo.

Así es que podemos afirmar, entonces, que la guerra es un hecho extremadamente desigual y que afecta de manera desigual a distintas zonas del mundo. Para ponerlo en términos de la información a la que me referí al inicio, es necesario señalar que los gastos militares anuales de Estados Unidos son por lo menos 26 veces más grandes que los de sus siete enemigos principales (aquellos a los que el Pentágono menciona con más frecuencia). Tomo los datos de la Fundación para la Paz de Barcelona. Según esta fuente, Cuba, Irán, Irak, Corea del Norte, Sudán y Siria gastan 26 veces menos en armamento de lo que gasta Estados Unidos.

Aun si agregamos a Rusia y a China, éstos gastan no más de la tercera parte de los gastos norteamericanos en defensa. Ni hablar de que Irak, por ejemplo, tenía un gasto militar —antes de que fuera masivamente destruido por las bombas y soldados norteamericanos— del equivalente a 285 veces menos que Estados Unidos.

De ese comercio de la muerte, a América Latina le corresponde un nada modesto 5%. Recordemos sólo (cuántas veces deberemos decirlo) que esto ocurre en circunstancias en que las “amenazas al orden establecido” —como quiera que se les defina— son considerablemente menores de las que pudieron haber existido hasta mediados de los setenta. Entre mediados de los setenta, luego del golpe militar en Chile, y hasta la revolución nicaragüense de 1979, lo que tuvimos en la región fue una sucesión de golpes militares de grandes repercusiones, que terminaron en pactos presuntamente de reconstitución democrática. Todo sumado, nos referimos a largos periodos de guerra, dictaduras y de aplicación masiva de recursos represivos de los gobiernos latinoamericanos en contra de sus pueblos. Decir que el gasto militar en estos últimos años —sin guerras, sin dictaduras, con presencias sólo excepcionales de organizaciones armadas que pudieran llamarse subversivas— es igual o superior al de esos años, es más que una tragedia para nuestros países.

Sin embargo, debemos hablar también de otros niveles de la guerra que tienen que ver con quién compra armamento y contra quién es la guerra en Latinoamérica. Vale la pena destacar, y éste sería el siguiente punto importante, que América Latina se ha convertido, a los ojos del mundo y de las agencias internacionales, en una de las regiones más violentas del mundo.

Según el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la violencia en América Latina es cinco veces mayor que en el resto del mundo. Una situación dramática: cada minuto, afirma el BID, 54 familias son víctimas de algún hecho de violencia; ocurren 140 mil homicidios anuales; se producen 168 mil millones de dólares en pérdidas, lo que equivale a 14% del PIB. Por lo menos 28 millones de personas son víctimas de la violencia anualmente en América Latina.

¿Qué guerra, pues, estamos viviendo? Estamos viviendo la guerra neoliberal, que impuso la limitación y reducción de los servicios públicos, de la inversión pública en salud, educación, etc. Estamos viviendo la guerra que impuso la privatización o desnacionalización de la mayor parte de los recursos estratégicos de nuestros países y estamos viviendo una guerra orientada en el campo y en la ciu-

dad a destruir el tejido comunitario, a imponer situaciones de violencia.

En muchos casos, las estrategias de supervivencia de jóvenes que no estudian ni trabajan pasa por la creación de pequeños y no tan pequeños ejércitos encargados de actividades de destrucción, de atemorizamiento de la población, en los barrios pobres y marginados de nuestras ciudades. Es ésta una guerra encaminada a la destrucción de todo lo que se pueda considerar como tejido comunitario. Hablamos así de ciudades que se han convertido en campeonas (dudoso y triste título) de la violencia a escala mundial.

Las tasas de homicidios por cien mil habitantes se elevan a cien en Buenos Aires; 89 en Caracas; 64 en San Paulo; y 34 en la ciudad de México, que por desgracia no está demasiado alejada de estas cifras fatídicas.

Debemos señalar que, siendo esta guerra tan desigual, estando la violencia desatada, internacionalizada, habiendo una inmensa capacidad y una perversa voluntad de destrucción en los grandes productores y vendedores de armas, existen, sin embargo, zonas de defensa y resistencia de los pueblos, particularmente en las zonas indígenas de nuestros países, en las que la persistencia de la comunidad, del pueblo, del territorio, de la historia y de la identidad constituyen lecciones principalísimas a aprender, cuando pensamos en la reconstrucción de nuestras sociedades frente al desastre y la destrucción que cotidianamente sufrimos.

La recuperación y defensa de tierras, territorios, aguas, recursos naturales han sido encabezadas por la población indígena. Y con ellos, otras formas de resistencia a la violencia también adquieren forma y tienen presencia. Para dar sólo un ejemplo, en la ciudad de México, frente al embate de la delincuencia organizada (homicidas, secuestradores, ladrones, narcotraficantes), han sido los indígenas quienes han mantenido en sus territorios y pueblos una cohesión comunitaria, así como los menores índices de delincuencia.

La defensa de una convivencia comunitaria estrecha, la persistencia del valor y el peso de las tradiciones, el respeto por los otros, han impedido que se agudicen los signos de deterioro y descomposición de sus pueblos. Ellos han estado, y con certeza estarán en el futuro, más protegidos frente a los embates de la violencia y la destrucción que sufren nuestras sociedades.

La esperanza que tenemos todos es que desde los pueblos indígenas, con el aprendizaje de su fuerza y su consistencia, nos sea posible

a todos reconstruir un sentido de comunidad; dar visibilidad a la defensa de las comunidades, a la lucha en contra del miedo y del terror impuestos por las grandes empresas y por los gobiernos de los centros de poder. Pensar y trabajar para el futuro, por una vida mejor, y en la perspectiva de una lucha por la dignidad y la supervivencia, por una vida sin las lacras de los que se empeñan en la destrucción y la muerte, ésta es la esperanza de todos nosotros.

Abril de 2004

COMUNIDAD Y GLOBALIZACIÓN

EL RESTABLECIMIENTO DE LA VIDA COMUNITARIA EN LOS ANDES, EL CASO DE LA COMUNIDAD QUECHUA DE QUISPILLACCTA, PERÚ. ORGANICIDAD DEL AYLLU EN LA CRIANZA DE LA CHACRA Y DEL PAISAJE

*Marcela Machaca Mendieta**

INTRODUCCIÓN

En este documento queremos referirnos a la organicidad andina, a la capacidad de enlazarse entre las personas, no sólo humanos, sino con toda la colectividad viva para hacer florecer la vida en cada momento, hacer florecer la chacra y el paisaje hasta en condiciones extremas, como fue la violencia social en Perú.

Concretamente vamos a referirnos a la diversidad de autoridades hoy presente en las comunidades campesinas de esta parte de los Andes. En primer lugar, en nuestra vivencia comunera, ser autoridad no es sino el modo como las personas expresan el cariño y el respeto a todo cuanto hay. La autoridad, si bien no es una palabra quechua, y al margen del significado mismo de la palabra como tal y de su presencia reciente en los Andes, es entendida y vivenciada como la plenitud del *ayllu*, como la crianza de toda una comunidad de parientes, de *ayllus*.

Pero también, tanto por las características y particularidades del clima y la topografía de los Andes, como por nuestra visión y entendimiento del entorno de manera personificada y viva, hay una diversidad de autoridades, no solo humanas, sino también hay autoridades en las deidades; todos ellos están íntimamente ligados a nuestra familia y por ende a la agricultura que se practica en los Andes, desde siempre. De allí que la agricultura andina es la expresión de la vida comunitaria.

Sabemos que esta organicidad es invisible para quienes sólo saben ver a la autoridad como sinónimo de poder, por lo que

* Comunera quechua, ingeniera agrónoma y organizadora, junto con sus hermanas, de la Asociación Bartolomé Aripaylla (ABA) de la comunidad de Quispillaccta, en Ayacucho, Perú.

también han ensayado la implantación de otras formas organizativas sustentadas en la individualidad y en la competencia insana. Allí están tantos ejemplos de organizaciones ajenas impuestas como son los Comités de Autodefensas (CAD), impuestas durante la violencia social, pero también están los clubes de madres, comités de vaso de leche, comités de conservacionistas, etc., que no son sino intentos que trataron de lesionar las relaciones basadas en respeto, cariño, solidaridad y reciprocidad; aunque felizmente no prosperaron, más bien fueron criados, incorporados a la comunidad de autoridades.

Es que en cada comunidad hay una diversidad de autoridades, con sus propias particularidades y modos de ser, que facilitan el flujo de las semillas y de la solidaridad más allá de la delimitación territorial de las comunidades campesinas. Todo está enlazado, incluso la observación de ciertas “señas” depende de las actividades de las autoridades de una determinada comunidad.

Para ver las particularidades y esa relación de interdependencia de la organicidad comunal —en el sentido de estar pendiente siempre—, vamos a remitirnos a los testimonios de las propias autoridades de las comunidades campesinas de Quispillaccta y Canchacancha del distrito de Chuschi, de Chuymay y Quiñasi del distrito de Totos de la provincia de Cangallo, y de Tomanga del distrito de Sarhua de la provincia de Víctor Fajardo, que nos contaron durante diferentes “Encuentros de Autoridades Varayocc” que se realizaron tanto en Quispillaccta como en comunidades vecinas.

LAS AUTORIDADES SON PARA EL FLORECIMIENTO DE LA VIDA, SON PADRE Y MADRE DE TODOS

Antes de referirnos concretamente a las autoridades, tenemos que resaltar que el mundo andino es un mundo de personas y de parientes, sean plantas, animales, aguas, lo cual hace que la vida en general sea vivenciada de manera comunitaria. En ella, el ejercicio de autoridad es equivalente a amparo y cariño entre parientes, y a quienes les toca pasar el cargo de autoridad lo asumen con el compromiso de facilitar el florecimiento de la vida, de la chacra y del paisaje.

Y autoridades las hay en todo, tienen autoridad las plantas, los animales, los cerros. Nos es sumamente familiar vivenciar a un determinado cerro deidad como autoridad, por ejemplo el Urcco Condoray de Canchacancha como Teniente Gobernador, Pukakunka de Quispi-

llaccta como Regidor de Vara. Si no, recordemos nomás lo que nos dijo don Delacruz Cisneros del barrio de Socobamba:

Los *tayta Wamanis* también tienen su autoridad para velarnos, así para Quispillaccta el Presidente es *Rasulwillca*, el Alcalde es *Acuchimay*, el Teniente es *Condoray*, Regidores: *Runguylla* y *Pukakunka*, el resto son autoridades Varas...¹

Pero vayamos a ver cómo se vivencia la autoridad en la comunidad de Quispillaccta, que para muchas instituciones desarrollistas es la más organizada y por eso prefieren “trabajar” en ella. Ante todo, Quispillaccta se caracteriza por su peculiar forma de vida comunal que se regenera de manera permanente a pesar de diferentes situaciones de desarmonía, porque vive bajo el amparo de las autoridades de la Directiva Comunal y autoridades Varas. A las primeras se les conoce como autoridades “oficiales” por ser recientemente implementadas por la ley de las comunidades campesinas;² mientras a las autoridades Varas se les conoce como autoridades “tradicionales”. Lógicamente estas denominaciones son dadas desde la percepción ajena y externa a la vida orgánica de los quispillacctas, pues para las familias, cualquiera sea la denominación que se les pongan, toda persona que pasa un cargo es autoridad, tanto porque fueron elegidos por la Asamblea General o porque asumieron voluntariamente para cumplir diferentes funciones de servicio en la comunidad, *llaqtan nanachikunanpaq* (para ver a su pueblo), *llaqta michinanpaq* (para criar, pastear y cuidar a la comunidad). Pero sobre todo, las autoridades son “padre y madre de la comunidad”.

La noción de autoridad hace referencia a la relación de cariño, respeto y amparo entre las familias, y el cargo es ejercido en un ambiente de familiaridad y son familias entre quienes comparten la responsabilidad en el periodo que les corresponde ser padre y madre de todos. Y familia no abarca necesariamente a los parientes consanguíneos, del tronco familiar, sino también son de troncos afines. De manera que ser autoridad es ser familia de todos los comuneros, por eso siempre hemos escuchado decir “papá, mamá” a un comunero que se dirige a las autoridades, a pesar de que no tienen ningún vínculo sanguíneo, y del mismo modo, entre los miembros de las au-

¹ Los cerros, dioses tutelares tienen también su jerarquía de autoridades.

² Con la Reforma Agraria de 1969.

toridades, se dicen *papay*, *mamay*, *wawqicha*, *ñañay*,³ pues todos se hallan vinculados por el cariño y respeto de familia.

Y a todos toca ser *tayta mama* de la comunidad. Se asume la autoridad con el compromiso de facilitar el florecimiento de la vida de todos durante lo que dura el cargo, por el que incluso se suspenden algunas tareas consideradas muy familiares, no propicias. Por ejemplo, durante el año del cargo de Vara, las mujeres no realizan el hilado ni los varones realizan el torcido de hilos, pues dichas actividades distraen la atención que merece la crianza de la comunidad. Es común atribuir la ocurrencia de desgracias, más muertes de lo normal durante el año, a la mala voluntad de las autoridades de ese periodo, y se les dice *runa miku autoridad* (autoridad “come persona”), y en Chuymay se les llama *qichqa pecho* (autoridades que llaman a la muerte, a la desarmonía).

EN QUISPILLACCTA: LA AUTORIDAD DEBE SER TODO

A las autoridades se les dice también *uma* (cabeza), pues tienen la responsabilidad de hacer conversar a todos, de disolver los conflictos no sólo entre las familias y comunidades, sino entre las distintas colectividades que también nos crían y con quienes compartimos la crianza. Esta crianza es, pues, asumir la responsabilidad minuciosa para criar a la comunidad, tener capacidad para criar y armonizar la familia; por tanto, quienes asumen mayores responsabilidades son parejas, son esposos. Y según don Emilio Núñez Vilca (ex autoridad) del barrio de Unión Potrero, una autoridad debe tener presente lo siguiente:

Una autoridad debe ser de todo, debe ser medio no más con la comunidad [...] Nuestras actividades, como el desarrollo de reuniones, debemos hacer con amor y cariño, sin renegar. Yo, siempre me acerco al Consejo y les hablo a las autoridades que reniegan y se lamentan, les digo: “*papay*, acaso en un año vas a morir, tienes que tener paciencia, nuestro pueblo necesita paciencia” [...] Igual me acerco a sus esposas y les hablo también. Es que las señoras también son distintas, otras te dicen: “¡Si quieres pasar bien el cargo, tienes que ser respetado, dirige bien, caminando bien, levantándote temprano, pero si quieres pasar

³ *Wawqicha*: pequeño; *ñañay*: hermano.

mal, bueno pues!", te dicen. Pero hay otras señoras que dicen: "¡Qué es eso de autoridad, eso es pérdida de tiempo!". Como verán, las autoridades no estamos solos, pasamos el cargo con nuestras señoras, sea para mal o para bien. En mi caso mi señora era más autoridad que yo, ella tenía listo mi fiambre, hasta para la noche estaba siempre listo mi *kipe*.

Quisillaccta está conformado por doce barrios, cuya matriz es el pueblo del mismo nombre, y se cuenta con una serie de autoridades tanto a nivel de cada barrio y a nivel de la comunidad matriz. En los doce barrios hay un total de 384 autoridades, sin tener en cuenta los cargos eventuales, y son considerados como "los pies y las manos de las autoridades matrices". En cada barrio existen las siguientes autoridades:

- Junta de Administración, conformado por siete miembros.
- Teniente Gobernador y miembros de Autodefensa, con tres miembros.
- Agencia Municipal, conformado por tres miembros, un secretario y Campo.
- APAFA, seis miembros.
- Institución o autoridades deportivas, seis miembros.
- Autoridades eclesiásticas, siete miembros.

Y a nivel de la comunidad matriz, las autoridades que rigen la vida comunal están conformados por 98 miembros en los siguientes cargos:

- Directiva Comunal, con ocho miembros.
- Alcaldía del Centro Poblado Menor, con siete miembros.
- Teniente Gobernador y miembros de Autodefensa, que en total son trece.
- *Hatun* Varas conformado por *Hatun* Alcalde, dos Regidores, *Sallqa* Alcalde, cuatro parejas, Alvaceres (24 parejas).
- Ganaderos, conformado por nueve miembros.
- Autoridades judiciales, con tres miembros.
- Autoridades eclesiásticas, con dos miembros.

Las autoridades matrices conducen a la comunidad en estrecha coordinación con las autoridades barriales. En Quisillaccta hay en

total 482 autoridades para velar por unos 5 000 habitantes, más de 700 familias comuneras activas de los doce barrios, de 22 928 hectáreas de territorio comunal.

Todas las autoridades son elegidas en una Asamblea General. La Directiva Comunal es elegida para dos años mediante el sufragio que se desarrolla en las principales ciudades del país donde residen los quispillacctinos. Los *Varayocc* son elegidos por un año, otros ingresan voluntariamente.

La autoridad *Varayocc* es asumida por la pareja, los varones en señal de su responsabilidad portan una vara y un chicote, las mujeres portan linterna aunque también los Alvaceres llevan linterna. En los Varayocc, la noción de familia es lo que predomina mucho más que en la Directiva Comunal, pero en ambos casos no hay una relación de “jerarquía”, sino de familia, son padres y madres (Varayocc mayores), hermanos y hermanas (envarados). El servicio de Vara es asumido por la pareja para compartir las vivencias en torno a la familia y la chacra.

A continuación queremos referirnos a este cuerpo de autoridades relacionadas directamente con la agricultura.

1. En la cabeza se ubica el *Hatun Alcali* o *Hatun* Alcalde y su esposa *Mama* Alcaldesa. Uno de los atributos que la Asamblea considera para asumir este cargo es que sea un comunero de mayor experiencia, el mejor chacarero y mejor ganadero, así como que haya pasado los cargos de Alvacer y luego de Regidor. Don Modesto Machaca Mendoza de Unión Potrero, nos manifestó lo siguiente:

Hatun Alcalde es la llave del pueblo, porque de él depende la vida del pueblo, sus pobladores, él guarda al pueblo, por eso antes se les decía “Monarca”, que quería decir padre y madre de la comunidad. El cría al igual que sus Regidores a los Alvaceres durante todo el año, aunque ahora ya hacen por turno, y luego a sus comuneros. Y las *Mama* Alcaldesa y *Mama* Regidora crían a las esposas de los Alvaceres para que sean responsables y atentas. *Hatun Alcali* tiene una vara de chonta negra de mayor grosor que el de los Alvaceres.

2. Los dos Regidores y sus respectivas esposas (*Mama* Regidora) son considerados como los brazos del *Hatun Alcali*. Este cargo es asumido por comuneros que hayan cumplido con el servicio de Alvacer, por tanto son también comuneros de mucha experiencia agrícola y ganadera. Los Regidores portan una vara de *lluqi* de color rojo.

El *Hatun Alcali* y los Regidores también velan por los quehaceres de las demás autoridades cuando ellos se descuidan por asumir completamente sus deberes de autoridad, por la vida armoniosa de la comunidad.

3. Los Alvaceres y sus respectivas esposas (*Mama Alvacera*), son parejas muy jóvenes cuya vida matrimonial merece una crianza de detalle. Muchas parejas prefieren pasar este cargo antes de tener más de dos hijos. La vara que portan es de menor grosor, también de *lluqi* o de *chachas* de color rojo.

Los *Varayocc* mantienen su cargo con mucho respeto y su “deber” es portar la vara durante el año, los varones no deberán realizar el *kawpuj* (torcido de hilos) ni las mujeres deberán hilar, de lo contrario estarían “torciendo” la vida de la comunidad; es decir, no deberán descuidar su responsabilidad de autoridad realizando actividades más familiares.

4. *Sallqa* Alcalde, Alcalde de la *Sallqa* o naturaleza, es la autoridad que vela por la crianza de animales comunales, pues a nivel de Quispillaccta se cuenta con tres ganaderías comunales. Esta autoridad tiene la responsabilidad de coordinar con los ganaderos y cuidar la salud de los animales, pero otras veces se encarga de velar también a los Alvaceres del *Hatun* Alcalde. Todo este cuerpo de autoridades coordinan con las autoridades de la Directiva Comunal.

EN TOMANGA: UN COMUNERO RESPETADO ES AQUEL QUE HA PASADO TODOS LOS CARGOS

La comunidad campesina de Tomanga se ubica en el distrito de Sarhua de la provincia de Víctor Fajardo, cuyo territorio comunal es de 8 500 hectáreas. Tanto las parcelas y los cercos son de usufructo familiar, pero éstos son transferidos a sus familiares u otros cuando quisieran irse a otras ciudades o pueblos, manifiestan sus autoridades.

Al igual que en las otras comunidades, su organicidad se halla íntimamente asociada con la crianza de la familia, de la chacra y del paisaje, con el agregado de que en esta comunidad aprenden a servir a su comunidad desde niños, asumiendo una diversidad de cargos de autoridad, como *Varayocc*, o como miembros de la Junta Directiva, *Yakucamayocc*, o asumiendo otras autoridades que le responsabilizan según su vivencia.

La autoridad es la expresión máxima de crianza, de cariño y respeto, y en ese sentido quienes no pasan la diversidad de autoridades son cuestionados profundamente, porque su presencia puede generar desarmonías mayores. Al respecto, don Gregorio Ayala Majerhua, nos manifestó:

El comunero respetado es aquel que ha transitado por todo los cargos, tanto en la Directiva y *Varayocc*... Los que han terminado el cargo en todas las autoridades y han hecho buenas fiestas son alabados, pero al que no pasó Vara ni cargos se le rechaza, ni siquiera permiten que se siente delante de la multitud, lo botan diciendo: *¡Allqullatapas waj-tayta yachay, varallatapas pasay, chayña delantipiqa tiyanki!* (¡Por lo menos aprende a espantar perros, pasar Vara, así podrás sentarte delante de todos!).

Aquí vale resaltar que no son los apetitos de poder los que guían la “conducta” de las autoridades, sino la vocación de servicio, de crianza, pues autoridad es sinónimo de conversación, armonización y no proviene de la idea jerárquica presente en la organización de la sociedad moderna.

A continuación vamos a referirnos a las diferentes autoridades y sus funciones que están presentes en la comunidad de Tomanga.

AUTORIDADES DE LA JUNTA DIRECTIVA

Las autoridades de la Junta Directiva administran ganados comunales, disponen de las plantaciones de eucalipto para los ingresos comunales, desarrollan gestiones, pero también disponen de coca y *ánimo* (aguardiente) que se requiere para las faenas comunales.

La Junta Directiva, en coordinación con los Campo y Alguaciles, tanto de Soltero Vara y de *Hatun* Vara, se encarga de la rotación de pastoreo, y en caso de infracciones hace cumplir los acuerdos de Actas. Don Gregorio Ayala Majerhua nos manifestó:

Los animales que bajan por la *chala*⁴ y vuelven a la parte alta en el mes de agosto a setiembre, y cuando no hay pasto el plazo es 10 a 15 de enero, se van a ir hasta más o menos el mes de junio, se vuelve viendo a la cosecha y los comuneros, ya saben de los acuerdos que tenemos en actas por eso hay pocos desobedientes.

⁴ *Chala*: hoja exterior del maíz; se usa como pastura.

En Tomanga vamos a encontrar autoridades *Varayocc* que son asumidas por niños, adolescentes y adultos. Siguen vigentes autoridades de Menor Vara —conocido en otros pueblos como Soltero Vara— y de *Hatun* Vara, a pesar de que “hace dos años en una Asamblea General se ha querido desaparecer, porque ya no hacen servicios como antes, pero este año de vuelta en una Asamblea han hecho agarrar el cargo”, nos contaron sus autoridades.

Este año, Menor Vara está conformada por un Alcalde con tres Regidores y cuatro Alguaciles, que en otros años son entre cinco a ocho Alguaciles; mientras, Mayor Vara está conformado por un Alcalde, dos a tres Regidores, cuatro Alguaciles y dos Campos, uno a dos Inspectores, que son brazos del Teniente y Juez de Paz.

Los dos cuerpos de autoridades *Varayocc* están para facilitar la crianza de la familia, tienen la responsabilidad de hacer celebraciones rituales para la semilla y animales. Los Campos y Alvaceres se encargan de cuidar la chacra de los animales dañinos, los Inspectores siempre están presente donde hay quejas y juicios entre las familias, son los que “presentan ante las autoridades a los demandados y demandantes”.

Las autoridades de *Hatun* Vara son casados, parejas, desde la cabeza hasta los Alguaciles; mientras las autoridades de Menor Vara son solteros, desde su Alcalde hasta los Alguaciles, son niños de seis a 16 años de edad. El que los niños lleven cargos de autoridad es particularmente importante para la crianza, de allí que existe una fiesta especial llamada *Unchullu Watay*, donde las autoridades mayores y la comunidad en su conjunto brindan chicha y otras bebidas con los niños que asumen su “primer cargo”, celebrando la rotación de cargos en los niños. A los nuevos se les recibe y a los pasantes se les despide ritualmente, les brindan las atenciones y respetos como a toda autoridad que asume su cargo en condiciones de equivalencia. Sobre esta fiesta, don Gregorio Ayala Majerhua nos cuenta:

Unchullu Watay es costumbre del mes de febrero o marzo, donde se amarran velas y se guarda en la iglesia, como en Viernes Santo, inician el día miércoles, jueves, viernes hasta el día sábado. En *Unchullu Watay* amarran velas en corazón con flores y velan una noche en la iglesia, luego dan vuelta a la plaza en procesión, asimismo en “cura cabeza” las autoridades comparten *olla teccte* (comida especial) y en vaso de cristal se curan la cabeza entre los Regidores, Alvaceres y Alcalde.

Las autoridades de Menor Vara, en primer lugar están para hacer conversar a las distintas colectividades, conversar con la helada y granizada, para desatar toda desarmonía en la población. Al respecto don Gregorio Ayala Majerhua nos detalla:

En nuestro Día, fiesta de Todos Los Santos y Día de los Vivos, las autoridades de Soltero Vara, tanto el Alcalde, Regidores y Alvaceres, acompañados también por los ex Soltero Varas, cargan en hombro dos cruces desde la iglesia a los cerros *Tomanga qasa* y *Calvario orcco*—que se encuentra en la altura del pueblo. En el traslado de las cruces descansan en *Takina*, capilla donde los *wagrapukus* entonan cantos y es el lugar donde se despiden los Soltero Varas actuales de los pasantes, finalmente se llega al sitio denominado *Tomanga qasa*, donde cada maestro entona doce coplas para que el grupo se divida en dos, conversando bien y con cariño. El primer grupo se dirige a *Tomanga qasa* y con ellos va una cruz chiquita, quien es para proteger a las sembreras de la helada. Mientras, el segundo grupo se dirige a *Calvario orcco* y en este grupo va el Regidor, el Alcalde y un Alvacer, quienes llevan la cruz grande.

Las cruces se “plantan” haciendo ofrendas, *challando* con trago y con cornetas, al momento también queman *achupa* (una planta espinosa) para que no haya helada, granizada ni ninguna desgracia en las chacras y en el pueblo. Las cruces ya se devuelven en el mes de mayo en la fiesta de Espíritu Santo.

Otra fiesta de relevancia para las autoridades de Menor Vara es *Yupanakuy* (fiesta de recuento de todo, fiesta de la siembra), donde también se celebra a tres santos acompañantes de la comunidad. El 8 de septiembre se celebra día de *Mamacha Cocharcas*, patrona de la comunidad; 9 de septiembre es la procesión de Reina Chiquita (Perpetua Socorro), pastora del ganado comunal; y 10 de septiembre es la procesión de San José. Y al final de esta fiesta, el 11 de septiembre, se cultiva la chacra de *Mama Cocharcas*. Sobre esta fiesta nos cuenta don Fabián Chaquere Huaya:

Mañana en la mañana van a comer mondongo en la casa del Mayor-domo todo los que han acompañado e igual los *Varayoccc*, luego todos los Varas hacen *bandokuy* (convocan), diciendo: ¡*Taklla, reja, yugo*, tienen que traer! Este *bandoy* hacemos en *llaccta*⁵ misma ahora, también ya hacemos con alto parlante pero antes se caminaba por las

⁵ Población, ciudad.

calles y luego todo los Varas iban por un toro para carne y de retorno recibían su *chicha*.⁶

Este año hay sólo ocho Solteros Alvaceres, ellos no estaban completos. Por la mañanita ellos van a reunir los toros de toda la comunidad para arar, van hasta *Qochapasikin* y *Kankawa*, reúnen los toros, sean de quien sea, ya en el momento de Toro *Watay* hacemos *tupachispalla* (los emparejamos) pero si reconocen los dueños te ayudan y dicen éste es del lado derecho o del izquierdo, muchas veces con nuestro toro mismo aramos.

Los padres de los Alvaceres llevamos bastante *aku* o *machka*, *chicha* y toda clase de comida, para el medio día ya debe estar lista la comida y por la tarde también la cena. Las comidas lo preparamos en peroles para comer bien y todos. Y por su parte los compadres llevan bastante *machka* para su compadre y comadre.

Llegando a la chacra, el Mayordomo reparte la coca y después de *chakchar*⁷ coquita iniciamos a amarrar la yunta, cuando terminamos de amarrar los que conocen se escogen a las mejores yuntas. Para iniciar a arar nombramos un Capitán, quien va iniciar y va ir adelante. Cuando inicia el Capitán recién van a seguir las demás yuntas. Se inicia a arar en círculo, todos seguiditos, en esos momentos se revientan los cohetes y así los toros van a arar más rápido.

Las solteras son las que ponen las semillas, así es la costumbre, pero también pueden echar las mujeres viudas y madres solteras. La siembra se acompaña con *qarawis*,⁸ diciendo: “¡Yuntita de colores, vasito de cristal para tomar con mi compadre y comadre!”

En *chawpi samariy* (descanso a medio día) *chakchamos* nuestra coquita, tomamos *pitú* (*chicha* con *machka*), mientras los compadres y las comadres visitan (se acercan) al Mayordomo con dos platos de *machka* y con botella de trago, luego le colocan flores al sombrero del Mayordomo, igual manera a su señora, inclusive cuando ya no hay espacio en el sombrero le colocan en sus trenzas, luego inician a jugar con *machka*, juegan como con talco. Para el juego la comadre desafía con *machka* al compadre, el compadre y su esposa inician a jugar con todo los presentes, iniciando del compadre y hasta con los que aran. Los Alvaceres colocan flores a los toros, éstas son flores de *wiunto* de color rojo y ramas de lambras. Las flores recogen los mismos Alvaceres al momento de reunir los bueyes.

En seguida entran las Nueras y Yernos del Mayordomo para ofrecerle retamas vestidas con toda clase de godón teñido y lanas teñidas,

⁶ Bebida de maíz fermentada.

⁷ Masticar.

⁸ Cantos.

entran como en Navidad. A la retama le colgamos *wallqas* que son botellas de trago, galletas, papa, *panqa*, *oca* y toda clase de productos y se planta delante del Mayordomo. Después lo consumimos sus *wallqas*, en “cura cabeza” comimos los panes. Las *wallqas* todos comimos, diciendo: “¡Bueno, hermanos ahora comeremos el pecho de la gallina!”, en seguida tomamos nuestras *chichas*. Pero también ofrecen al Mayordomo cruces y *inniyo*. *Inniyo* es el trago que se cuelga en la retama y lo hacemos trenzando de *cocapa kusurun*. Las retamas vestidas colocamos al borde de la chacra arada, en el lugar donde descansamos, la cantidad de retamas depende, puede haber hasta diez o más.

Al final de la siembra las *wallqas* de las retamas lo sacamos, dejando a las retamas plantadas en la misma chacra. El trago de la *wallqa* tomamos todos.

Después van a llevar el Guión, se va a velar, y al costado se tienden los Revistes y el Teniente, pero a veces no están ellos. Los Varas invitan las comidas a todos los presentes en un platito pequeño, hay trigo, merienda, arroz con huevo y muchos platos más que circulan, ni bien que estás terminando de comer ya están sirviendo otros platos, así que siempre tenemos que alsarnos (llevarnos a casa) la humita, *oca* sancochada, carne y otros. Y después de comer inician con el *qarawi* en el pie de la chacra (debajo de la chacra).

Como se puede apreciar, se trata de una fiesta donde la comunidad y sus autoridades, lideradas por los niños, velan por la crianza de toda la colectividad, donde se expresa de manera intensa el trato cariñoso y de respeto a las semillas, autoridades, bueyes, retamas, a la chacra y todo cuanto hay. A continuación, don Fabián Vilca nos cuenta otros detalles de la fiesta de *Yupanakuy*:

Para iniciar la siembra en *Yupanakuy*, primero echamos al medio de la semilla unas cuantas hojas de coca y un poquito de guano de vaca, luego hacemos un *paguito*⁹ con la coca. Y recién podemos *chakchar* nuestras coquitas y tomar nuestras *chichitas*.

Y para amarrar a los toros novicios, echamos un poquito de *llampu*¹⁰ a sus cuernos, hablándole en nombre del santo San Isidro chacarero que se encuentra en la comunidad de Canchacancha. Así lo hacemos, cuando echamos su *llampu* al cuerno del toro, ellos fácil van a arar, es que todo es para maña y para paciencia, es peor cuando uno se molesta o cuando se le pega al toro, también recogiendo su *lastruchan* (tierras de sus huellas) lo tiramos a su espaldita.

⁹ Ofrenda.

¹⁰ Paja para amortiguar.

Hay autoridades para todo, pero ahora vamos a referirnos a los *Yakucamayocc*, quienes están para hacer caminar de la mejor manera al agua de riego, usar de la mejor forma y facilitar la siembra en las chacras familiares y comunales. Al respecto, don Gregorio Ayala Majerhua, nos cuenta:

La labor de *Yakucamayocc* es *yaku tupachiq* (es distribuir agua), iniciando de la primera chacra, así seguido le da su turno, de arriba para abajo hasta que termine, cuando terminan en un sector pasan a otro sector y así igualito; pero si hubiera lluvia ya encaminan a la acequia y aran *quchqallataña* (sin regar). En la comunidad se respeta mucho a esta autoridad.

El cargo *Yakucamayocc* es sólo durante la temporada de siembra y cuando pasa ésta termina el cargo, ellos no hacen ninguna fiesta, pero le nombran en la fiesta de *Yarqa Aspiy* (limpieza de acequias).

La limpieza de acequia lo hacemos cada cual en la dirección de su chacra, pero si tuviéramos varias chacras en un sitio ahí llevan *Horca* y aparte también limpian la acequia; pero para la *Horca* dan *jora* para la *chicha* de los faenantes, si no es *jora* le dan una botella de trago, así es tanto abajo como en la altura.

El encargado de reunir y distribuir el trago y *chicha* en esta fiesta es el Chapo. El Chapo es nombrado sólo para la fiesta y está conformado por un Presidente, Juez, Secretario, son como cuatro a cinco personas, y se disfrazan con casco y llevan barbas que lo hacen de pellejo de alpaca. El Chapo hace trabajar a todos, a los que están parados obligatoriamente. Para esta fiesta, las autoridades pagan al ojo del agua coca y naranja, es para iniciar el trabajo, y el que paga es otra persona mayor y *minkasqa* especialmente para ello.

LOS VARAYOCC Y LAS FIESTAS COMUNALES EN LA COMUNIDAD DE CANCHACANCHA

En la comunidad campesina de Canchacancha,¹¹ al igual que en las demás comunidades vecinas, las autoridades *Varayocc* se responsabilizan de las actividades y rituales comunales, como también se encargan de la crianza de la familia, de las semillas y la chacra. A

¹¹ La comunidad de Canchacancha pertenece al distrito de Chuschi y provincia de Cangallo.

continuación, don Casimero Conde Pariona nos cuenta sobre las diferentes fiestas que expresan la fortaleza de su organicidad:

Para nuestras fiestas y todo que hacer de nuestra comunidad están nuestras autoridades, por eso en el mes de enero hacemos *Vara Hapichiy*, incluso desde más antes, para que empiecen a ejercer su cargo. Ese día le damos su aguita a los *tayta* Alvaceres, Regidores, Inspector y al Alcalde, diciendo: “¡Ayy, ustedes pues nos servirán el año íntegro, esto es tu vara, esto es tu credencial, esto es tu hilado!”, así diciendo le entregamos su vara.

El 15 de agosto es *Yarqa Aspiy* de mi pueblo, llamamos como *Hatun Yarqa*. Esta acequia de unos 2.5 kilómetros viene desde Chuschichuco, pasa por Callcabamba y para traer agua nombramos personas para que vayan bien vestidos a traer agua con alegría, a ellos llamamos Negrito, *Nakaq* y un responsable que es el Alférez, van también *Chunchus* y Arrieros. Ellos juegan.

El 24 de agosto es el aniversario de nuestro pueblo, el patrón de nuestro pueblo se denomina San Bartolomé. En seguida hacemos la fiesta de San Isidro que es la fiesta a la siembra, lo llamamos *Yapuy*, donde el Mayordomo saca dos Toros, pero no es un toro de verdad, sino son dos personas, diciendo que son bueyes y una *Paya* (abuela), o sea una señora, pero también no es una señora de verdad, sino es un varón disfrazado, y otro llamado Sargento. La *Paya* va a echar la semilla y el Sargento es quien va arar en la plaza del pueblo, pero antes el Sargento amarra los dos toros con yugo y arado. En la pampa salimos el 26 de agosto, ahí nosotros festejamos la fiesta de *Yapuy*.

Del mismo Mayordomo sale el Toro, el que deposita la semilla y *Paya*, y la semilla es *aqapa hamchin*, de la misma *chicha* que hacemos y se carga en burro, la *Paya* cargando su bebé sale jalando el burro, entonces ahí es el encuentro entre el Sargento y *Paya*. A veces el Sargento le grita a su *Paya*, diciendo: “Apúrate, ayúdame a amarrar los toros.” Y así en *Yapuy* damos vuelta alrededor de la plaza, cantando, bailando, haciendo la gran alegría [...] Cada Regidor tiene uno o dos Varas, ellos organizan bien la fiesta en casa de Alcalde o Regidor con sus Alvaceres, luego con las familias de Alvaceres, asimismo las familias de Alcalde y Regidor hacen una pequeña fiesta.

San Isidro tiene también sus bueyes, dos toritos son, uno es *yana pillco callijón* y el otro es *puca pillco callijón*, también de este tamaño es su *yuquito* y su *tacllita*, por eso le decimos a San Isidro: *paymi primerota rayata kichaykapuwanchikyapuyqallarinnanckipaq* (“primero él si nos ha abierto el surco para iniciar con la siembra”).

La fiesta de San Ildefonso que es 23 de enero es Toro *Paskay*, pues hasta esta fecha están amarrados los bueyes de San Isidro, recién

cuando los cohetes están reventando en Chuquiuharcaya, ese día desatamos a los bueyes, diciendo la siembra ha terminado, se cerró. Si sembráramos después de Toro *Paskay* nuestra siembra ya no produce, por gusto ya sembramos porque el buey ya está suelto, San Isidro ya desató su buey. Ésa es nuestra costumbre.

Después de eso ya es *señalakuy*, en el *señalakuy* siempre nos *suñamos*,¹² nosotros señalamos y nuestros padres también, si ya no tuviéramos padres nosotros mismos lo hacemos. *Suñamos* a nuestros hijos, diciendo: “Desde ahora es tuyo, pues mi ayudarás a cuidar, desde ahora es tuyo, tú decidirás para vender o no”, así *suñamos* voluntariamente o nuestros padres nos *suñan* a nosotros.

En el mismo mes de agosto es *Michkakuy* (siembra adelantada), cuando terminamos la fiesta de *Yapuy* entonces la raya (surco) ya está abierto, inmediato empezamos a sembrar *michka*, papas, maíz y otros [...]

En el mes de septiembre es la fiesta de la Virgen de Cocharcas, 8 de septiembre en nuestro pueblo es otro *Yarqa Aspiy*, se limpia las acequias del pueblo hacia abajo, pero festejamos igualito que *Hatun Yarqa*, con Negrito, Arriero. Aparte de ello también hacemos Toro *Watay* (amarre de toros), ahí enseñamos al toro a arar, amarramos un toro novicio con un toro que ya saben arar, así pues le guía el toro que sabe arar. Toro *Watay* es también una buena fiesta, colocamos flores con *barawis*, cantando y bailando; desde ese entonces la siembra de maíz ya empieza más o menos a fines de septiembre, pues el buey ya está amarrado.

En el mes de octubre hacemos dos grandes fiestas en chacras de *Tayta* San Bartolo y *Mama* Candelaria, la primera chacra es grande casi de seis a siete yugadas y de la Virgen está al frente también de igual tamaño. Sus chacras están frente a frente, sólo separado por un *huayco*.¹³ En estas chacras el Mayordomo de San Bartolomé es el encargado para hacer la siembra, donde entran a arar por lo menos con quince a 18 yuntas, mínimo diez yuntas de bueyes; pero es en *ayni*, sólo la *chicha* y *upi* ofrecen los Mayordomos, diciendo: “Por favor, padres míos, así estoy *yapuchikullackkami*, árenmelo.” Sólo para esa su palabra vamos con buey, llevando *taclla*, yugo, con toda su herramienta van los toros y el dueño. Se siembra entonando *barawis* y bailando igualito que en la fiesta de *Yapuy*. Los *barawis* de las señoras es así: *Pillcochay yundachay allim boratam minkakurqayki* (Torito *pillco*, yuntitas, a la madrugada te he *minkado*).

¹² *Suñay* es la designación cariñosa de animales, de los padres a los hijos, que se realiza en la celebración ritual de *Señalakuy*.

¹³ Quebrada.

Para esta fiesta los Envarados y el Mayordomo no sólo preparan *chicha* en dos o tres botijas y *maqmas* de *chicha*, sino en doce vasijas que los doce Alvaceres cargan desde el pueblo hasta la chacra, más o menos un kilómetro hacia abajo. Lo hacen como en contrapunteo entre el *Hatun* Vara y Menor Vara, trasladan sin cesar, unos están haciendo llegar y otros están retornando, aunque haya o no haya siguen trasladando la *chicha*, porque no sólo van los dueños de los bueyes, sino toda la comunidad. Aunque la gente ya está retornando al pueblo pero ellos siguen alcanzando la *chicha*, aunque sea en el camino.

Los Varas cargan la *chicha* en *puyñus* con manta, a veces al trasladar en el camino los Varas se resbalan y el *puyñu* se rompe, pero es necesario que se rompa, es nuestra costumbre; pero a veces nadie se resbala y a propósito ya cercano al pueblo los Alvaceres chocan entre ellos para romper el *puyñu*.

A la semana siguiente igualito se siembra la chacra de *Mama* Cocharcas. La siembra en la chacra de los dos Santos tiene que ser en fechas separadas, porque sino no habría quien acuda a la siembra. En el mes de febrero es *Muchuy Waracay* (despido del hambre), esa fecha cocinamos buenazo, y es cuando en la plaza de Auquilla va girando *Mamacha* Candelaria y en Canchacancha también va girando en la plaza el Niño de la Virgen de Candelaria con honda chiquita, él es bien lindo, resplandeciente y de oro, él es quien bota al hambre con su honda [...] Nuestras comunidades está frente a frente [...]

Otra celebración es el *Kutipu* de maíz (segundo aporque) y se hace con carnaval, ahí es el *minkakuy*, caminamos casa en casa diciendo: *Paqarinmi kutipallachkani sarayta* (mañana estoy aporcando mi maicito), en tal lugar. Nunca nos dejamos, no nos negamos tampoco a participar. Así pues también el *Kutipu* hacemos con mucha alegría y en carnaval.

LAS AUTORIDADES EN CHUIMAY

La comunidad campesina de Chuymay pertenece al distrito de Totos, de la provincia de Cangallo, cuenta con autoridades de la Directiva Comunal y *Varayocc* conformado por *Hatun* Vara y Soltero Vara. Los *Hatun* Vara están compuestos por un Alcalde, tres Regidores, dos Campos y cuatro Alvaceres, quienes en señal de autoridad llevan poncho de nogal (teñido con nogal). Mientras, los de Soltero Vara están conformados por un Alcalde, cuatro Regidores y cinco Alvaceres, y son asumidos generalmente por los niños y jóvenes, pero también aquellos comuneros que recién inician pasar los cargos no están

impedidos. Ellos llevan poncho de color plumizo, de lana de oveja de color natural. A continuación, don Alejandro Toledo Antonio nos cuenta de otros detalles más:

Soltero Vara son *oqi* ponchos y llevan varas de *chachas* y su Regidor lleva vara de *chonta* marrón. Los de *Hatun* Vara son nogal ponchos y tienen varas con dibujos, burilados, Campo Alcalde porta vara de *chonta* negra con cruz y el *Hatun* Regidor porta vara de *chonta* negra con cadena.

ALCALDE PROPIETARIO ES TAYTAMAMA

Hatun Vara está encabezado por el Alcalde Propietario, quien es elegido por su vivencia, que implica capacidad de crianza y observación a todo el pueblo, como nos manifestó don Alejandro Toledo, Alcalde Propietario de Chuymay del año 2000:

En *Chuymay* desde niño se pasa Vara. Y Alcalde Propietario es *taytamama*, es quien cría a los Alvaceres (Alvacer *uywaq*), por lo que para este cargo se busca a personas que han pasado Alvacer, Regidor y Alcalde Campo; pero igual exigencia se pide para las demás autoridades de Directiva Comunal.

El Alcalde Propietario es *llaccta sapin* (raíz del pueblo) es que de él depende el pueblo, es *llaccta qawaq* (quien mira, vigila al pueblo). Con un buen Alcalde no debe haber dificultades en el pueblo, ni muertes, y en caso contrario al Alcalde se le llama *qichqa* pecho (pecho con filo). Es la autoridad que ve el comportamiento de las demás autoridades, sea de la Directiva y otras, incluso tiene potestad para cambiar a los incumplidos [...] Pero también el Regidor y Alvaceres están en manos de él.

Don Raimundo Pariona, quien se desempeña actualmente de Regidor, nos cuenta cómo vivencia su cargo con las demás autoridades:

Yo, junto a mi Alvacer estamos en manos de nuestro Alcalde Propietario, en cualquier mandato actuamos conjuntamente, pero también coordinadamente cumplimos otras labores junto a las demás autoridades.

DEL CAMPO ALCALDE DEPENDEN LOS SEMBRÍOS

De todas las autoridades depende el florecimiento de la vida, pero hay quienes ponen especial atención al cuidado de la chacra y del

paisaje. Ellos son Alcalde de Campo y sus Alvaceres, quienes se encargan de los pastizales y de los cultivos de la zona alta, en tanto que las autoridades de Soltero Vara se encargan del cuidado de sembríos de parte baja. Todos ellos son autoridades de la chacra. Al respecto, don Humberto Ichaccaya, Alcalde Campo de 2000, nos manifiesta:

Del Campo Alcalde dependen los sembríos, ellos se encargan de vigilar las sementeras del daño de los animales, los pastizales tanto en la parte alta y parte baja de la comunidad, conjuntamente con los Varas. Nuestra misión es recoger y depositar los animales dañinos en el coso cuando se les encuentra, se les sorprende en el sembrío. Además se lleva un chicote en la cintura para aquellas personas que pueden faltarnos el respeto. También nuestra función es coordinar con todas las autoridades.

LOS ALVACERES

Quienes han pasado este cargo nos dicen que pasar el cargo de Alvacer es una enseñanza, es una escuela, porque al igual que la comunidad, la chacra, el paisaje, también ellos son criados por los *Varayocc* Mayores por un periodo de un año, durante el cual deberán aprender, en primer lugar, a levantarse de madrugada, a las tres a cuatro de la mañana, para coordinar con las otras autoridades sobre las actividades a realizarse durante el día.

SOLTERO VARA

Este cargo es asumido por niños cuyas edades oscilan entre los doce a quince años, van adquiriendo experiencia desde temprana edad, también son criados por los *Hatun* Varas durante un año, su función es estar pendiente de sus Regidores y del Alcalde. Don Casimiro Pariona Antonio nos cuenta su experiencia de Soltero Vara:

El cargo de Soltero Vara se asume de niño, cuya edad depende, algunos cumplen esta función entre doce y quince años, yo agarré ya de mayor edad porque estudiaba. Ellos se levantan muy temprano, a las cuatro de la mañana y se dirigen a la casa de *Varayocc* Mayor a hacer “despertar”, donde coordinan, conversan con los mayores. Así conviven durante un año conjuntamente con los Varas Mayores. Ellos están siempre en manos del *Hatun* Vara.

LAS AUTORIDADES EN LA COMUNIDAD DE QUIÑASI

Esta comunidad pertenece al distrito de Totos, provincia de Cangallo, cuenta con una serie de autoridades, entre ellas están los *Varayocc*. Al respecto, don Guillermo Quisoroco Todelano nos cuenta los siguientes detalles:

En nuestra comunidad sólo hay *Hatun* Vara. Alvacer pueden pasar desde su juventud, de quince años para arriba, pero si hay voluntad del niño incluso pueden pasar de diez años, sus padres le hacen pasar. Entonces Alvacer puede ser casado o soltero.

El cargo de *Varayocc* es sucesivo, podemos pasar todos los cargos, un año se pasa de Alvacer, otro año de Regidor y luego otro año de Alcalde.

El Alvacer es quien sostiene y ayuda a sus Regidores o al Alcalde, tanto de día como de noche es su compañero, caminan juntos, de noche andan con su linterna acompañando a su Regidor o a su Alcalde.

Los *Varayocc* cuidan la chacra de los daños, dentro del pueblo, cuida la plaza o parque para que los animales no entren a ensuciar el pueblo, y está conformado por cuatro o cinco Regidores y dos Alcaldes: Alcalde de Campo y Alcalde Propietario. El Alcalde Propietario es quien sostiene a todo los Varas, o sea a los Regidores y Alvaceres; y el Alcalde Campo acompañado de Alvaceres se encargan de recoger los animales que hacen daño en la chacra, tanto en la parte alta o en el mismo pueblo. En carnavales, los *Varayocc* pasan convido, sirven comida a todo los comuneros...

Para ser autoridad, en algunos casos no importa el estado civil ni la edad, pero sí la vocación y la voluntad de servicio para con su pueblo. Y autoridad todos tienen: las deidades, los cerros, las plantas y los humanos. Y en cada comunidad hay una diversidad de autoridades, que se responsabilizan de la crianza armoniosa de las diferentes colectividades para que la vida fluya holgadamente.

Ayacucho, mayo de 2003.

AUTONOMÍA, COMUNIDAD Y TERRITORIO EN EL MUNDO MAYA-TSELTAL

*Antonio Paoli**

POBLACIÓN Y TERRITORIO

La población tseltal es en la actualidad de alrededor de 400 mil personas, quienes conforman más de dos mil comunidades, y se distribuye en aproximadamente 13 mil de los 75 390 kilómetros cuadrados del estado de Chiapas.

La tierra que habitan los tseltales es y ha sido explotada en grande, ha sido fuente de energéticos y de materias primas y en su gran mayoría está marginada de los avances tecnológicos y de los flujos de capital.

El territorio chiapaneco aporta alrededor de 20% del petróleo, más de 40% del gas natural del país y más de 60% de su gente cocina con leña; en el mundo tseltal este porcentaje aumenta hasta a más de 95 por ciento.

Los índices de desnutrición aún son más dramáticos. En 1997 se calculaba que 66.74% de la población del estado padecía desnutrición. Muy cerca le seguía Oaxaca, con 66.67%, y en tercer lugar estaba Guerrero, con 64.65%. En los Altos y en La Selva, 80% de la población padecía algún grado de desnutrición.¹ En las tierras tseltales de los Altos, en las zonas rurales de Chilón y Yajalón, el mal de la desnutrición era similar. Hoy, después de varios problemas y en especial

* Miembro del Programa de investigación disciplinario "Desarrollo humano en Chiapas", Universidad Autónoma Metropolitana y Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada, A.C, Ocosingo, Chiapas.

¹ *Para entender Chiapas*, publicado por la Coordinación de Organismos No Gubernamentales por la Paz de Chiapas (Conapaz), San Cristóbal las Casas, 1997, p. 31.

luego de la caída internacional de los precios del café, la situación parece haber empeorado.

La red bancaria del estado de Chiapas ocupa el lugar número 19 del país, con 1.18% del total de ahorro interno de los mexicanos. Pero la asimetría de la distribución de esos recursos al interior del estado es tan grande que, de sus 118 municipios, hasta mediados del año 2002, 88 de ellos no tenían bancos, es decir, las operaciones bancarias sólo se realizaban en 25% de los municipios; 60% de las sucursales bancarias estaban ese año en las ciudades de Tuxtla, San Cristóbal, Tapachula y Comitán.²

Las cifras son frías y tras ellas existe una historia de explotación y abusos múltiples. Sin embargo, existe una fortaleza cultural y valorativa digna de admirarse. Pese a los muchos problemas, es común que los tseltales ríen. “Por esos somos tseltales”, me decía un maestro de escuela primaria del Valle de San Quintín: *tse*l significa risa o contento y *tal* es venir o modo de ser. “Los tseltales somos los que tenemos la felicidad como nuestro modo de ser.”

LA COMUNIDAD

En cada una de las pequeñas comunidades tseltales tradicionales, el caserío sigue patrones dispersos de asentamiento. Las casas normalmente constan de un cuarto y una cocina. En los alrededores de las casas se tienen animales domésticos sueltos: calles, veredas y montes donde andan las gallinas con sus pollitos, los cerdos y sus crías, los caballos, las vacas y también los animales montaraces. Todos ellos son bienes que se mueven por la tierra: perros, gallinas, guajolotes, cerdos, puercoespines, tejones y una inmensa cantidad de animales que enriquecen el *kuxlejal*. Muchas familias suelen cultivar un pequeño huerto alrededor de la casa; de él se encargará la *yajual na* (el ama de la casa).

Cada familia tiene su solar y su parcela. La gran mayoría de las parcelas agrícolas no está perfectamente definida y deslindada; lo que

² Datos tomados del periódico *El cuarto poder*, proporcionados por la Comisión Nacional para la Protección y Defensa de los Usuarios de los Sistemas Financieros (Condusef).

sí se define con toda precisión es dónde tiene cada familia su casa y su solar, dónde su cafetal y su potrero; potrero que con frecuencia comparte con otros miembros de la comunidad. En muchos lugares, cada año se define dónde tiene ese año su milpa cada familia y este mecanismo no deja de causar conflictos en diversas comunidades, por los criterios para precisar el lugar y la extensión.

Podemos ver en la gran mayoría de las comunidades tseltales que todos los vecinos del paraje tienen acceso a los terrenos del monte común para cortar leña, cazar, pescar, recoger verduras silvestres, hierbas medicinales y otros recursos.

Los jefes de familia, apoyados por sus hijos, siembran sus milpas y sus frijolares, a veces también sus hortalizas y con frecuencia algunos árboles frutales. En las tierras bajas cultivan platanares y cafetales relativamente cerca del caserío disperso; algunos establecen potreros. Estas actividades agropecuarias constituyen la base económica de la comunidad. De esta producción saldrán los recursos para la subsistencia familiar, para los servicios a la pequeña comunidad, ya sea para arreglar la iglesia, colaborar en la fiesta, realizar una obra pública, o para alguna otra cuestión que se acuerde colectivamente. Esta colaboración constante en diversos trabajos de la vida comunitaria da a sus participantes un fuerte sentido de pertenencia.

Quien desempeña el cargo, así como quien presta algún servicio, no cobra. Más bien, con frecuencia, tiene que pagar, y a veces grandes cantidades. Personalidades con prestigio suelen ser llamadas a desempeñar cargos en el poblado principal de la comarca, éste es un honor por el que muchas veces el elegido tendrá que pagar caro y trabajar mucho. La tradición en diversas comarcas es que la pequeña comunidad se encarga de mantener las siembras de quien va al pueblo principal para ejercer un cargo importante. Cada uno de los hombres trabajará gratuitamente en la milpa de ese servidor público, a fin de que su familia pueda alimentarse normalmente.

En el seno de la pequeña comunidad, sistemáticamente se intercambian servicios dirigidos por personas con autoridad moral, gente que ha servido y ha pagado por servir. Acerquémonos a este conjunto de familias campesinas hablantes de la lengua tseltal, con una producción que les permite ser relativamente autosuficientes y pobres.

Los niños, después de los tres años de edad, andan y corren por la comunidad como en su casa grande y llegan a su casa normalmente para comer y dormir o cuando les da la gana.

ACUERDO COMUNAL Y AUTONOMÍA

En la pequeña comunidad normalmente se toman acuerdos por consenso. El consenso supone que la palabra dada en asamblea es un compromiso de honor. La asamblea se convoca por alguien que tiene un cargo directamente relacionado con el tema para el que se cita.

En diversas comunidades aún se acostumbra guardar silencio una vez que la asamblea está reunida; al parecer hace varias décadas esta era una práctica regular en todas las comunidades tseltales. El silencio colectivo es como un acto que *ch`ultes testsoblej* (santifica su reunión).

El o los convocantes hacen una propuesta al colectivo. Los representantes de cada una de las familias, normalmente varones casados, discuten la cuestión. Quien está de acuerdo en una propuesta da sus argumentos o, dicho en una traducción más cercana a lo literal, sus direcciones a la palabra (*tij ta k'op*). Varias personas que están de acuerdo pueden hablar simultáneamente. Quienes no están de acuerdo guardan silencio. Nadie los interpela directamente, pero sí de manera indirecta. Cuando se da el caso, normalmente se escucha: *Kopojanik apisilik, ma ja nax che oxeb. Apisilik, ta komon. Komon k'op ya sk'an*. Hablen todos, no solamente dos o tres. Todos, en común. Se necesita de la palabra común.

El consenso se alcanza cuando todos dan su palabra y coinciden en una resolución. Esta palabra de la comunidad normalmente tiene un cierto carácter sagrado. La autoridad de alguien con cargo consiste en su capacidad para convocar a la comunidad en asuntos de su competencia, en su habilidad para lograr acuerdos y para hacer cumplir los acuerdos.³

Estos acuerdos son las claves de la estructuración y la reestructuración de la comunidad. Podríamos decir que las pautas “jurídicas” fundamentales están dadas en los acuerdos y en los procedimientos legítimos para llegar a ellos. Esto es lo que *ay ku`untik* (lo que es

³ Este tema lo trabajé en mi tesis de licenciatura titulada “Dinámicas de comunicación en una discusión de pequeña comunidad tseltal”, Universidad Iberoamericana, México, 1975. Un artículo basado en esta tesis fue publicado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas para la Región Maya, A.C. (Inaremac), con el título “Dinámica de discusión en la comunidad tseltal”, San Cristóbal, 1975. Los mecanismos descritos en estos trabajos los he vuelto a verificar en diversas asambleas de comunidad durante los últimos años y básicamente son los mismos.

nuestro), lo que *kocheltik*, que suele traducirse como derecho y que en realidad corresponde tanto a obligación como a derecho.

Con los acuerdos se definen y redefinen normas locales de cooperación e integración social. Los miembros de la comunidad se necesitan los unos a los otros: reciben y otorgan servicios constantemente, servicios que están orientados por las resoluciones de asamblea.

TÉRMINOS Y CONCEPCIONES DE AUTONOMÍA

La autonomía es fundamental para orientarnos hacia el *lekil kuxlejal* (la vida buena por antonomasia). Sin *kochelin jbabtik* es imposible aproximarse a lo que es la vida verdaderamente buena. Para los tseltales, éste es el derecho fundamental y es también la responsabilidad fundamental; sin *kochelin jbabtik* pierde sentido todo derecho y toda responsabilidad. Veamos algunas expresiones que refieren a la autonomía desde diversas perspectivas. Citemos algunas de ellas, por ejemplo: *jtukel jbabtik*, que subraya el hecho de que lo hacemos por nosotros mismos y nosotros solos; si añadimos los sufijos *o'tantay* y construimos la palabra *jtukel o'tantay jbabtik*, decimos que nosotros solos o por nosotros mismos, de corazón, nos dedicamos intersubjetivamente a algo, nos empeñamos en hacer algo según el acuerdo. Otra forma que podemos usar para decir autonomía, considerada desde el punto de vista de la propia capacidad colectiva o poder colectivo, es *ku'elin jbabtik*, y esta expresión refiere a que, intersubjetivamente, o con la sinergia que aporta el trabajo conjunto, podemos hacerlo, tenemos el poder de hacerlo.⁴

Detengámonos en dos modos importantes de nombrar y pensar la autonomía en el pueblo tseltal: *tukelin jbabtik* y *kochelin jbabtik*. Haremos una descripción morfosintáctica de estos términos para aproximarnos mejor a las relaciones claves que conforman estos modos de pensar la autonomía al interior del pueblo maya-tseltal.

Tukelin jbabtik: esta palabra podría traducirse por autogestión; sin embargo, no corresponde del todo a esta palabra hispana. Contemplemos sus elementos básicos desde un punto de vista morfosintáctico para ir luego a relaciones y prácticas del *tukelin jbabtik*. Vamos a desagregar sus partículas.

⁴ Términos aportados por Avelino Guzmán, de Bachajón.

Tukel solo *in*: es un sufijo que, añadido a sustantivos, verbos y pronombres, adquiere la función “tomar como”. Por ejemplo, la palabra *nabinel* (tomar como casa, habitar) está compuesta por tres partículas: *nab* es casa, el sufijo *in* es “tomar como”, y *el* opera aquí como infinitivo, es decir, la palabra se ha transformado en verbo y este verbo lo traducimos como “habitar”; aunque hay una función lógica en los elementos que componen la palabra que no encontramos en la palabra habitar y ésta es la de “tomar como”. Pongamos otro ejemplo a fin de captar con mayor precisión esta pauta lingüística clave en la lengua y la cultura tseltal. Analicemos la frase *yu'unin*: la palabra *yu'un* quiere decir “suyo de él”, es un pronombre posesivo de tercera persona; *yu'unin* significa que tomó como suyo algo. Veamos la siguiente oración: José *laj yu'unin skawu te jPedro* (José tomó como suyo el caballo de Pedro).⁵ Esto no significa necesariamente que se robó el caballo, pero sí que lo tomó como si fuera suyo.

S es posesivo de tercera persona antes de vocal.

Bab: esta partícula significa sobre algo. Se trata de una forma reflexiva en la que un observador señala que el sujeto se refiere a sí mismo, que toma de sí las capacidades que él mismo, como individuo, tiene. Nos ha interesado señalar con cierto detalle la función del sufijo *in* porque posee una función lógica clave para definir diversos conceptos de autonomía expresados en el idioma de los tseltales.

Aquel que es *p'ijyo'tan* (único en su corazón o inteligente), y por lo mismo tiene su propio proceso de germinación y crecimiento, no puede más que ser *tukelin sbab*. Esto no significa que esté sólo y sea ajeno a la comunidad, sino que tiene que procesar y tomar de sí mismo y por sí mismo. Si pluralizamos la frase anterior, tendríamos: *tukelin sbabik* (tomaron de sí mismos o de ellos solos como colectividad); esta expresión se refiere al sujeto colectivo autónomo, visto por un observador. Un término muy común al interior de una comunidad tseltal es *tukelin jbaktik*, que significa que nosotros actuamos intersubjetivamente, como si estuviéramos nosotros solos.

Cada una de estas expresiones, y otras muchas, plantean escenarios distintos para ver operar la autonomía de diversas maneras, todas ellas referidas al actuar del sujeto individual o colectivo que toma re-

⁵ Ejemplo elaborado a partir de uno similar del libro *Gramática tseltal*, de Eugenio Maurer Ávalos y Avelino Guzmán Jiménez, publicado por la misión de Bachajón, México, 2000, p. 99.

cursos de sí mismo. Insistamos: no es que los recursos sean necesariamente de aquel sujeto solo, sino que con cada frase se configura la escena de tal o cual manera.

En *tseltal* se usa con mucha —a veces muchísima— frecuencia la frase *jich yayel* (así se escucha, o así se siente). Podemos decir que ellos tienen una conciencia profunda de lo que se configura de tal manera con esta expresión, pero que no necesariamente es así.

Para configurar la idea de autonomía pueden usarse otros términos, como *yochelin sbab*; en esta expresión se entiende que el individuo se asume como su interioridad y esta forma de autonomía se asocia con el derecho y la obligación de aquel a quien se refiere la frase. Puede usarse la frase *yuelin sba*, en la que el individuo se toma como capacidad o como poder. Por supuesto, cada uno de estos vocablos supone una inmensa cantidad de conjugaciones y aplicaciones posibles, con las que se matizan diversas maneras de presentar las relaciones de autonomía o de autogestión.

Kochelin jbaptik: *Te sk'op yu'un te comonal ya yabey sna ta lek te ayuk wen chahpajel ta spasel te a'tel, te ja' ya yal te kochelin jbaptik ya x bojotik ta pasel te ka'teltik ta komon*. La palabra de la comunidad da a saber de manera bien orientada que hay un buen arreglo para hacer el trabajo. Nos dice que de manera autónoma vamos a realizar nuestro trabajo comunal.

Detengámonos en la expresión *kochelin jbaptik*. *K* es un pronombre posesivo de primera persona antes de vocal.

Ochel es el verbo intransitivo entrar, al que se le ha antepuesto un posesivo de primera persona mediante el prefijo *k*. Al añadirle este prefijo deja de ser un verbo y se convierte en un sustantivo, porque a los verbos intransitivos no se les puede anteponer el pronombre personal de quien realiza la acción, eso sólo sucede en los verbos transitivos; al anteponer *k* estamos frente a una primera persona que posee algo representado por un sustantivo; en esta frase esa primera persona posee la entrada o el derecho; se entiende que a mí, como esa persona, me concierne (*ay kochel yu'un*), tengo derecho a meterme en la cuestión.

Para decir, por ejemplo, ¿por qué se mete ese individuo si no le concierne?, se puede usar la expresión *¿bin yochel?* Esta pregunta también equivale a ¿qué derecho tiene de meterse? Pero si considero que sí es de su incumbencia, no sólo es porque asumo que tiene un derecho, sino también porque tiene una responsabilidad que cumplir en aquel ámbito de sentido.

In es un sufijo que, añadido a sustantivos, verbos y pronombres, supone “tomar como”. Aquí sería tomar como algo que me incumbe, que es mi derecho y en cuyo ámbito de sentido tengo obligaciones.

Al agregarse a continuación la palabra *jbabtik*, se define a un sujeto colectivo que se interdetermina, un nosotros intersubjetivo e incluyente. Ellos, el colectivo, son los dueños de la acción. De esta manera se asume que le incumbe al colectivo conformado en la interacción al que pertenece quien habla. Pero detengámonos en la palabra *jbabtik*.

Jbabtik supone la acción intersubjetiva de un nosotros en el que cada uno se influye a sí mismo y al grupo en su conjunto, y esto lo hacen todos a la vez. La palabra está formada por tres partículas: *j-bab-tik*

J: es un pronombre personal que indica primera persona y se usa antes de consonante.

Bab: significa lugar sobre del cual se actúa.

Tik: es un nosotros inclusivo, ya que en tselal existe también un nosotros excluyente de alguien.⁶

La expresión *kochelin jbabtik* significa que todos los miembros del grupo al interior de la colectividad tenemos responsabilidad y derecho, que todos otorgamos los recursos y definimos intersubjetivamente los fines, la actividad y los procesos.

Puede decirse también *yochelin sba* (por sí mismo, o desde su interioridad de él). Este concepto normalmente se traduce como autonomía, puede aplicarse a un individuo o a una sociedad.

La palabra comunal ya es palabra de todos, y mientras este consenso no se haya logrado no se puede tomar una resolución. De esta manera se autodefine operativamente un nosotros que será ratificado con el trabajo colectivo. Esta doble condición de acuerdo y realización de lo acordado constituye el eje articulante de la comunidad. Cuando esto se logra plenamente la gente dice *jun nax ko'tantik* (somos un solo corazón).

⁶ La terminación para hacer que el pronombre personal de primera persona del plural sea expresamente excluyente es *otik*, *jo'otik* o *jo'otkotik*; en la variante bachajonteca, *jo'otkotik* subraya aún más la exclusión. En el tselal de Amatenango del Valle no se usa este nosotros excluyente.

Frecuentemente los maestros o cualquier funcionario público que llega a una comunidad trata de presionar a la gente para que vote y se tome una decisión por mayoría, sin buscar el consenso, sin darse cuenta que está violando una regla fundamental que preserva la integración comunitaria.

AUTOSUBSISTENCIA Y COMUNIDAD

El policultivo de la milpa normalmente es la base económica más importante de la familia y de la comunidad, aunque siempre se requieren otras fuentes de ingreso: de otras actividades agrícolas, principalmente el cafetal y el frijolar; con el primero se obtienen ingresos monetarios, el segundo es un complemento alimentario frecuentemente necesario. También se hace importante la recolección de plantas silvestres. Las aves de corral, los cerdos, y eventualmente otros animales, son otra base del sustento, un medio para ahorrar y afrontar emergencias. La caza y la pesca constituyen otro apoyo, que en ocasiones es básico. El trabajo jornalero y las artesanías suelen ser otras alternativas económicas, a veces indispensables para el sustento familiar y el servicio de la comunidad. Estas condiciones les permiten mantener esta conciencia de *kochelin jbaktik*.

Los ingresos en dinero normalmente se usarán para comprar un conjunto de productos como machetes, ropa, zapatos, jabón, sal, azúcar, pastas, aceite, aparatos eléctricos y electrónicos. Estos artículos, y muchos más, ya forman parte del consumo regular y hay pequeñas tiendas privadas —normalmente propiedad de miembros de la misma comunidad— en las que se pueden adquirir. Los ingresos en dinero son necesarios para obtenerlos. Esto supone una entrada cada vez más importante al mercado capitalista. Todos estos bienes les atraen mucho, aunque se saben en grave desventaja para adquirirlos. Su producción de autoconsumo los protege. El acceso a la tierra, paradójicamente, les permite la entrada en este mercado y los protege de él.

Normalmente hay un conjunto de costumbres propias de cada lugar, que autorizan o condicionan los modos de usar los terrenos comunales para la explotación de las parcelas, los bosques, los ríos y otros recursos de propiedad comunal.

LA COMUNIDAD Y LA TIERRA

Uno de los elementos claves de la integración es la relación de la comunidad con la tierra. Esta relación supone normas aceptadas colectivamente para organizar el uso y el usufructo de este bien primordial. Los vínculos con la tierra suponen normalmente una profundidad histórica en la que se enraizan tradiciones y experiencias sociales que son base de sus lenguajes y referencia obligada para dialogar y llegar a acuerdos, para celebrar, para definir reglas de comportamiento.

La mayoría de las comunidades tseltales tiene terrenos ejidales o comunales, normalmente más de 85%. La comarca de Tenejapa es una excepción, ya que cerca de 40% de sus predios son propiedad privada.⁷

Muchas comunidades tienen gente vecindada sin derecho formal a la propiedad y al uso agrícola del suelo. Ellos también están referidos de una u otra manera a estas relaciones con la tierra a través del uso de la propiedad comunal para obtener leña, recolectar plantas, cazar, pescar, alquilarse en el trabajo jornalero, apacentar al ganado y ofrecer u obtener otros servicios.

Es frecuente que la unidad de la comunidad se defina a partir del enfrentamiento actual o histórico con otras comunidades o modelos de explotación de la tierra, como pueden ser las haciendas y ranchos privados. La identidad comunitaria también se define por contraste. Las demandas y los posibles enfrentamientos contra diversas entidades ajenas a la comunidad tienen que afrontarse colectivamente, tanto en caso de choques directos como en las querellas jurídico-políticas ante las burocracias correspondientes.

Para el campesino en general, y para el indígena en particular, es imposible afrontar estos problemas de manera aislada. Con mucha frecuencia apelará a la pequeña comunidad y también a la comunidad de comunidades que conforma la comarca india. Esta instancia organizativa le da al indígena una nueva dimensión, un respaldo, una protección y una fuerza mayor para plantear reclamos colectivos. Las expresiones políticas de las familias necesariamente requieren estas instancias sociales para hacerse oír.

La tierra es el principal medio de trabajo y la energía humana es la potencia que hace posible la producción mediante herramientas

⁷ Héctor Tejera Gaona, *Identidad, formación regional y conflicto político en Chiapas*, México, INAH-UNAM, 1997, p. 42.

simples, que fundamentalmente son machete y macana sembradora.⁸ En el ámbito de la milpa, el padre de familia dirige la cooperación familiar y eventualmente de otras personas, por lo usual miembros de la pequeña comunidad.

Los conocimientos agrícolas son complejos, fruto de una larga tradición que ha catalogado suelos y semillas, ha domesticado diversas especies y variedades, aprovecha verduras silvestres y ha definido combinatorias útiles, estrategias productivas, formas de protección y control de plagas. Sin embargo, los agroquímicos están modificando sustancialmente las prácticas tradicionales.

Casi siempre la tierra es ejidal o comunal, aunque el usufructo de la parcela trabajada es privado. Por lo general, la gente se interesa en señalar sus parcelas según los acuerdos comunitarios. Con mucha frecuencia prefieren no hacer deslindes oficiales de cada parcela. La gran mayoría de los ejidos no están oficialmente parcelados, ya que esto puede significar un gasto fuerte, y también porque así nadie puede vender a extraños su tierra. Esto en la práctica es un fuerte sistema de oposición a la privatización de la tierra y, con frecuencia, también a los sistemas de renta de la tierra al capital privado.

El acceso a la tierra supone fuertes relaciones de filiación, acceso a la semilla donada generosamente por los antepasados, apoyo familiar y comunal y un conocimiento de las condiciones de la producción y de la sociedad.

MODERNIZACIÓN DE LA AGRICULTURA Y RUPTURA DE DIVERSOS SISTEMAS DE SOCIALIZACIÓN

Las semillas híbridas que se han promovido en diversas comunidades han fracasado en su mayoría. La simiente de los antepasados, de los *jMe'jTati* se prefiere casi siempre y se considera superior. Sin embargo, en diversas comunidades ya se siembran maíces híbridos, que tienden a cambiar mediante la polinización al maíz de los ancestros, con la consiguiente pérdida de autonomía productiva, ya que con es-

⁸ La macana sembradora es un palo puntiagudo de aproximadamente metro y medio de alto, con el que se van haciendo pequeños agujeros donde se coloca la semilla.

tas variedades se hace necesaria la ayuda técnica, la compra anual de la semilla y de otros insumos.

Por otra parte, el uso de agroquímicos, y especialmente de herbicidas, ha modificado diversos patrones de integración y procesos de socialización importantes, ya que tradicionalmente un mecanismo fundamental de socialización era llevar a los niños varones a la milpa. Hoy esa práctica tiende a desaparecer con la tendencia a generalizar los herbicidas y el Gramoxone en particular, el cual que se considera muy dañino para la salud y prefieren no exponer a los niños. Además, estas prácticas tienden a eliminar las principales fuentes de hierro de las familias tseltales, que provenía del policultivo de la milpa que ahora tiende a convertirse en monocultivo. Con esto, la integración familiar también se ve afectada, ya que una función importante del trabajo de la milpa era que el padre traía todas las tardes del trabajo algo para comer: *ch`um* (calabaza), *axinté* (mostacilla), o diversas variedades de *itajetik* (verduras), camotes, hongos o frutas.

La comunidad opera como un conjunto de células familiares con diversos sistemas de cooperación entre sí. No obstante, cada unidad productiva doméstica es independiente, *yochelin sba* (tiene su propia incumbencia). En principio, y en muchos aspectos, podemos decir que es soberana. De tal manera que una innovación tecnológica no necesariamente cunde en todas ellas. En principio, nadie puede decidir por los otros. Esta condición hace que las novedades sean miradas por un conjunto de ojos críticos, de unidades domésticas que pueden resistir o bien adoptar las nuevas tecnologías. El discernimiento, entonces, no es cuestión de un líder, sino de un conjunto de cabezas de familia y de la aceptación y acomodo al interior de las rutinas familiares. La comunidad requiere un razonamiento colectivo, una intersubjetividad.

La unidad comunitaria supone, en principio, el discernimiento (*tsabtayel*) de cada unidad doméstica por separado. La representación en el seno de la asamblea no está basada solamente en la designación, sino en la estructura de las entidades familiares que conforman y hacen posible la comunidad. Cada uno de los hombres casados es un representante y no puede renunciar a esta representación vitalicia.

Normalmente, todas las actividades económicas, sociales y políticas están supeditadas a la realización de estos trabajos productivos, y a la realización de la milpa especialmente. Debemos aclarar que los recursos de la milpa y de otras actividades productivas, así como la capacidad y destreza de sus miembros, sólo sirven a la comunidad

a través del donativo de sus respectivos dueños. Este donativo o cooperación se entrega en forma de fuerza de trabajo o en especie.

Los procesos productivos marcan ritmos sociales que hacen posible prever los tiempos y los movimientos de los miembros de la comunidad. Se hacen comprensibles las actividades de los otros por experiencia propia. A partir de esta relativa transparencia de la vida social es posible pensar la actividad comunitaria, aunque siempre en referencia al ordenamiento social interno de las unidades domésticas, a su producción, a sus sistemas de socialización, a sus redes de relaciones que permean la pequeña comunidad y se vinculan con muchas otras pequeñas comunidades y muchas otras instancias sociales.

El respeto al patrimonio de cada familia es uno de los cimientos más importantes de la comunidad, y aunque hay tendencias caciquiles y fuertes abusos, las autoridades comunales tienden a preservar estos derechos.

Incluso en condiciones dramáticas, en las cañadas, nos ha tocado ver en una comunidad que no se toque a los espías, es decir a tres o cuatro familias de la misma comunidad que pasaban información al ejército. Y aunque las otras familias de la comunidad no les dirigían la palabra, no se les tocaron ni a sus casas, ni a sus terrenos, ni a sus familias.⁹

Ante la pregunta de por qué les siguen permitiendo vivir allí. La respuesta ha sido clara: *Meobol ayik, ay slerecho ta sna sok sk'inál* (Son campesinos pobres y tienen derecho a su casa y a su tierra).

El valor del *tsikel* (tolerancia), es un elemento clave para preservar a la comunidad y con ella al *kuxlejál*. Esto nos habla fuertemente de una ética tradicional de las costumbres, o “una ética de las actitudes”.¹⁰

⁹ No he pedido autorización para hablar de estos casos, por lo cual no cuento con detalle las anécdotas que muestran esta elevada condición ética. Sin embargo, la experiencia y el conocimiento de esta realidad me autoriza a señalar estos valores y virtudes admirables. Tampoco quiero decir que sean valores que se apliquen de manera generalizada, pero sí puedo afirmar, a modo de hipótesis, que la mayoría de los tseltales los consideran legítimos y deseables.

¹⁰ Aquí hacemos referencia a “una ética de las actitudes”, entendida como conjunto de valores a los que da preferencia una cultura, tal como propone Luis Villoro en su libro *Estado plural, pluralidad de culturas*.

COMUNIDAD DE COMUNIDADES COMO NECESIDAD CULTURAL

Cada comarca india en Chiapas, y en muchos lugares de Mesoamérica, normalmente tiene un centro político, ceremonial y comercial. Los tseltales le llaman *jlumaltik* (nuestro pueblo) a esta unidad territorial. Con frecuencia también se le llama así al poblado central donde se asientan los mercados y las fiestas más grandes, donde se orienta la justicia y el gobierno de las comunidades que participan de la integración comarcana. Aquí nos referimos fundamentalmente a los pueblos tseltales y tsotsiles anteriores a la gran migración hacia la selva.

Tradicionalmente, la función más importante de estos gobiernos es ritual, es lograr la pacificación mediante diversos rituales, rezos y ayunos que podemos llamar *ch'abajel* de manera genérica. La organización de las obras públicas y la impartición de la justicia suele centrarse en cada pequeña comunidad y sólo llegará a las autoridades centrales de la comarca indígena cuando el caso sea muy grave o la comunidad en cuestión lo solicite.

El poblado central, que muchas veces también es la cabecera municipal, es una referencia constante para muchas pequeñas comunidades, relativamente autónomas, que están en interacción constante con su *jlumaltik*. Este conjunto es una comarca integrada. En ella se habla con modismos similares, se viste de manera muy similar y se asume la pertenencia al mismo pueblo. Pero, sobre todo, se define un modo propio de gobernarse donde la protección del *kuxlejal* es lo realmente importante, y por tanto lo religioso no puede separarse de lo político. Este gobierno, protector del *kuxlejal*, tiene que ser autónomo, *kochelinjbabtik*. Las diversas comarcas indias se han concebido de esta manera desde hace siglos.

Esta configuración peculiar de la comarca indígena se genera a partir de un proceso histórico en el cual la Colonia le exige a los indígenas, desde el siglo XVI, que se agrupen en pueblos indios, en "repúblicas de indios". Los indígenas fundan asentamientos con un centro en el que se construye una iglesia de tipo español y otros edificios, con sus calles casi siempre reticulares. Por ley, sólo los indígenas debían vivir allí.

Pronto los indígenas vuelven a generar sus comunidades dispersas buscando vivir cerca de sus sembrados. Esto permite que, al mismo tiempo, cumplan con disposiciones de España y continúen las propias formas de poblamiento. Esta modalidad da origen a lo que hoy constituye la comarca indígena.

Las comarcas tseltales tradicionales más conocidas son Oxchuc, Chanal, Tenango, Tenejapa, Cancuc, Sibacá, Guaquitepec, Bachajón, Petalcingo, San Jerónimo T'uulilja, Amatenango del Valle, Aguacate-nango, Socoltenango. Cada una de ellas constituye una comarca con sus fiestas, sus trajes, sus variaciones dialectales y sus formas de go-bierno particulares.

Poblados importantes como Chilón, Yajalón, Altamirano y Ocosin-go, son asentamientos ladinos, tradicionalmente rodeados de hacien-das ganaderas, fincas cafetaleras, ranchos de mestizos y también de comunidades tseltales que viajan para comerciar en esas cabeceras municipales.

Los gobiernos municipales, tradicionalmente dependientes del aparato del estado de Chiapas, constituyeron polos de inversión y desarrollo de la modernidad. Hacia mediados del siglo xx se im-ponen cada vez con más fuerza gobiernos ladinos en los pueblos indígenas que conservaban sus “gobiernos regionales”.

La imposición del mando ladino en todos los municipios constitu-cionales supuso expandir diversas formas de control del Estado y de las clases económicamente más poderosas de la región: cobro de im-puestos, censos, manejo de la fuerza pública, manejo de los votos y de las votaciones en favor del entonces “partido de Estado”.

En la administración ladina de los municipios indígenas, con fre-cuencia se daban apoyos importantes a las haciendas, los ranchos ga-naderos y las fincas cafetaleras, ya que podían encarcelar a quienes solicitaran tierras de una hacienda, o disponer de la policía municipal para localizar y aprehender a los trabajadores “enganchados” que se escaparan de la explotación agrícola o ganadera que los había “con-tratado” o con la cual se habían endeudado.

Los ladinos empiezan a poblar los pueblos centrales de las co-marcas indias después de la Independencia, pero sobre todo hacia la primera mitad del siglo xx. De esta forma, su mando se deja sentir más fuertemente en la mayoría de los *jlumaltik*. En aquellas comar-cas que son oficialmente municipios se entronizan los ladinos como la autoridad constitucional, que se sobrepone al gobierno de los prin-cipales y al de los *ja'teletik*, aquellos que tienen cargo anual.

En 1953, Gonzalo Aguirre Beltrán escribía que en un municipio indígena tseltal, como Oxchuc, había que entender tres sistemas de gobierno: el gobierno “constitucional”, el “regional” y el de “los prin-cipales” que poseían y aún hoy poseen un cargo vitalicio.

Los principales, según este autor, actuaban entonces como un

Concejo; la autoridad ejecutiva se hallaba en manos de un organismo político-religioso al que se llamaba “Ayuntamiento Regional”, y, contrapuesto a éste, estaba el “Ayuntamiento Constitucional” que había sido recientemente impuesto.¹¹

La superposición de los tres gobiernos tiene como residencia la cabecera municipal que constituye un centro ceremonial; el lugar donde se encuentran las construcciones que materializan el poder: la Iglesia, la casa comunal y los jacales donde vivían quienes tenían cargo. En este centro ceremonial sólo permanecían mientras cumplían un cargo; las chozas eran de propiedad comunal, y también eran de propiedad comunal los solares que las circundaban.¹²

Este modelo estudiado por Aguirre Beltrán y ejemplificado con el caso de Oxchuc, parece haber sido muy extendido, y hasta hoy podemos encontrar pautas similares de gobierno en diversas comarcas indias.

Las funciones religiosas no pueden desligarse de las civiles cuando pensamos en los gobiernos de las comarcas indias. En su libro *Bajo la mirada de los antepasados*, June Nash nos explica cómo el gobierno y la jerarquía de *Tso'ontabal*, centro del municipio de Amatenango del Valle, al sur de la región tseltal, funcionaba en los años sesenta sin separar lo “civil” de lo “religioso”. Explica, por ejemplo, cómo “los alféreces, o capitanes de las fiestas, constituyen un lazo ceremonial entre las autoridades civiles y religiosas”. Muestra cómo se integran las rezanderas, los fiscales o ayudantes del sacerdote católico; cómo es electo el presidente municipal según la Constitución mexicana. Sin embargo, los miembros del cabildo son nombrados por los salientes que consultan a las autoridades vitalicias llamadas “los principales”. Se anotan los nombres de los nuevos funcionarios y el juez primero habla con los principales y los “firmadores”. Habla con ellos a través de un tipo de oración llamada el saludo del corazón (*pat o'tan*) y pide permiso para servir el trago ritual.¹³

Bachajón es una comarca tseltal de la zona norte, que nunca ha sido municipio constitucional. Constituye, sin embargo, uno de los

¹¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991 (véase tercera parte: “Tzotziles y tzeltales”).

¹² *Ibid.*, pp. 100-101.

¹³ June Nash, *Bajo la mirada de los antepasados*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1993, pp. 213-215 (publicado en inglés originalmente en 1970).

más poderosos “municipios regionales” que hoy, en el año 2003, cuenta con alrededor de 800 localidades entre pueblos y rancherías. Hasta hoy, la articulación de sus funciones religiosas las liga de diversas maneras a las funciones del gobierno de la comarca india.

Tradicionalmente, los principales de Bachajón nombraban los cargos del cabildo. Los elegidos no podían negarse, si lo hacían podían ser encarcelados. En los años ochenta, el cabildo estaba formado por 44 cargos, 22 de cada uno de los dos barrios-*ejido*. Cada uno de los barrios contaba con un presidente, un gobernador, dos síndicos, dos alcaldes, dos regidores, dos jefes de cuartel, dos cabos. El presidente y el gobernador se consideraban consejeros del agente y del juez, los alcaldes barrían las oficinas y sus alrededores, se encargaban de diversos aspectos rituales, como ir en busca del musgo y del ocote que visten a los actores que representarán a los lacandones en la celebración del carnaval. Los jefes del cuartel eran los que dirigían a la policía y protegían al agente y al juez.¹⁴

El agente municipal es quien lleva los registros civiles, controla los impuestos percibidos de los comercios provisorios y los almacenes del pueblo, convoca y dirige las reuniones especiales dedicadas al mejoramiento del pueblo y mantiene relaciones con el presidente municipal de Chilón, municipio constitucional al cual pertenece Bachajón. También el agente es quien oficialmente entra en contacto con los representantes de las instituciones estatales y nacionales. El juez se encarga de delitos menores que no han alcanzado a solucionarse mediante arreglo entre las partes.¹⁵

El agente municipal y el juez son figuras que hacen puente entre las estructuras tradicionales y las instancias políticas oficiales. De tal manera que un pueblo tan complejo y reacio al mundo ladino, como es Bachajón, puede definir sus propias formas de contacto con el gobierno estatal y federal, mientras protege su propia organización endógena. Este fenómeno preserva el mundo del *kochelin jbaptik*, del *jtukelin jbaptik*, del *kuelin jbaptik*.

Al interior se definen sistemas de autoridad totalmente ajenas al mundo *k'axlan*. Por ejemplo, los *k'atinabetik*, que son las autoridades protectoras de cada *kalpul*—cuatro del barrio de San Sebastián

¹⁴ Alain Breton, *Bachajón: organización socioterritorial de una comunidad tzeltal*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1984 (véanse capítulos IV y V).

¹⁵ *Ibid.*, p. 104.

y dos del barrio de San Jerónimo—, son elegidos entre aquellos que ha ejercido los cargos religiosos más altos y que a su vez son *pox-taywanej* (curanderos). Pero en el momento de convertirse en *k'atinab* su función deja de estar al servicio de los individuos, para convertirse en protector de su *kalpul*. Él es como un antepasado viviente. Conoce los movimientos de todos los miembros de su *kalpul* y será el personaje central para resolver los conflictos entre ellos.

En diversas comarcas indígenas la pugna entre los gobiernos *k'axlanes* y las autoridades indias creció cada vez más en los años cincuenta y sesenta. Algunos municipios regionales habían logrado mantenerse al margen de los gobiernos impuestos desde afuera. Sobre todo Bachajón y Cancuc, el primero perteneciente a la municipalidad de Chilón y el segundo a la de Ocosingo. Cancuc se convirtió en municipio constitucional en 1992, pero desde muchos años atrás se consideraba “municipio regional” y su deslinde del mundo ladino ha sido tan fuerte que una de sus disposiciones ha sido que, en principio, está prohibido que los ladinos pernocten en su territorio. Los bachajontecos no permitían que ningún *k'axlan* tuviera tierras; les permitieron poner sus tiendas a orillas de la carretera, pero hoy en día ni siquiera eso. Pocos son los ladinos que aún viven en el pueblo principal de esta inmensa comarca india y no se les permite vivir tierra adentro.

A partir del 1° de enero de 1994, los miles de bachajontecos, especialmente del barrio de San Sebastián, invaden grandes extensiones de tierra, terrenos de los ranchos ladinos: desde Bachajón hasta las goteras de Chilón, que son trece kilómetros, y hasta los límites del municipio de Salto de Agua y más allá, que son aproximadamente cien kilómetros. Esta nueva conformación del territorio se mantiene hasta hoy como “tierra recuperada”.

Gente de Oxchuc me ha comentado que muchos oxchuqueros manifestaban constantemente en asambleas y juntas privadas la necesidad de echar fuera a los ladinos. Se hicieron muchos planes, unos pacíficos y otros violentos. Finalmente su opción fue muy civilizada. Les compraron sus terrenos, tanto urbanos como rurales, muchas veces a buenos precios, y no permitieron la venta de tierras a ningún *k'axlan*. Desde luego que también hubieron presiones. Hoy viven pocos ladinos en tierras de Oxchuc, pero no los comerciantes de trago ni los grandes explotadores.

En la comarca de Guaquitepec, desde los años setenta algunos rancheros ladinos empezaron a vender tierras, porque ya no les eran

suficientemente redituables. Diversos grupos indígenas de esta comarca y también de la comarca de Bachajón han solicitado créditos al gobierno para comprar estos ranchos. La tendencia se ha acentuado desde mediados de la última década del siglo xx, ya que a la ineficiencia productiva se le suma el temor a las eventuales movilizaciones indígenas.

Una de las medidas que se consideraron más violentas fueron las que tomó la comarca tsotsil de San Andrés Larráinzar; hoy conocido como San Andrés *Sakamch'en* de los Pobres, lugar de las negociaciones y de la firma de los acuerdos entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno federal en 1996.

En la primavera de 1974 se juntaron la mayoría de los andreseros en la cabecera. Marcharon por las calles de ese su pueblo rector y centro ceremonial de la comarca india que entonces era habitado en su mayoría por *k'axlanes*. Gritaron amenazas contra ellos, destruyeron los cercos de sus viviendas. Ya desde antes les habían avisado que tenían que irse. Llegó la fecha límite. Por la noche se quedaban en las colinas de alrededor de la cabecera los tsotsiles de San Andrés. Espantaban a los *k'axlanes* con disparos de sus escopetas, gritos y ruidos. Muchos ladinos salieron esa misma noche. Posteriormente sacaron a los que se habían hecho de ranchos. Hubieron algunos enfrentamientos y pronto se fueron de allí los ladinos. Toda la comarca india se quedó sólo para los andreseros.¹⁶

Posteriormente se les permitió volver a los que “no eran mandones”, los ladinos que no eran explotadores y podían convivir con la comunidad indígena.

El desplazamiento de los ladinos puede verse también en otras comarcas indias como Huistán y Ch'enalo. En la comarca de Ch'enalo, desde los años treinta del pasado siglo xx, se inicia un largo proceso de organización social para defenderse de los ladinos.¹⁷ Un caso ilustrativo de conflictos y procesos de litigio agrarios en Huistán sucedió en lo que hoy se llama el ejido Adolfo López Mateos. Después de 25

¹⁶ Norbert Ross, *Nutz lok'el li k'axlane: una versión indígena de las expulsiones de los ladinos de San Andrés Larráinzar*, San Cristóbal las Casas, Chiapas, México, Anuario del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, volumen VI, 1996.

¹⁷ Calixta Guiteras, *Los peligros del alma*, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1982 (véase especialmente el capítulo sobre la historia de Manuel).

años “recuperaron”, en los años setenta, tierras de ranchos ladinos en terrenos que antes pertenecieron a los habitantes de esta comarca india.¹⁸

En las cañadas de Ocosingo, Altamirano, Palenque y Margaritas, la declaración formal de guerra contra el gobierno de México el 1º de enero de 1994, hizo que casi todos los ranchos y haciendas se terminaran. Los *k'axlanes* huyeron, el gobierno federal primero les pagó una renta por sus tierras y luego se las compró o les dotó tierras en territorios lejanos. Muchas de las casas de las haciendas de las cañadas fueron destruidas para que no quedara ni rastro de los antiguos patrones.

En diversos territorios indios se empieza a ver la retirada de los *k'axlanes* dueños de ranchos; en territorios que aparentemente no son zona de conflicto, como Chilón y Yajalón, van saliendo. Buscan tierras en Tabasco, Campeche, Quintana Roo y tienden a vender a precios bajos sus propiedades.

De diversas maneras se ha iniciado una nueva configuración del *k'in*al y de las formas de autoridad basadas en la conciencia indígena del *kochelin jbahtik*.

Paralelamente, en este periodo de mayor control indígena de la tierra de sus comarcas, se da una fuerte agresión contra la cultura indígena. Algunos de los procesos más influyentes que interfieren en las dinámicas de la organización comunitaria son: la penetración del mercado capitalista, la escuela oficial, los medios masivos de comunicación, los partidos políticos, la presencia militar, las nuevas organizaciones campesinas, las diversas Iglesias cristianas y la entronización de los agroquímicos en la agricultura.

EPÍLOGO

Hoy el mundo tseltal vive grandes transformaciones, pero mantiene su lengua, su cultura y su territorio de manera poderosa, a pesar de las divisiones internas y de las agresiones externas. 80% de sus mujeres y 40% de sus hombres es monolingüe. Los que hablan castellano,

¹⁸ Waldo Martín Pérez Bautista, *Vida religiosa y cultural del ejido Adolfo López Mateos*, trabajo presentado para acreditar la materia “Etnohistoria y comunidades indígenas”, en la maestría en educación indígena, San Cristóbal las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, junio 2000.

en gran medida no lo dominan. Por lo mismo, la lengua fundamental para ellos es el tseltal.

Sus tradiciones de autonomía debieran leerse en cinco niveles: personal, familiar, de pequeña comunidad, de comarca y de pueblo tseltal. Cualquiera de estas dimensiones que se omita, desequilibraría el sentido y la estructura de su autonomía.

Es importante notar que sus concepciones de autonomía son consistentes y variadas, basadas en un lenguaje mediante el cual se matizan múltiples aspectos del ser autónomo, en los cinco niveles antes señalados, que no se conocen en el mundo hispano. Cuando se pretende traducir al español esta riqueza conceptual, normalmente se mutila, se parcializa, se presenta mediante otras categorías y otros sentidos, mediante otras relaciones distintas a las concebidas por ellos y a partir de las cuales piensan la educación, la justicia, la economía y sus procesos políticos y sociales.

La integración de su *k'in*,¹⁹ de su medio ambiente de pueblo, se piensa principalmente desde estas categorías de autonomía que el mudo hispano ignora. La notable eficiencia en la recuperación de sus tierras en las últimas décadas, pero sobre todo a partir de la rebelión del 1° de enero de 1994, constituye un factor importante de la ética de las intenciones del pueblo tseltal.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Formas de gobierno indígena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Breton, Alain, *Bachajón: organización socio territorial de una comunidad tzeltal*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1984.
- Coordinación de Organismos No Gubernamentales por la Paz de Chiapas (CONPAZ), *Para entender Chiapas*, San Cristóbal las Casas, 1997.
- Guiteras, Calixta, *Los peligros del alma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

¹⁹ La palabra *k'in* es un concepto complejo, que incluye el territorio, el medio ambiente y la mentalidad con la que se le concibe. Véase Antonio Paoli, *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, que aparecerá próximamente publicado por la UAM y el Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada A.C., de Ocosingo, Chis.

- Maurer Ávalos, Eugenio y Avelino Guzmán Jiménez, *Gramática tsel-tal*, San Cristóbal las Casas, Misión de Bachajón, 2000.
- Nash, June, *Bajo la mirada de los antepasados*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1993.
- Norbert Ross, *Nutz lok'el li k'axlane: una versión indígena de las expulsiones de los ladinos de San Andrés Larráinzar*, vol. VI, San Cristóbal las Casas, Anuario del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, 1996.
- Pérez Bautista, Waldo Martín, *Vida religiosa y cultural del ejido Adolfo López Mateos*, trabajo presentado para acreditar la materia "Etnohistoria y Comunidades Indígenas", en la maestría en Educación Indígena, San Cristóbal las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, junio de 2000.
- Paoli, Antonio, *Dinámicas de comunicación en una discusión de pequeña comunidad tsel-tal*, tesis de licenciatura en Antropología, México, Universidad Iberoamericana, 1975.
- , *Dinámica de discusión en la comunidad tsel-tal*, San Cristóbal las Casas, Instituto de Investigaciones Antropológicas para la Región Maya, A.C., 1975.
- , *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*, México, UAM y el Comité de Derechos Humanos Fray Pedro Lorenzo de la Nada A.C. de Ocosingo, Chis., 2004.
- Tejera Gaona, Héctor, *Identidad, formación regional y conflicto político en Chiapas*, México, INAH-UNAM, 1997.
- Villoro, Luis, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1998.

**RAZONES DEL MOVIMIENTO MAYENSE-ZAPATISTA...
NI SON TODAS LAS QUE ESTÁN
NI ESTÁN TODAS LAS QUE SON**

*Jorge Fuentes Morúa**

INTRODUCCIÓN

Este texto pretende explicar el contenido esencial de la Reforma Constitucional en Materia de Derechos y Cultura Indígena del 14 de agosto de 2001. Para poder calcular, así sea de modo inicial, las consecuencias de tal acontecimiento político y jurídico, es conveniente comparar aspectos de dicha reforma con las propuestas de los Acuerdos de San Andrés y la versión jurídica que a partir de éstos se elaboró: Iniciativa de Reforma Constitucional en Materia de Derechos y Cultura Indígena, presentada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), formada por integrantes del Congreso de la Unión pertenecientes a todos los partidos y cuyo fundamento se encuentra en la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas, del 11 de marzo de 1995. La Reforma Constitucional en Materia de Derechos y Cultura Indígena del 14 de agosto de 2001 eliminó la conceptualización que sobre la comunidad indígena presentó la Iniciativa Cocopa. Para esta última, la comunidad indígena es una entidad de derecho público, en cambio, en dicha reforma aparece como una entidad de interés público. Tan sutil diferencia tiene profundas consecuencias en la vida práctica y en la lucha que cotidianamente libran los pueblos indios para defender sus recursos naturales y para gobernar el escabroso escenario conformado por la conservación, distribución y gestión de la posesión y propiedad agraria. También el cambio en la conceptualización de la comunidad indígena repercute negativamente para los pueblos indios, pues limita su capacidad activa para intervenir en la planeación y gestión de sus recursos naturales, misma que se efectúa mediante la intervención de instituciones gubernamentales o empresas privadas. Para disminuir la per-

* Profesor-investigador. Departamento de Sociología, UAM-Iztapalapa.

sonalidad jurídica de la comunidad indígena, la reforma del 14 de agosto de 2001 dejó de lado las propuestas de modificación a los artículos constitucionales 4º, 26 y 115, formuladas por la Cocopa. Por eso es conveniente documentar tanto aspectos de la Iniciativa Cocopa, como los contenidos de la reforma del 14 de agosto de 2001, pues mediante este análisis, propio del derecho comparado, se advierte claramente la superioridad estratégica de la Iniciativa Cocopa.

La principal fuente histórica de la Iniciativa Cocopa son los Acuerdos de San Andrés; este texto es el resultado de un larga elaboración surgida de la lucha de los pueblos indios y de ordenamientos internacionales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989).¹ Sobre esta normatividad conviene anotar que es resultado de los desarrollos de conocedores de las luchas y problemas que enfrentan los pueblos originarios en distintas partes del mundo y especialmente en América. Por eso, los Acuerdos de San Andrés expresan notables avances en el proceso de elaboración —actualmente en curso— del derecho indígena, tanto en sus aspectos jurídicos y políticos, como en aquéllos concernientes al gobierno y a la autogestión de las tierras, territorios y, en general, los bienes comunes necesarios para la reproducción física y cultural de los pueblos originarios. Presentamos fragmentos de dichos acuerdos relacionados con la función de la comunidad indígena en la tarea de preservar y aprovechar de modo sustentable los recursos de uso común, pues de este modo el lector podrá apreciar desde las fuentes directas el modo cómo han sido depauperadas la personalidad, las facultades y capacidades jurídicas y políticas de los pueblos indios a raíz de la reforma del 14 de agosto de 2001.

La historia del movimiento indígena muestra claramente cómo ha logrado sobrevivir y reorganizarse a pesar de las medidas gubernamentales destinadas a impedirlo. La política colonial hizo su tarea, luego vendrían los gobiernos liberales implacables destructores del mundo indígena, actualmente el neoliberalismo afina su artillería para sofocar las expresiones autogestionarias del movimiento indígena, tal es el significado de la reforma del 14 de agosto de 2001. A pesar de esta medida legislativa, la auto-organización indígena no

¹ Sobre Acuerdos de San Andrés y sobre Iniciativa Cocopa véase Francisco López Bárcenas, 2002. Para la dimensión internacional del Convenio 169, véase Rodolfo Stavenhagen, 1997.

ha fallecido; lejos de ello, de nueva cuenta repunta con el movimiento mayense-zapatista proponiendo la profundización de las autonomías municipales, dotándolas de formas organizativas, como los Consejos Autónomos y las Juntas de Buen Gobierno, todas estas prácticas destinadas a constituir el autogobierno indígena a partir de los cauces establecidos en los Acuerdos de San Andrés y luego en la Iniciativa Cocopa. Con la finalidad de ilustrar de modo directo estas cuestiones, han sido incluidos ciertos pasajes sustanciales de los comunicados zapatistas, donde se explican algunas características de este proceso autogestionario cuyo impulso se encuentra en el corazón del movimiento indígena: la comunidad indígena; esa que fue negada en la reforma del 14 de agosto de 2001, aunque permanece en lucha y resistencia. Así lo demostraron en su momento las controversias constitucionales impulsadas por los pueblos y comunidades indígenas representadas por sus autoridades municipales; así lo manifiestan ahora los sucesos —recientemente ocurridos en los Municipios Autónomos en Rebeldía (agosto 2003)— orientados a la reorganización de la extensa superficie donde de modo directo se experimenta la renovada influencia del movimiento mayense-zapatista.

1. Transcurridos dos años de la realización de “La Marcha del Color de la Tierra”,² es posible afirmar que la impresionante movilización política y social motivada por el llamamiento de los pueblos mayenses-zapatistas y en general por la convocatoria del movimiento indígena nacional, pueda comprenderse como el más importante movimiento político y social ocurrido a finales del siglo xx, así como el primer gran movimiento político y social desencadenado a inicios del siglo xxi. Por eso, vale anotar que aun después de finalizada la marcha, que culminó con la presencia de indígenas provenientes de distintos lugares del país en el recinto legislativo de San Lázaro (28 de marzo, 2001) (Comandanta Esther, 2001: 3-7), la actividad del movimiento indígena y sus aliados persistió, debido a que el proyecto de Reforma Constitucional en Materia de Derechos y Cultura Indígena, derivado tanto de los Acuerdos de San Andrés (16 de febrero de 1996) como de la Iniciativa Cocopa (29 de noviembre de 1996) y finalmente de

² Cfr. *La Marcha del Color de la Tierra*, 2001. Este volumen reúne los discursos zapatistas pronunciados durante su largo recorrido.

la iniciativa presidencial, desembocó en los hechos que la misma versión oficial sintetiza del modo siguiente:

El 5 de diciembre de 2000 el presidente de la República, Vicente Fox Quesada, turnó a la Cámara de Senadores la Iniciativa de Ley elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) por la que se reformaban y adicionaban los artículos 4º, 18, 53, 73, 115 y 116.

En la sesión del 7 de diciembre de 2000, la presidencia de la Cámara de Senadores turnó a las Comisiones de Puntos Constitucionales, Asuntos Indígenas y Estudios Legislativos dicha iniciativa con el fin de elaborar el dictamen correspondiente.

En su sesión del día 25 de abril de 2001, el Pleno de la Cámara de Senadores aprobó por mayoría el dictamen que las comisiones citadas presentaron mediante el cual se reformaron los artículos 1º, 2º, 4º, 18 y 115 constitucionales.

En la sesión del 26 de abril de 2001 la Cámara de Diputados recibió y turnó a las Comisiones Unidas de Puntos Constitucionales y Asuntos Indígenas el expediente que contiene la Minuta Proyecto de Decreto por el que se adiciona un segundo y tercer párrafos al artículo 1º, se reforma el artículo 2º, se deroga el párrafo primero del artículo 4º y se adiciona un sexto párrafo al artículo 18 y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, con el propósito de elaborar el dictamen correspondiente.

El 28 de abril de 2001 fueron aprobadas las reformas a los artículos ya citados en sesión de la H. Cámara de Diputados.³

En consecuencia, la iniciativa original fue desechada y en su lugar se elaboró otra Reforma Constitucional en Materia de Derechos y Cultura Indígena —considerada hasta la fecha por el movimiento indígena y sus aliados como contrarreforma indígena—, misma que fue finalmente aprobada el 14 de agosto de 2001. La reacción del movimiento indígena y sus aliados sorprendió a la máxima autoridad judicial del país, la Suprema Corte de Justicia de la Nación, pues fueron presentadas poco más de 290 controversias constitucionales, además de que en otros lugares el poder Judicial debió resolver sobre juicios de amparo presentados por comunidades indígenas. No corresponde a este texto fatigar al lector exponiendo complejas discu-

³ Cfr. *Gaceta Parlamentaria de la H. Cámara de Diputados*, número 737, México, sábado 28 de abril, 2001. Se mantiene la redacción de este documento.

siones legales sobre el contenido de tantos reclamos judiciales, pues a pesar de que se ha creído que todas las controversias tenían el mismo fondo, no fue así. Contenían matices y variaciones originados por las características de las legislaciones estatales y las legislaciones municipales de las diversas entidades federativas y por el modo cómo fueron desarrolladas sus argumentaciones.

La mayoría aplastante de las controversias constitucionales fueron interpuestas por municipios, aunque también algún gobierno estatal lo hizo; se dio el caso de que hasta algún gobernador se sumara al alud de reclamos constitucionales; tal fue el caso del gobernador del estado de Oaxaca, quien a pesar de sus conocimientos jurídicos y seguramente bien asesorado en esa materia, interpuso la controversia sin cumplir con los requisitos de forma y tiempo; por eso, la Suprema Corte de Justicia de la Nación enjuició dicha controversia, señalando su improcedencia por no haberse interpuesto observando las formalidades correspondientes. El resto de los querellantes argumentaron tanto en su impugnación a la reforma del 14 de agosto de 2001, como en defensa de la Iniciativa Cocopa, lo siguiente:

- a) En cuanto al contenido, el incumplimiento del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo firmado por México, por tanto vigente en todas y cada una de sus cláusulas y contenidos.
- b) En relación con el procedimiento, reclamaron que la reforma constitucional había ocurrido violentando las reglas para la reforma constitucional federal, establecidas tanto por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículo 135, como por las constituciones estatales.
- c) Algunas constituciones de los estados prevén que, para realizar un proceso de reforma a la Constitución federal, una vez que el Congreso estatal haya aprobado el dictamen enviado por el Congreso de la Unión, la Legislatura local deberá consultar a determinado número de municipios, según lo establezca la Constitución estatal respectiva. Algunas de las controversias interpuestas por municipalidades expresaron la queja de que este procedimiento no se había cumplido, al dejar de lado la participación de los ayuntamientos. Este reclamo adverso a la reforma del 14 de agosto de 2001 manifestó la clara decisión municipalista de intervenir en la reforma del orden federal. Por eso, al no cumplir con estos preceptos durante el proceso de reforma constitucional, algunos municipios impulsaron vigorosamente las querellas constitucionales. Además, cabe anotar una característica del movimiento mayense-zapatista es su vocación municipalista expresada de muchos modos, pero de for-

ma práctica, a partir de la constitución de municipios autónomos desde 1994.⁴

No obstante tan significativa intervención de los pueblos y municipios, el 6 de septiembre de 2002 la Suprema Corte de Justicia de la Nación se pronunció adversamente a los intereses defendidos por los querellantes. Por eso sostuvo el criterio de que las controversias eran improcedentes, pues la Suprema Corte de Justicia de la Nación no tenía jurisdicción para pronunciarse en relación con una reforma constitucional.⁵ De este modo terminó esta etapa del movimiento indígena, al ser cancelados sus reclamos, que fueron sintetizados en distintos momentos de esta lucha, pero que en todos los casos manifestaron cierta vocación legalista, constitucionalista, que desde la Primera Declaración de la Selva Lacandona quedó plasmada al invocar el artículo 39 constitucional: “La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno.”⁶

Dicho artículo expresa el interés del Constituyente de 1917 por mantener el pacto constitucional, es decir, el pacto social y político entre gobernantes y gobernados, además de someter esta relación al escrutinio popular permanente. En consecuencia, al realizarse una reforma constitucional se modifica o matiza el texto constitucional,

⁴ Cfr. “Parte de guerra y creación de ocho nuevos municipios”, 11 de diciembre de 1994; “Parte de guerra y creación de cinco municipios”, 19 de diciembre de 1994; “Parte de guerra y creación de nueve municipios”, 19 de diciembre de 1994; “Parte de guerra y creación de diez municipios”, 19 de diciembre de 1994; “Parte de guerra sobre avance de siete municipios”, 19 de diciembre de 1994, en *EZLN 2. Documentos y comunicados*, 1995, pp. 170, 174, 175, 177 y 178, respectivamente.

⁵ Para citar algunos ejemplos, cfr.: Suprema Corte de Justicia de la Nación, Controversia constitucional del municipio de Molcax, estado de Puebla, tomo XVI, México, octubre de 2002, p. 957; Controversia constitucional 334/2001, promovida por el municipio de Santiago Atitlán, estado de Oaxaca y Controversia constitucional 350/2001, promovida por el municipio de San Pablo Paganiza, estado de Oaxaca. En todos los casos, mediante una frase contundente, la Suprema Corte de Justicia de la Nación asentó su tesis: “Único.- Es improcedente la presente controversia constitucional”.

⁶ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Comentada y concordada*, tomo II, 2002, p. 86.

el *contrato social*, evocando a Rousseau. Este aspecto es especialmente relevante cuando el texto constitucional es reformado en materias que atañen de modo directo al contenido y al espíritu social del que dotó el Constituyente de Querétaro a la Constitución. La lucha en torno a los derechos y a la cultura indígena, al menos desde la perspectiva de los Acuerdos de San Andrés-Iniciativa Cocopa, corresponde claramente al contenido social también expresado en artículos constitucionales como los siguientes: 3º, 4º, 25, 26, 27, 115, 123, etc. No obstante, la Suprema Corte de Justicia de la Nación no consideró estos intereses en juego y en breve y escueta decisión dejó de lado el claro interés social defendido por el Constituyente de Querétaro, pero sobre todo no escuchó a los pueblos indios, quienes leales a su perspectiva reformista y legalista creyeron encontrar en el sistema jurídico mexicano, en el funcionamiento justo del mismo, los recursos necesarios para ajustar el pacto social a las urgencias y a las necesidades que actualmente padecen. Más allá del significado estrictamente jurídico, la Suprema Corte de Justicia de la Nación echó por tierra expectativas políticas tan significativas como la renovación y refrendo del pacto social.⁷

2. Con base en lo anteriormente expuesto, se aprecia cómo durante ocho años el movimiento indígena mexicano estuvo vinculado con una estrategia política para la cual la transformación de las relaciones jurídicas es fundamental. Esta cuestión puede pensarse tanto desde una perspectiva histórica como desde otra teórica. En relación con la primera, vale recordar que una característica esencial de la historia mexicana es que está compuesta por la tradición de los movimientos reformistas y revolucionarios que durante sus alzamientos formularon y redactaron proclamas, proyectos y planes a partir de los cuales han criticado el modo de dominación existente, centrando el grueso de la crítica en el cuestionamiento a las relaciones jurídicas que dan sustento a la dominación contra la cual luchan y se rebelan. Al mismo tiempo, en tales documentos prefigura la utopía de construir el mundo futu-

⁷ Cfr. José de Jesús Gudiño P., *Controversia sobre controversia*, 2001; Juventino V. Castro, *El artículo 105 constitucional*, 2001; Elisur Arteaga Nava, *La controversia constitucional, la acción de inconstitucionalidad y la facultad investigadora de la Corte. El caso Tabasco y otros*, 1997; Manuel González Oropeza, *Las controversias entre la Constitución y la política*, 1993.

ro. Ese mundo futuro inmediatamente es acotado a través de otro sistema legislativo, de otras leyes, así ha ocurrido desde la proclama de José María Morelos, *Sentimientos de la Nación*, hasta las declaraciones zapatistas. Esta constante legalista, inherente al pensamiento político mexicano, obliga a interpretar teóricamente el significado de las relaciones jurídicas. Para tal efecto resulta de gran utilidad la obra E. B. Pashukanis, quien desarrolló profunda reflexión sobre el significado de la relación jurídica como forma específica de vínculo social, de relación cosificante, necesaria para el intercambio mercantil. Recogiendo el pensamiento de Marx, Pashukanis expuso lo siguiente:

Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los poseedores de mercancías. Las mercancías son cosas y se hallan, por tanto, inermes frente al hombre. Si no se le someten de grado, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho en otros términos, apoderarse de ellas (Pashukanis, 1976: 107).

Sintetizando, las mercancías no concurren por sí mismas ni se cambian por sí solas, necesitan sujeto, cuya existencia como tal es legitimada por la relación, por el vínculo jurídico. En consecuencia, la relación jurídica es el vínculo social mediante el cual se realiza el intercambio mercantil. También constituye el instrumento que legaliza el despojo del débil a manos del poderoso. Por tanto, es un instrumento para legitimar y para legalizar la fuerza, el poder político.

La historia política y jurídica mexicana manifiesta en coyunturas clave la utilidad de pensar, de comprender la relación jurídica desde la óptica expuesta por el jurista soviético, veamos:

- a) *Sentimientos de la Nación* abolió la esclavitud; de ese modo, numerosos habitantes de la Nueva España dejaron de ser esclavos y en relación al proceso de trabajo dejaron su carácter de bienes muebles para convertirse en fuerza de trabajo libre.
- b) Las Leyes de Reforma consumaron la desamortización de los bienes del clero; con esto, millones de hectáreas ingresaron en calidad de mercancías al mercado agrario bajo distintas modalidades jurídicas y agronómicas.
- c) La Constitución de 1917, tanto en el artículo 27 como en el artículo 123, expresa claramente la modificación de las relaciones mercan-

tiles en conexión, de nueva cuenta, a la tierra y a la fuerza de trabajo.

El análisis de estos tres acontecimientos manifiesta la pertinencia teórica e histórica de las ideas del jurista soviético, pero esto no es lo más relevante; lo significativo es que dicho análisis permite ubicar los nueve años de lucha del movimiento indígena en su dimensión histórica; lo que figura como legalismo es en todo caso la expresión de una práctica política con la que surgió la propia Nación mexicana, pues mediante relaciones jurídicas se fueron creando los vínculos para la realización de las utopías mexicanas: abolición de la esclavitud, consolidación del Estado laico, libertad laboral para constituir sindicatos, etc. Queda ahora por aclarar cuáles son las relaciones de poderoso contenido mercantil propuestas por los pueblos indios en los Acuerdos de San Andrés, luego recogidas en la Iniciativa Cocopa.

3. Deberán ser expuestos algunos pasajes centrales del proyecto de Reforma Constitucional en Materia de Derechos y Cultura Indígena, Iniciativa Cocopa:

Artículo 4º: Los pueblos indígenas tienen el derecho a la libre determinación y, como expresión de ésta, a la autonomía como parte del Estado mexicano, para:

[...] Decidir sus formas internas de convivencia y de organización social, económica, política y cultural [...].

[...] Acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, entendidos éstos como la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas usan u ocupan, salvo aquellos cuyo dominio directo corresponde a la Nación.

Artículo 115: En los planes de desarrollo municipal y en los programas que de ellos se deriven, los ayuntamientos le darán participación a los núcleos de población ubicados dentro de la circunscripción municipal, en los términos que establezca la legislación local.

[...] Se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que hagan valer su autonomía, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas, de acuerdo a las circunstancias particulares específicas de cada entidad federativa.

Las comunidades indígenas, como *entidades de derecho público*, y los municipios que reconozcan su pertenencia a un pueblo indígena,

tendrán la facultad de asociarse libremente a fin de coordinar sus acciones.

El reconocimiento de las comunidades indígenas como *entidades de derecho público* adquiere sentido cabal en la propuesta de reforma al artículo 26 constitucional:

La legislación correspondiente establecerá los mecanismos necesarios para que en los planes y programas de desarrollo se tomen en cuenta a las comunidades y pueblos indígenas en sus necesidades culturales. El Estado les garantizará su acceso equitativo a la distribución de la riqueza nacional.

Estos pasajes contienen algunos de los derechos que incluyó la Iniciativa Cocopa, expresan algunas cuestiones medulares como son: en primer término, *personalidad jurídica* para la comunidad indígena, al reconocerla como *entidad de derecho público*; al estar dotada de esta personalidad activa, la comunidad es reconocida como sujeto capaz de intervenir en la planeación democrática, *desde abajo*, cuestiones que de modo general figuran en los artículos constitucionales 25 y 26. Cabe reconocer que el artículo 25 eleva a rango constitucional el desarrollo integral y sustentable. Conviene recordar algunos aspectos de los Acuerdos de San Andrés que constituyen la fuente histórica que dio lugar a la Iniciativa Cocopa de reforma al 26, pues ésta recogió cuestiones tan importantes como las siguientes:

Libre determinación. El Estado respetará el ejercicio de la libre determinación [...]. Respetará asimismo las capacidades de los pueblos y comunidades indígenas para determinar su propio desarrollo [...]. Los distintos niveles de gobierno [...] no intervendrán unilateralmente en los asuntos y decisiones de los pueblos y comunidades indígenas, en sus organizaciones y formas de representación y en sus estrategias vigentes de aprovechamiento de los recursos.

Sustentabilidad. Es indispensable y urgente asegurar la perduración de la naturaleza y la cultura en los territorios de los pueblos indígenas. Se impulsará el reconocimiento, en la legislación, del derecho de los pueblos y comunidades indígenas a recibir la indemnización correspondiente, cuando la explotación de los recursos naturales que el Estado realice, ocasione daños en su hábitat que vulnere su reproducción cultural. Para los casos en los que el daño ya se hubiera causado y los pueblos demuestren que las compensaciones otorgadas no permiten su reproducción cultural, se promoverá el establecimiento de meca-

nismos de revisión que permitan que, de manera conjunta, el Estado y los afectados analicen el caso concreto. En ambos casos los mecanismos compensatorios buscarán asegurar el desarrollo sustentable de los pueblos y comunidades indígenas.

Asimismo, impulsar, de común acuerdo con los pueblos indígenas, acciones de rehabilitación de esos territorios y respaldar sus iniciativas para crear condiciones que aseguren la sustentabilidad de sus prácticas de producción y de vida.

Consulta y acuerdo. Las políticas, leyes, programas y acciones públicas que tengan relación con los pueblos indígenas serán consultados con ellos [...]. Para asegurar que su acción corresponda a las características diferenciadas de los diversos pueblos indígenas y evitar la imposición de políticas y programas uniformadores, deberá garantizarse su participación en todas las fases de la acción pública, incluyendo su concepción, planeación y evaluación [...].⁸

El Estado promoverá la participación de los pueblos y comunidades originarios, respetará su organización interna con la finalidad de propiciar prácticas tendientes al autodesarrollo. De este modo, el Estado asegurará la corresponsabilidad del gobierno y los pueblos indios en la conceptualización, planeación, ejecución y valoración de los resultados que afecten a los pueblos originarios. En relación a la problemática crucial del desarrollo, los Acuerdos de San Andrés establecen con nitidez la necesidad de transformar el desarrollo en auto-desarrollo, es decir, en favorecer que los pueblos indios se conviertan en gestores de sus propios desarrollos.

Es pertinente presentar estos contenidos sustanciales de los Acuerdos de San Andrés, que demuestran el carácter avanzado del movimiento indígena y que establecen claramente alternativas para dar pasos firmes destinados a la protección y gestión de los recursos naturales. En estas cuestiones de gobierno y administración participativa es donde pueden ser más útiles los conocimientos tradicionales sobre biología, biodiversidad, biotecnología tradicional, conservación y aprovechamiento de la naturaleza, acumulados durante cientos de años por los pueblos indios. Sin pretender mistificar la relación pueblos indios-naturaleza, es posible afirmar que la devastación ecológica que pudieran haber realizado los pueblos indios está

⁸ Los pasajes correspondientes a la Iniciativa Cocopa, de los artículos 4°, 115 y 26, así como los correspondientes a los Acuerdos de San Andrés, están tomados del "Cuadro comparativo de los Acuerdos de San Andrés", en Jesús S. Acosta-Ortiz, 1998, pp. 73-84.

íntimamente vinculada con intereses y presiones exógenas, mismas que han empujado y convertido a los núcleos indígenas en instrumentos al servicio de intereses foráneos. En suma, la comunidad indígena, considerada como entidad de derecho público, constituye la condición para impulsar la planeación del desarrollo nacional desde abajo. Por eso, el propósito del proyecto de reforma (Cocopa) al artículo 26 es el de concretar la planeación democrática y sus características descritas en los artículos constitucionales 25 y 26.

La reforma constitucional consumada en agosto de 2001 desechó las demandas indígenas planteando lo siguiente:

Artículo 2º, fracción VIII, párrafo 2: Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.

Este párrafo es relevante al establecer personalidad jurídica disminuida; puede decirse que al quedar reducida la comunidad indígena a entidad de interés público, en lugar de entidad de derecho público, se transforma en una figura pasiva que por propio derecho no podrá tener injerencia en los procesos de planeación.

Una vez consumada la disminución de la personalidad jurídica de las comunidades indígenas, el apartado B de este artículo establece los sujetos jurídicos y políticos que reconoce la reforma constitucional, es decir, aquellos que figuran desde 1917: La Federación, los Estados y los Municipios.

4. El proceso de expulsión de la forma y los contenidos indígenas del artículo 115 constitucional se manifestó dos años once meses seis días después de la presentación de la Iniciativa Cocopa (29 de noviembre de 1996) y dos años once meses 26 días después de la presentación de las Observaciones a la Iniciativa Cocopa formuladas por parte del Ejecutivo federal, Ernesto Zedillo, a la sazón presidente de la República (Observaciones del Gobierno). En efecto, el 23 de diciembre de 1999, el *Diario Oficial de la Federación*⁹ publicó reformas al artículo 115 constitucional:

⁹ “Decreto por el que se declara reformado y adicionado el artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos”, *Diario Oficial de la Federación*, México, 23 de diciembre de 1999, pp. 2-5.

- a) En primer término fue eliminado el concepto locales, por ejemplo, legislación local, en su lugar se estableció el concepto estatales. Es cierto que en términos propios de la conceptualización constitucional, lo correcto es utilizar el concepto estatal en lugar de local, cuando se hace mención a la legislación de los estados, es decir, de las entidades federativas. Pero también es cierto que la supresión del concepto locales eliminó la posibilidad de fisuras que pudieran dar lugar a la filtración de prácticas políticas provenientes de los pueblos indígenas, tal y como lo reconoció la Iniciativa Cocopa:

Artículo 115: [... en las] comunidades, organismos auxiliares del ayuntamiento e instancias afines que asuman su pertenencia a un pueblo indígena, se reconocerá a sus habitantes el derecho para que definan de acuerdo con las prácticas políticas propias de la tradición de cada uno de ellos, los procedimientos para la elección de sus autoridades o representantes y para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, en un marco que asegure la unidad del Estado nacional [...].

- b) Además quedó eliminado el recurso a las bases normativas como fuente para promulgar reglamentos, etc.; por eso la reforma establece leyes municipales como fuente exclusiva de derecho. De esta manera se instauró una política legislativa “homogeneizadora”, cancelando cualquier fractura que pudiera dar paso a lo previsto por la Iniciativa Cocopa, misma que reconoció: se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas (art. 115). De esta manera, la reforma de 1999 al artículo 115 estableció el lineamiento que predominó en el dictamen del Congreso de la Unión (abril de 2001) y luego en la reforma constitucional (agosto 2001). Sólo el derecho escrito emanado del Legislativo constituye fuente de derecho. No se olvida que ésta es una característica del sistema jurídico mexicano; sin embargo, los tratadistas sí reconocen la costumbre como fuente de derecho, ciertamente mediada por el poder Legislativo o eventualmente por el poder Judicial. No obstante, en la coyuntura política y jurídica de esos años cobra especial relevancia la orientación de estas reformas.
- c) La reforma de 1999 al artículo 115 no recurrió al concepto constitucional indígena, a pesar que desde la reforma en

1992 al 4º constitucional fue integrado este concepto al texto constitucional, es decir, ya estaba legitimado. Vale subrayar que en esos años tanto la Iniciativa Cocopa como las observaciones habían convertido al concepto jurídico indígena en “moneda de curso legal”. En consecuencia, bien puede afirmarse que las reformas de 1999 al artículo 115 anticiparon y crearon las bases por lo menos en lo que al artículo 115 se refiere: los antecedentes para impedir la reforma constitucional en los términos de la Iniciativa Cocopa y dar paso a la reforma de agosto de 2001.

5. Queda claro que para impedir el reconocimiento de personalidad jurídica activa de derecho público a las comunidades indígenas, en un lugar estratégico como es el artículo 115 constitucional, el poder Legislativo preparó cuidadosamente la estrategia que terminó por despojar de personalidad jurídica activa a la comunidad indígena, disminuyendo el significado político de su presencia en el texto constitucional. Esto implica hondas consecuencias; por ahora se hará aquí referencia a una que tiene un marcado interés debido a su fuerte contenido económico.

Como se sabe, actualmente los pueblos indígenas se encuentran presionados por las grandes compañías farmacéuticas y otras dedicadas específicamente a la biotecnología. A pesar de que ya es un lugar común afirmar que México es un país megadiverso, vale la pena subrayarlo, pues a la biodiversidad hay que agregar el recurso que significa el conocimiento tradicional. Este conocimiento tradicional o biotecnología tradicional es reconocido tanto en el ámbito etnológico, el económico, como en el jurídico contemporáneo; así lo hacen especialistas tan destacados en estas cuestiones como Ceceña y Pérez Miranda respectivamente.¹⁰ El fundamento para el reconocimiento tanto de los derechos derivados de la posesión y/o propiedad de la biodiversidad, como de la biotecnología y de su relación con el conocimiento tradicional está consignado en el Convenio sobre la Diversidad Biológica, firmado por México en 1992 y decretado en 1993.¹¹

¹⁰ Ana Esther Ceceña, 2000, p. 195; Rafael Pérez Miranda, 2001, pp. 115-161.

¹¹ “Decreto de Promulgación del Convenio sobre la Diversidad Biológica”, *Diario Oficial de la Federación*, 1993, pp. 2-19.

Comentaristas expertos internacionales como Glowka,¹² explican que el artículo 19 de dicho convenio fue uno de los más debatidos y de difícil solución por los intereses económicos en conflicto; el más notable de ellos es el que se refiere al reparto de beneficios. En el artículo 19 y en el decreto mencionado, quedó establecida la obligación del reparto de beneficios. Sin embargo, debido a la eliminación de la comunidad indígena como entidad de derecho público, no hay figura indígena, no hay titular legítimo de carácter indígena que pueda reclamar beneficios de los procesos asociados a la biotecnología. De ahí que la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA), en su capítulo “Flora y fauna silvestre”, artículos 87 y 87 bis, regula el aprovechamiento de especies, de flora y de fauna silvestre.¹³ En ningún caso aparecen de modo expreso derechos y obligaciones para la comunidad indígena; difícilmente podría ser de otro modo, ya que se ha visto que no hay fundamento constitucional. Por lo anteriormente expuesto, los pueblos indígenas, a pesar del conocimiento probado que tienen de la biodiversidad y de la biotecnología tradicional, permanecen negados en un ámbito en el que por lo menos desde 1992 expertos comentaristas del Convenio sobre la Diversidad Biológica han reconocido la significación en términos económicos que envuelve al proceso biotecnológico.

Lo mismo puede decirse del proyecto de Ley sobre Bioseguridad de los Organismos Genéticamente Modificados, que en su capítulo “De la coordinación y participación”, artículo 21, establece el Consejo Consultivo Mixto,¹⁴ cuya función es la de órgano auxiliar de consulta, integrado por representantes de asociaciones, cámaras, empresas de los sectores privados, social y productivo, es decir, de nueva cuenta los pueblos indígenas deberán encontrar nichos en el sector social o en el privado, no se sabe dónde, pues no figuran con identidad y personalidad propia.

¹² *Guía del Convenio sobre la Diversidad Biológica*, 1996, pp. 111-115. Es necesario subrayar que dicho Convenio y otros ordenamientos, incluido el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, regulan una actividad que para los pueblos originarios es milenaria: el conocimiento, el estudio y la aplicación tanto para usos terapéuticos como alimentarios, de la biodiversidad americana. Algunos de estos aspectos son expuestos en B. Rendón *et al.*, 2001.

¹³ Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, 2003.

¹⁴ Senado de la República, *Gaceta Parlamentaria*, jueves 24 de abril 2003, p. 28.

La política de hechos consumados, como la que representa la multitudinaria reforma constitucional del 14 de agosto de 2001, obliga al movimiento indígena, a sus pueblos y asociaciones, a buscar alternativas para la defensa de su patrimonio, tanto en lo que se refiere al conocimiento de la herbolaria, de la botánica, así como del manejo de recursos naturales: agua, bosques, fauna, etc. Sin olvidar la nula preocupación por la justicia y la equidad manifiesta en esta contrarreforma indígena del 14 de agosto de 2001, es necesario proponer una estrategia mediada por relaciones jurídicas que abran paso a la lucha por defender los recursos económicos que legítimamente merecen los pueblos indios. Por eso conviene plantear alternativas como las siguientes: 1) impulsar el secreto comercial para los pueblos indios; 2) registro de derechos comunitarios; 3) base de datos o redes de conocimiento tradicional; 4) contratos; 5) licencias de conocimiento.¹⁵

Ciertamente, las posibilidades de estas medidas inmediatas se encuentran disminuidas al carecer las comunidades indígenas de un estatus como el que les proporciona la Iniciativa Cocopa. En tanto esa reforma se logre, la alternativa más clara la han dado los zapatistas a través de los Municipios Autónomos, o en otros lugares a través de la conquista de municipios que podrían llevar a cabo las medidas señaladas anteriormente, así sea de modo parcial. Si se considera a la lucha que actualmente se libra en todas esas municipalidades, se advierte cómo ésta reviste doble aspecto: por una parte, carácter inmediato, pero por la otra es evidente que en este proceso de conflicto de intereses se muestra el modo cómo el ejercicio de la soberanía indígena sobre los recursos naturales constituye un momento en la compleja tarea de mantener la defensa y la reconstrucción de la soberanía nacional, es decir, los efectos de esta lucha considerados desde la perspectiva del largo plazo histórico.

REFLEXIONES FINALES

El proceso destinado a establecer municipalidades autónomas mayense-zapatistas arranca por lo menos desde 1994. En momentos distintos se ha proclamado la existencia de treinta municipios autónomos. Sin embargo, en los últimos días, el movimiento mayense-

¹⁵ Grethel Aguilar R., 2001, fotocopia.

zapatista ha refrendado su vocación municipalista al avanzar en el proceso de consolidación de las autonomías municipales. Ahora no se trata solamente de redefinir una demarcación territorial, el propósito es avanzar en la articulación política de dichas municipalidades. Para tal efecto, el movimiento mayense-zapatista ha confirmado una vez más su rechazo al Plan Puebla Panamá, sosteniendo que la reestructuración territorial que supondría la realización de dicho proyecto encontraría la resistencia firme de los pueblos mayense-zapatistas. Han presentado una reflexión en la que las cuestiones geopolíticas constituyen el tema principal. La articulación del Plan Puebla Panamá significaría la consolidación del sureste mexicano como mera fuente proveedora de recursos naturales.¹⁶

Para organizar el territorio de los Municipio Autónomos en Rebeldía Zapatista, han creado una instancia de gobierno: los Consejos Autónomos. Éstos tienen, entre sus tareas, organizar las condiciones para la salud y la educación:

[...] no se limitaron a construir clínicas y farmacias [...] también formaron agentes de salud y mantienen campañas permanentes de higiene comunitaria y de prevención de enfermedades [...].

[...] en tierras en las que no había ni escuela, mucho menos maestros, los Consejos Autónomos [...] construyeron escuelas, capacitaron promotores de educación y, en algunos casos, hasta crearon sus propios contenidos educativos y pedagógicos, manuales de alfabetización y libros de texto. [...].¹⁷

Lo relevante de este proceso es que son atendidas dos demandas y padecimientos ancestralmente sufridos por los pueblos indios: salud y educación. Lejos del asistencialismo, el proceso tiene rasgos acentuados que denotan autosuficiencia, autodesarrollo y compromiso con el entorno, con el mundo circundante. No es posible exponer íntegramente el programa de estudios que atienden en esas escuelas, pero sí es factible señalar que toca aspectos fundamentales, como

¹⁶ Subcomandante Insurgente Marcos, “Chiapas: la tercera estela (cuarta parte): un plan”, en *La Jornada*, 27 de julio 2003, pp. 8-9. Sobre la historia del codiciado sureste mexicano, Cfr. Enrique Rajchenberg y Catherine Héau-Lambert, 2002, pp. 31-58.

¹⁷ Subcomandante Insurgente Marcos, “Chiapas: la treceava estela (quinta parte): una historia. La construcción de la autonomía indígena no ha sido obra de zapatistas: Marcos”, en *La Jornada*, 28 de julio de 2003, pp. 5-6.

son ciencias naturales, matemáticas, deportes, actividades artísticas y una materia escasa en el ámbito urbano: humanismo. Nótese, no humanidades, sino el ejercicio práctico de las humanidades: humanismo. También es tarea de los Consejos Autónomos atender asuntos relacionados con problemas agrarios, problemas laborales y también cuestiones comerciales, sin olvidar la impartición de justicia.

La influencia zapatista se ha consolidado en un área de casi treinta mil km² de superficie.¹⁸ Por eso los Municipios Autónomos y los Consejos Autónomos han requerido para su desarrollo, defensa y consolidación, impulsar otros niveles de gobierno; en razón de lo anterior, actualmente construyen las Juntas de Buen Gobierno, cuyas funciones se describen sucintamente.

Razones de naturaleza geográfica, como cercanía a ríos o a carreteras, o mejores parajes, han producido un desarrollo desequilibrado entre Municipios Autónomos y las comunidades; esta heterogeneidad también ha ocurrido por razones de índole política. Dichas desigualdades han ocasionado conflictos entre las municipalidades autónomas y entre éstas y otros municipios gubernamentales; tales contradicciones deberán ser contrarrestadas por las Juntas de Buen Gobierno. Para resolver los conflictos surgidos contra los Consejos Autónomos involucrados en acusaciones de violación de derechos humanos, protestas y otro tipo de inconformidades, las Juntas de Buen Gobierno tendrán la responsabilidad de informar con certeza la veracidad de tales imputaciones. También deberán impulsar a los Consejos Autónomos para que solucionen tales desviaciones y para cuidar el cumplimiento de las medidas correctivas.

Las Juntas de Buen Gobierno deberán impulsar y cuidar la realización de proyectos comunitarios en Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, atendiendo el cumplimiento de tales tareas de conformidad con los plazos establecidos por las comunidades, proveyendo el apoyo a proyectos comunitarios en estas municipalidades. Vigilarán la estricta observancia de la ley emanada tanto de las comunidades como de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas. Las Juntas de Buen Gobierno tienen bajo su responsabilidad la guía y cuidado de la sociedad civil nacional e internacional durante sus visitas a las comunidades, también efectuarán, coordinadamente con la sociedad civil, proyectos productivos, construcción de campamentos de paz y realización de las investigaciones tendientes a mejorar la ca-

¹⁸ Juan Balboa, 2003, p. 11.

lidad de vida de las comunidades, sin descuidar otro tipo de actividad permitida en las comunidades rebeldes.

Las Juntas de Buen Gobierno acordaron con el CCRI-CG del EZLN el impulso y promoción de las bases sociales de apoyo en los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, donde se promuevan acciones fuera de las comunidades rebeldes, cuidando la elección y aprovisionamiento de militantes que participen en esas acciones. En síntesis, las Juntas de Buen Gobierno mantendrán las condiciones necesarias para consolidar el encargo de mandar obedeciendo, localizándose las sedes de estas juntas en los *Caracoles*, constituidos el 9 de agosto de 2003. Se mantienen como competencias de los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas: “la impartición de justicia; la salud comunitaria; la educación; la vivienda; la tierra; el trabajo; la alimentación; el comercio; la información y la cultura; el tránsito local”.¹⁹

Sin descuidar las cinco puntas de la emblemática estrella zapatista, se han conformado cinco Juntas de Buen Gobierno, es decir, una en cada uno de los cinco *Caracoles* que dan estructura, comunicación y flujo a las relaciones entre los treinta municipios autónomos:

- La Junta de Buen Gobierno Selva Fronteriza (que abarca desde Marqués de Comillas, la región de Montes Azules y todos los municipios fronterizos con Guatemala hasta Tapachula) se llama “Hacia la Esperanza” y agrupa a los municipios autónomos General Emiliano Zapata, San Pedro de Michoacán, Libertad de los Pueblos Mayas y Tierra y Libertad.
- La Junta de Buen Gobierno *Tzots Choj* (que abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales de Ocosingo, Altamirano, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Chilón, Teopisca y Amatenango del Valle) se llama “Corazón del Arcoiris la Esperanza” (*Yot’an te xojobil yu’un te smaliyel*) y agrupa a los municipios autónomos 17 de Noviembre, Primero de Enero, Ernesto Che Guevara, Olga Isabel, Lucio Cabañas, Miguel Hidalgo y Vicente Guerrero.
- La Junta de Buen Gobierno Selva Tzeltal (que abarca parte de los territorios en donde se encuentra el municipio gubernamental de Ocosingo) se llama “El Camino del Futuro” (*Te s’belal lixambael*) y agrupa a los municipios autónomos Francisco Gómez, San Manuel, Francisco Villa y Ricardo Flores Magón.

¹⁹ La explicación de estos aspectos en: Subcomandante Insurgente Marcos, “Chiapas: la tercera estela (sexta parte): un buen gobierno”, 2003, pp. 10-11.

- La Junta de Buen Gobierno Zona Norte de Chiapas (que abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales del Norte de Chiapas, desde Palenque hasta Amatán) se llama “Nueva Semilla que va a Producir” (en tzeltal: *Yach’ilt’s’unibel te yax bat’p’oluc*; y en chol: *Tsi Jiba Pakabal Micajel Polel*) y agrupa a los municipios autónomos Vicente Guerrero, Del Trabajo, La Montaña, San José en Rebeldía, La Paz, Benito Juárez y Francisco Villa.
- La Junta de Buen Gobierno Altos de Chiapas (que abarca parte de los territorios donde se encuentran los municipios gubernamentales de los Altos de Chiapas y se extiende hasta Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez, Berriozábal, Ocozocuaula y Cintalpa) se llama “Corazón Céntrico de los Zapatistas delante del Mundo” (*Ta ololyoon zpatista tas tuk’il sat yelob sjumul balumil*) y agrupa a los municipios autónomos San Andrés Sakamchén de los Pobres, San Juan de la Libertad, San Pedro Polhó, Santa Catarina, Magdalena de la Paz, 16 de Febrero y San Juan Apóstol Cancuc.²⁰

Los militantes mayense-zapatistas señalan que el inicio de esta etapa de consolidación organizativa tanto de los Municipios Autónomos como del EZLN, tiene alcances que aún no logran ser advertidos cabalmente. Sin embargo, pueden vislumbrarse al apreciar cómo después de casi veinte años de haber iniciado la lucha el EZLN y casi diez años de haber lanzado la iniciativa para organizar municipios en rebeldía, lejos de mostrar signos de debilidad política y territorial, dan testimonio inequívoco de su vitalidad en ascenso. Las burocracias políticas urbanas, así sea de soslayo, deberán advertir cómo a pesar de las truculencias habituales en el medio parlamentario,²¹ el movimiento indígena continúa en ascenso, pues la conformación de la compleja red de relaciones organizativas mayense-zapatistas sienta las bases inequívocas para que estos pueblos indios puedan gobernar la riqueza, la biodiversidad y, en suma, los recursos naturales de los que son poseedores. Otros pueblos indios continuarán el intercambio de experiencias en la actual fase de desarrollo del movimiento mayense-zapatista, obtendrán enseñanzas, plantearán crí-

²⁰ *Ibid.*

²¹ El registro histórico obliga a mantener en la memoria el significado que tuvo la convergencia de los coordinadores de las bancadas respectivas en la Cámara de Senadores —Fernández de Cevallos (PAN), Bartlett (PRI), Ortega (PRD)—, quienes impulsaron y mantuvieron la dirección política necesaria para lograr la contrarreforma en materia de derechos y cultura indígena del 14 de agosto de 2001.

ticas, pero también podrán reconocer el profundo significado que estos avances tienen para los pueblos indios que por ironías de la historia, al huir de persecuciones y depredaciones, tanto de los gobiernos coloniales, pero sobre todo de los nacionales burgueses, terminaron por encontrar nichos para su sobrevivencia y resistencia en localidades de amplia significación geopolítica y de un gran valor estratégico por los recursos naturales que contienen.

BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA

- Acosta-Otriz, J.S. (coord.), *Chiapas, la guerra en curso*, México, Centro de Derechos Humanos "Miguel Agustín Pro Juárez", A.C., 1998.
- Aguilar, G., *Acceso a recursos genéticos y protección del conocimiento tradicional en territorios indígenas*, México, ponencia presentada en la Conferencia Internacional sobre Comercio, Ambiente y Desarrollo Sustentable: Perspectivas de América Latina y el Caribe, febrero de 2001, pp. 19-20.
- Arteaga Nava, E., *La controversia constitucional, la acción de inconstitucionalidad y la facultad investigadora de la Corte. El caso Tabasco y otros*, México, Monte Alto, Estudios Monográficos, 1997.
- Balboa, J., "Unos 30 mil km² quedarán en manos de una sola Junta de Gobierno zapatista", en *La Jornada*, 7 de agosto de 2003, p. 11.
- Becerril, A. y Juan Manuel Venegas, "Las Juntas de Buen Gobierno pueden ser compatibles con la Constitución: Creel", en *La Jornada*, 9 de agosto de 2003, p. 5.
- Bellinghausen, H., "Más vivo que nunca el *Aguascalientes II* en sus últimas horas de existencia", en *La Jornada*, 9 de agosto de 2003, p. 6.
- Castro, J.V., *El artículo 105 constitucional*, México, Ed. Porrúa, 2001.
- Ceceña, A.E., "¿Biopiratería o desarrollo sustentable?", en *Chiapas*, núm. 9, México, IIE-UNAM, 2000.
- , "La marcha de la dignidad indígena", en Guillermo Michel y Fabiola Escárzaga (coords.), *Sobre la marcha*, México, UAM-X/Rizoma, 2001.
- Comandanta Esther, "Queremos ser indígenas y mexicanos", en *Trabajadores*, núm. 23, México, UOM, 2001.

- Comisiones Unidas de Ciencia y Tecnología; de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca; y de Estudios Legislativos, “Dictamen a la Iniciativa de Ley de Bioseguridad de Organismos Genéticamente Modificados”, en *Gaceta Parlamentaria*, 24 de abril de 2003.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Comentada y concordada*, tomos I, II, Miguel Carbonell (coord), México, Ed. Porrúa, UNAM, 2002.
- Diario Oficial de la Federación*, Secretaría de Gobernación, México 23 de diciembre de 1999.
- _____, Secretaría de Gobernación, México 7 de mayo de 1993.
- EZLN 2, Documentos y comunicados*, prólogo de Antonio García de León, crónica de Carlos Monsiváis, México, Era, 1995.
- Gómez, Magdalena (coord.), *Derecho indígena*, México, INI-AMNU, 1997.
- González Oropeza, M., *Cuadernos Constitucionales México-Centroamérica*, México, IJ-UNAM, 1993.
- Gudiño Pelayo, J.J., *Controversia sobre controversia*, México, Ed. Porrúa, 2001.
- Guía del Convenio sobre la Diversidad Biológica*, Lyle Glowka y otros comentaristas, Cambridge, R.U., UINC, Unión Mundial para la Naturaleza, The Burlington Press, 1996.
- La Marcha del Color de la Tierra*, México, Causa Ciudadana/Rizoma, 2001.
- Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente*, comentarios y concordancias de M.C. Carmona Lara, Profepa, UNAM, 2003.
- López Bárcenas, F., *Legislación y derechos indígenas en México*, México, Ce-Ácatl, 2002.
- López Monjardín, A., “Volver el rostro. Crisis política en los municipios indígenas”, en *Trayectorias*, núm. 4-5, Monterrey, UANL, 2001.
- _____, y D.M. Rebolledo, “Los municipios autónomos zapatistas”, en *Chiapas*, núm. 7, México, IIE-UNAM/Era, 1999.
- _____, “Los nuevos zapatistas y la lucha por la tierra”, en *Chiapas*, núm. 9, México, IIE-UNAM/Era, 2000.
- Pashukanis, E.B., *La teoría general del derecho y el marxismo*, México, Grijalbo, 1976.
- Pérez Miranda, R., *Biotecnología, sociedad y derecho*, México, UAM/Porrúa, 2001.

- Rajchenberg, E. y Catherine Héau-Lambert, “En la antesala del Plan Puebla-Panamá: Tehuantepec en el siglo XIX”, en *Chiapas*, núm. 14, México, IIE-UNAM/Era, 2002.
- Ramírez Cuevas, J., “Influye el autogobierno rebelde en la mitad del territorio chiapaneco”, en *La Jornada*, 9 de agosto de 2003, p. 8.
- Rendón Aguilar, B. *et al.*, *Plantas, cultura y sociedad*, México, UAM/Semarnap, 2001.
- Stavenhagen, R., “El marco internacional del derecho indígena”, en Magdalena Gómez (coord.), *Derecho indígena*, México, INI/AMNU, 1997.
- Subcomandante Insurgente Marcos, “Marcos a Derbez: en tierras rebeldes no se va a permitir el Plan Puebla-Panamá”, en *La Jornada*, 23 de julio de 2003, p. 8.
- , “Chiapas: la tercera estela (quinta parte): una historia”, en *La Jornada*, 28 de julio de 2003, pp. 5-7.
- , “Chiapas: la tercera estela (sexta parte): un buen gobierno”, en *La Jornada*, 29 de julio de 2003, pp. 10-11.
- Toledo, A., “Hacia una economía política de la biodiversidad y de los movimientos ecológicos comunitarios”, en *Chiapas*, núm. 6, México, IIE-UNAM/Era, 1995.
- Toledo, V.M., *El otro zapatismo, luchas indígenas de inspiración ecológica en México*, Pátzcuaro, Mich., 1999, mimeo.
- , “Ecología, indianidad y modernidad alternativa”, en *La Jornada*, 4 y 5 de junio, 1999, pp. 1 y 7.

LA EMERGENCIA CRÍTICA DE LOS SUJETOS EN AMÉRICA LATINA

Sergio Tischler *

En su forma dominante, la política ha sido hasta el día de hoy una construcción vertical. Ha sido así, básicamente porque la política es la forma en que las relaciones de poder y dominación se han legitimado.

La democracia liberal no escapa a dicha trama. El aparato institucional (partidos políticos, burocracia administrativa, policía, ejército, etc.) son formas de verticalización en la sociedad capitalista, donde la legitimidad se vincula con la defensa del individuo y la propiedad privada, con el individuo-propietario, o con lo que se ha llamado *individualismo posesivo*. Sin embargo, legitimidad y verticalización no son una misma cosa, sino aspectos contradictorios del proceso político moderno. La legitimación es una especie de salto mortal de la política; es una suerte de prestidigitación que permite la creación de un campo imaginario donde del sombrero de copa no sale un conejo, sino la igualdad y la libertad como “realidades concretas”, aunque sean el resultado de una abstracción que hace que individuos desiguales socialmente (sometidos a relaciones de dominación y explotación) aparezcan como iguales. Una de las funciones de los partidos políticos del sistema (y del aparato estatal) es procesar el paso de lo social a lo político, el movimiento desde la desigualdad social a la igualdad jurídica, preservando la fuente de la asimetría social cristalizada en las relaciones de propiedad. Esto de ninguna manera implica afirmar que todos los partidos deban ser etiquetados en la categoría de lo-mismo; pero lo cierto es que, en las condiciones

* Profesor-investigador del Posgrado de Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

actuales, la mayoría constituye una mediación en ese proceso de legitimación. En otras palabras, en la definición hegemónica la “forma partido” es una mediación que implica la unidad contradictoria de la política como verticalización (poder) y como legitimación (consenso).

Una cuestión similar ocurre con las llamadas ciencias sociales. Cuando se refieren a los movimientos sociales tienden a separar el conflicto social del conflicto político en compartimentos estancos; de tal manera, dichos movimientos tienden a ser definidos conceptualmente en una esfera de acción social que tiene su propia naturaleza, por definición, diferente a la esfera de la política. Entre ambas esferas habría, a lo sumo, una suerte de nexo externo. Con eso se pretende consagrar la idea de la política como reino de lo “universal” en oposición a la esfera social que es definida como el campo de lo particular. En dicha visión, los movimientos sociales estarían destinados a luchar por lograr un reconocimiento dentro del orden que afirman mediante el conflicto; esto es, a perfeccionar la “democracia” y la “pluralidad” entendidas como los “universales concretos” (reales) de los cuales se nutren. Siendo así, los sujetos o actores emergentes tendrían que derivar su concepto del movimiento de la identidad con lo existente, lo cual equivale a decir —en un lenguaje crítico— que estarían condenados a definirse en la circularidad de la dominación real y simbólica del capital.

Nosotros partimos de la idea de que, conceptualmente, el problema del sujeto social en la sociedad moderna es parte de la trama capitalista; es decir, la forma capital implica una relación de fuerzas que contiene al sujeto, pero en la forma de su negación. Con esto queremos decir que la separación entre la esfera de lo social y la esfera de lo político es parte constitutiva de la dominación del capital, una forma de fragmentación del sujeto social. De tal manera, el desarrollo de una teoría crítica de sujeto social implica el reconocimiento de la naturaleza conflictiva y antagónica de nuestra realidad social y al sujeto como actividad de negación de esa realidad, esto es, como proceso de organización de la subjetividad antagónica. En esa concepción no sólo se desafía la separación artificial entre lo social y lo político, sino la forma vertical de la configuración de los sujetos.

En dicho sentido, ¿cuál o cuáles serían las características que hacen de algunos movimientos sociales en América Latina una crítica real de lo existente? Me parece que se pueden definir algunas a partir de la experiencia del neozapatismo y de ciertas manifestaciones or-

ganizativas surgidas de la crisis social argentina, como los “piqueteros” y las “Asambleas de Barrios”.¹

Una de las características que me gustaría comentar es la siguiente: los movimientos señalados no se agotan en reivindicaciones particulares, ya sean de carácter económico, político, étnico o de género. La lucha por las reivindicaciones indígenas en el zapatismo, por ejemplo, tiende a la “resignificación” de la Nación y el Estado en México, cuestión que implica también una crítica radical al capitalismo neoliberal. En ese discurso, la exclusión (la condición indígena) es un “síntoma” de una dominación que envuelve al conjunto de la sociedad y que cristaliza en una determinada forma de Estado. De tal suerte, el racismo es percibido como dimensión de una “identidad” construida como parte de una relación de dominio, lo cual tiene la virtud de poner en entredicho la dimensión “ética” del poder constituido. La democracia es buena, pero una democracia que extrae su concepto de la exclusión y la dominación implica una contradicción. Esa revelación de lo reprimido en lo existente es una de las grandes virtudes del zapatismo. Éste no procede a la manera ortodoxa, aplicando un conjunto de principios estereotipados (los cuales operan como un desde afuera, un *a priori* o una receta) al orden del capital. Procede, por el contrario, desde adentro, desde la fisura de lo existente, como movimiento de revelación crítica de las contradicciones del capital y sus conceptos. Se vincula, de esa manera, la trama interna del racismo y de la identidad (basada en la exclusión) con el proceso de fragmentación de los sujetos sociales, y, en un mismo gesto, emerge un concepto crítico de sociedad civil.

Sabemos que el concepto dominante de “sociedad civil” implica la centralidad del individuo consustanciado con la propiedad privada (el individualismo posesivo). De tal suerte, la noción de sujeto que dicho concepto entraña es la del capital (pues aquí la burguesía es encarnación del capital, como diría Marx), lo cual es una manifestación de un tipo específico de hegemonía. Si no que lo diga la llamada izquierda institucional, la que se ha cuidado de depurar su vocabulario de los últimos vestigios gramscianos que le conferían a dicho concepto cierta fuerza crítica.

¹ Distintos aspectos del movimiento de piqueteros y de asambleas pueden ser consultados en revista *Bajo el Volcán*, núm. 5, Posgrado en Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.

A diferencia, en el vocabulario zapatista, la “sociedad civil” aparece como un movimiento crítico, a “contrapelo” de la forma dominante. Parafraseando a Walter Benjamin, podríamos decir que la visión zapatista de sociedad civil surge de una situación de “emergencia”, vista ésta en dos dimensiones: como el peligro de la pérdida de la memoria colectiva ligada a la lucha en una situación de derrota y de reforzamiento de la dominación, y como conciencia de la necesidad de la configuración de un nuevo sujeto. En dicho sentido, los zapatistas no parten de una idea de clase en abstracto, parten de la idea de pueblo asociada con la de sociedad civil y con la de trabajo. Para ellos, el movimiento de las múltiples expresiones del trabajo en la trama de la dominación capitalista podría dar lugar a una resignificación de lo popular, así como a una construcción del concepto de sociedad civil desde el lado de la subjetividad antagónica.²

Tal visión es una suerte de proceso que parte del desgarramiento o dimensión sensible hacia el concepto, sin aniquilar el desgarramiento, donde se encuentra la fuente de una noción alternativa de sujeto. El sujeto no es entendido como “sustancia”, sino como un proceso de cuestionamiento colectivo enfrentado a las categorías verticales de construcción de la política, como las que se reproducen en la fórmula dominante sociedad civil-Estado, o en la visión instrumental-ordotóxica de la clase obrera subordinada al partido. Una visión de sujeto que en aspectos fundamentales actualiza la noción de lucha de clases de Marx, en tanto que para él la afirmación de la clase (obrero) era un momento del movimiento de la negación de la dominación, entendido dicho movimiento como la abolición misma de la clase por parte de la clase. En otras palabras, la crítica avanzaba poniendo en crisis las categorías verticales de la política y el principio de la “dictadura de los educadores”.³

² Una aproximación al tema de la sociedad civil como concepto crítico puede verse en Sergio Tischler, “La ‘sociedad civil’: ¿fetiché?, ¿sujeto?”, en revista *Bajo el Volcán*, núm. 3, Posgrado Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001.

³ Una crítica a este principio encarnado en la forma partido se encuentra en Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, Editorial Artemisa, 1985. “[...] la lógica dialéctica insiste, contra el lenguaje de los hechos brutos y la ideología, en que los esclavos deberán ser *libres para* su liberación antes de que puedan ser libres, y que el fin debe ser operativo en los medios para alcanzarlo. La proposición de Marx en el sentido de que la liberación de la clase trabajadora debe ser producto de la acción de la misma clase trabajadora, establece este *a priori*” (p. 71).

El movimiento de los “piqueteros” y de las “Asambleas de Barrios” en Argentina sigue una lógica similar. Son movimientos sociales cuya definición atraviesa por la crítica a los partidos del sistema (que incluye a los que se sitúan en la zona difusa llamada izquierda). Pero esa posición no es un capricho o un pesimismo que se cierra en sí mismo; implica la transformación de la desilusión en crítica de lo existente a partir de la recuperación de la utopía, o mejor, de su actualización. Cuando los asambleístas y piqueteros dicen : *¡Que se vayan todos!*, no solamente están expresando una desilusión con el conjunto de la clase política argentina, sino que manifiestan un despertar. ¿De qué? Del sueño del capitalismo neoliberal, que apostó gran parte de su proyecto hegemónico al fetichismo mercantil y la función del dinero como mediación que haría estable la existencia en la fragmentación social y el individualismo. ¿No es ése el sueño plasmado en el concepto liberal de sociedad civil? ¿No fue ése también el sueño del salinismo en México?

La apuesta a la abolición de la historia por la abstracción de la razón tecnocrática y el sueño del mercado como promesa de futuro se evaporó rápidamente en 1994 con la crisis económica y la aparición del zapatismo. El sueño de la época menemista tampoco tuvo largo aliento. La promesa no se cumplió y la apuesta al sueño individualista ligado al despliegue del fetichismo monetario se perdió en la lógica del sistema global. El rompimiento del sueño implicó un despertar, y ese despertar es la actualización de la utopía. Si el sueño burgués apunta a una identificación con el presente, el despertar utópico apunta a una nueva temporalidad que está definida por la fuerza de lo negado y lo reprimido en la historia, por una temporalidad que desafía el presente, pues es la expresión de su crisis. Como lo expresan los movimientos señalados, esta temporalidad es una fuerza colectiva. ¿Y qué es esa fuerza colectiva, si no la aparición del potencial crítico de las clases subalternas en las condiciones de la dominación actual? Se puede hablar, entonces, de la “forma clase” de la sociedad civil, teniendo el cuidado de no sustancializarla, sino de entenderla como la forma activa y crítica de existencia social de los trabajadores frente al capital. En ese sentido, estos movimientos sociales son parte de la crítica práctica y conceptual, sin la cual el futuro sería, siguiendo a Benjamin, una repetición ampliada del presente, un “tiempo vacío y homogéneo”. Son un “ir a contrapelo”, cuestión que implica el despliegue de un programa práctico y filosófico defi-

nido en el proceso de quebrar-negar ese tiempo homogéneo o inhumano, que es el tiempo de la dominación del capital.⁴

Sin lugar a dudas, esos movimientos son un desafío para la izquierda tradicional en tanto formas de crítica a la trama vertical de constitución de la política, y abren un espacio imaginario para pensar la izquierda más como un movimiento que como una institución.

Dichos movimientos, entre otras cosas, implican el desafío de pensar en términos no ortodoxos la lucha de clases; es decir, en términos de crítica a la instrumentalización de las clases subalternas por las organizaciones, así como a aquella dialéctica de naturaleza hegeliana que ve el proceso histórico como la realización en el Estado de un universal donde la sociedad encuentra su síntesis. Más bien, aluden a una dialéctica del sujeto social en la sociedad moderna como parte contradictoria de la trama capitalista, en la que la forma capital contiene al sujeto en la forma de su negación. De allí que la aparición del sujeto sea una suerte de negación de la negación; negación del carácter negado de la existencia del trabajo y el trabajador en el cuerpo hegemónico del valor, que es la existencia del capital.

Una teoría radical del sujeto parte de esa determinación real; de la negación del carácter negado del sujeto en la forma capital;⁵ una negación que puede ser radical en la medida que su acción crítica reconozca el carácter fetichista de las formas sociales en el capitalismo, entre éstas el Estado.⁶

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, Walter, "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Para una crítica de la violencia*, México, Editorial Premiá, 1982.

⁴ La relación entre tiempo lineal y homogéneo y dominación de la forma mercancía es uno de los principales temas de la crítica benjaminiana. Véase Walter Benjamin, "Tesis sobre filosofía de la historia", en *Para una crítica de la violencia*, México, Editorial Premiá, 1982.

⁵ Al respecto véase Werner Bonefeld, "Social Constitution and the Form of the Capitalist State", en *Open Marxism*, vol. 1, London, Pluto Press, 1992; y Richard Gunn, "Marxism and Mediation", en *Common Sense*, núm. 2, 1987.

⁶ La teoría del antipoder de John Holloway es parte fundamental de ese movimiento crítico. Véase John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de Buenos Aires hoy*, Argentina/Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Editorial Herramienta, 2002.

- Bonefeld, Werner, "Social Constitution and the Form of the Capitalist State", en *Open Marxism*, vol. 1, London, Pluto Press, 1992.
- Gunn, Richard, "Marxism and Mediation", en *Common Sense*, núm. 2, 1987.
- Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Argentina/Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades/Editorial Herramienta, 2002.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Obras maestras del pensamiento contemporáneo, México, Editorial Artemisa, 1985.
- Tischler, Sergio, "La 'sociedad civil': ¿fetiche?, ¿sujeto?", en revista *Bajo el Volcán*, núm. 3, Posgrado de Sociología de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001.

GLOBALIZACIÓN, NEOLIBERALISMO Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS

*Juan José García Miranda**

A mi hermano, Carlos Edwin, autoridad distrital, fusilado extrajudicialmente por el ejército peruano en año nuevo de 1961 por defender las tierras de la comunidad indígena y distrito de Chungui, La Mar.

Planteamos algunas ideas que dan cuenta de la situación de los pueblos indígenas y los movimientos que han protagonizado en Perú, país que sintetiza la historia de América Andina. Esperamos que el compartir del encuentro permita al movimiento indígena de los países latinoamericanos vertebrar coincidencias que posibiliten viabilizar propuestas y proyectos conjuntos con objetivos que hagan frente a las acciones que los países hegemónicos y las empresas trasnacionales vienen implementando para despojar no solamente de sus recursos, sino de los sueños, esperanzas y potencialidades a los pueblos etnocampesinos.

Esperamos que al finalizar el foro se pueda vertebrar un movimiento indígena latinoamericano autónomo que vigorice las culturas propias, fortalezca la identidad cultural y sepa hacer frente a la globalización desigual y competitivista del mercado consumista promovido por las empresas trasnacionales globalizadas que operan en el mundo con el control interesado de los países imperiales.

En este contexto vamos a dar cuenta de la situación de los movimientos étnicos, indígenas y campesinos de Perú en la coyuntura actual, cuando Estados Unidos y el capital imperial que controlan, ha-

* Antropólogo peruano, egresado de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, donde ha sido docente, así como en otras universidades peruanas. Miembro de comisiones de folklore de varios países de América Latina y director ejecutivo de la Asociación de Facultades de Ciencias Sociales del Sistema de la Universidad Peruana (AFACSUP).

ciendo gala de la globalización y la fuerza, pueden penetrar en la profundidad de los hogares, familias, comunidades, etnias y países del mundo en el momento y lugar que quieran, situación que es imposible para los países del hemisferio sur.

LA GLOBALIZACIÓN Y LOS MOVIMIENTOS ETNOCAMPESINOS

La globalización como fenómeno económico de mercado acompaña gran parte de la historia de Perú, América y el mundo. La generación del mercado es su centro de atención y sus expresiones se dan con los viajeros que parten del occidente de Europa hacia el oriente continental de Asia y es en este afán que también se posibilitó el descubrimiento de América en 1492.

El interés por América del Sur surgió de las noticias de la existencia del país de la abundancia,¹ y con este propósito llegan a Perú en 1532 para, luego de ejecutar al Inca Atahualpa, iniciar la colonización en medio de la resistencia de los incas desde Vilcabamba. El gobierno colonial se institucionaliza en 1542 tras la guerra civil entre los colonizadores y se define en la batalla de Chupas en Ayacucho.

La globalización mercantil se inicia con especial impulso en América del Sur con la explotación de la plata en Potosí² (1645) que se constituye en el principal polo económico del Nuevo Mundo, seguido de Lima y Buenos Aires, sedes administrativas y comerciales. El mantenimiento de Potosí requería del concurso de comerciantes, industriales, productores y servidores de todo tipo que eran abastecidos desde Europa y América toda. Potosí, Lima y Buenos Aires eran ciudades globales de América del Sur.

¹ En la mitología europea se hace referencia a *Jauja*, país de la abundancia, y al llegar a Centroamérica recibieron la noticia de que al sur había un país de la abundancia que inquietó a los colonizadores para dirigirse en su búsqueda. En los Andes encontraron un país con abundante oro y plata, agricultura, ganadería de camélidos y un territorio denominado *Xauxa*, donde se llevaba a cabo la ceremonia del *chago*, que mostraba la riqueza de la fauna silvestre. Por esta razón la asociaron con *Jauja*.

² Potosí, descubierto en 1545, fue el centro de extracción de plata más grande de América del Sur, donde murieron aproximadamente ocho millones de indígenas y que en 1573 estaba entre las diez ciudades más grandes del mundo de entonces y centro del comercio mundial. En Salta se llevaba la feria de mulas más grande del mundo.

Posteriormente, la implementación de las reducciones dispuestas por el virrey Toledo, en la segunda mitad del siglo XVI, sirven también en parte a este propósito. Los pueblos indígenas, acostumbrados a producir para el autoabastecimiento, fueron obligados a incrementar la producción para pagar tributos. Sin embargo, no se desarrolla un mercado interno importante que genere capacidad adquisitiva de los indígenas, por lo que al producirse la independencia de Perú, Simón Bolívar promueve la generación de un mercado de tierras a través de la parcelación de las tierras comunes de los indígenas, para hacer de ellos propietarios indios y mestizos. Empero, esta posibilidad privatizadora de tierras no prospera a plenitud y se mantiene latente³ durante la República hasta 1920, cuando en una nueva Constitución Política se reconoce oficialmente a las comunidades indígenas como entes con personería legal.

Durante el gobierno de Leguía, 1919-1930, se impulsa el desarrollo del mercado a través de la construcción de carreteras, y después con los programas de castellanización y urbanización social que se implementan a partir de los años cuarenta, periodo que da inicio a la nueva etapa de las relaciones de Latinoamérica con Estados Unidos. En 1946 entra a escena el Instituto Lingüístico de Verano, que trabaja con los pueblos indígenas de la amazonía, pero desde una opción aculturalista y religiosa. En 1949, Harry Truman, presidente de Estados Unidos, cataloga a los países del hemisferio sur como subdesarrollados y se constituye en la vanguardia del desarrollo, llamando a apoyar a estos países con capital y tecnología.⁴ Con este propósito, se implementa a partir de los años cincuenta la famosa “revolución verde”, que busca generar el mercado interno a través del incremento de la producción y de la productividad con tecnología que llevó paulatinamente a debilitar las tecnologías tradicionales de producción.

El cambio de política económica colonial se diseña e implementa desde Estados Unidos como parte de la guerra fría y en oposición al bloque socialista, que luego de la Segunda Guerra Mundial había po-

³ Los decretos de Bolívar permitieron el desarrollo del latifundio a través de este procedimiento liberal, aun cuando se establecieron dispositivos que limitaron esta posibilidad.

⁴ Ese 20 de enero de 1949, más de la mitad del mundo se dio cuenta que es el subdesarrollo. Asimismo, dicha categoría adquirió nueva dimensión sociopolítica dejando de ser una categoría propiamente de la filosofía.

larizado el mundo. Es con este propósito que en 1961, en la Cumbre de Cancilleres reunidos en Punta del Este, se toma como acuerdo modernizar las economías a partir de la reestructuración del Estado. Esta reestructuración continúa hasta nuestros días, sometida a decisiones siempre extranacionales, no solamente en Perú, sino en América Latina toda: las propuestas de la CEPAL de los años sesenta; el Consenso de Washington de los años setenta; la nueva CEPAL de los años noventa; los planes regionales en torno al libre comercio; los tratados internacionales; el Plan Puebla Panamá; el Plan Colombia, que no solamente alcanza a Colombia, sino que está proyectado para involucrar a Ecuador, Perú y Bolivia; los futuros planes de Atlanta-Cali, Colombia; el Plan de Tres Fronteras para el Cono Sur, etcétera.

Los lineamientos que tienen estos proyectos están supeditados a las políticas emitidas por el Fondo Monetario Internacional (FMI), que en todos los casos están diseñadas a la medida de las empresas transnacionales: privatización de las empresas, políticas arancelarias que los favorece en detrimento de la producción nacional, salarios bajos para maquilar, disminución o supresión de subsidios a la producción nacional, aumento de impuestos que afectan a los sectores populares, disminución del tamaño del Estado, eliminar el gasto social, cambiar las constituciones, privatizar todo. Es el ajuste estructural con un ingrediente básico: desarrollar la cultura de la compra-venta en la población, incorporar la población en los mercados de consumo (Ciepac, 2002). Es decir, ampliar a profundidad el mercado y los distintos tipos de mercado, para eliminar las formas tradicionales de solidaridad, reciprocidad y sentimiento de comunidad.

LA GLOBALIZACIÓN A PARTIR DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

LA GLOBALIZACIÓN DEMOLIBERAL

El fenómeno de la globalización se intensifica a partir de la Segunda Guerra Mundial. El término es utilizado por primera vez por una transnacional para conseguir una estrategia que permita, al margen de las fronteras nacionales, operar mercantilmente en el mundo asumiendo decisiones desde ciudades estratégicas y haciendo partícipes en esta proeza a inversionistas nacionales a través de concesiones, franquicias y otras formas de mercadeo.

Se transnacionalizan las empresas sin dejar sus centros de decisión, que ahora se los identifica como ciudades globales. Al mismo tiempo, éstas buscan involucrar intensamente a las poblaciones del mundo en las reglas de juego del mercado, principalmente de consumo. Cuanto más consumista sea la población más beneficios tendrán las transnacionales.

En primer lugar, se debe generar y ampliar el mercado interno que vincule a los indígenas con las reglas de juego del mercado y paulatinamente se va modernizando la economía mediante proyectos promocionales que se implantan con la revolución verde para el mundo y específicamente para Perú, a través del Programa de Antropología Aplicada en Vicos⁵ durante los años cincuenta, y en los años sesenta con los programas de Desarrollo Comunal, Cooperación Popular y las acciones de Antropología aplicada en Cascas (Cajamarca), Valle del Mantaro (Junín), Cuyo Chico (Cusco), Ilave (Puno), Uripa (Apuímac), conducido a través de las Zonas de Acción Conjunta del Instituto Indigenista Peruano,⁶ filial nacional del Instituto Indigenista Interamericano cuya sede es México.

Los proyectos desarrollados por los programas de Antropología Aplicada tuvieron como destino los departamentos con mayor cantidad de comunidades indígena-campesinas de Cajamarca, Ancash, Junín y de la llamada “mancha india” de Ayacucho, Apurímac, Cusco y Puno, esperando que desde las opciones filantrópicas, asistenciales y desarrollistas los pueblos se incorporen a una economía de mercado, asumiendo tecnología exógena y adaptando tecnologías tradicionales con innovaciones modernas para mejorar la producción y productividad. Las publicaciones etnográficas fueron su mayor contribución.

El Instituto Indigenista Interamericano apoyó los proyectos del Plan del Sur de Perú, que como los del Camelot y Simpático para el Cono Sur, servirían a la prevención de movimientos sociales y promoción del mercado. Los acuerdos de Punta del Este de 1961 y de 1967 sirvieron también a los planes del desarrollo del mercado, pero

⁵ Una inmensa hacienda comprada a la iglesia en el departamento de Huaraz.

⁶ El Instituto Indigenista Peruano dejó de funcionar en el gobierno de Alan García. En el gobierno de Fujimori, por presión del Banco Mundial se crea la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas y durante el gobierno de Toledo se crea la Comisión Nacional de Pueblos Andino-Amazónicos y Afroperuanos (Conapa).

sugieran la transformación general del Estado y la sociedad peruana, porque los gobiernos demoliberales estaban controlados por un sector terrateniente rentista y por grupos plutocráticos que se constituían en trabas para el desarrollo del mercado.

LA GLOBALIZACIÓN Y EL CORPORATIVISMO DE LOS SETENTA

En el afán de aplicar las medidas promocionales de formación y desarrollo del mercado, los gobiernos militares dirigidos por el general Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y por el general Francisco Morales Bermúdez, implementan un gobierno corporativo que da cumplimiento a los acuerdos de Punta del Este de 1961 y 1967, que se resumen en la reforma del Estado y la sociedad peruana mediante un conjunto de medidas que afectan la vida económica y social del país. Producto de este proceso fueron el conjunto de reformas para el agro, la tributación, la producción industrial, minera y pesquera que hicieron del Estado el centro de la dinámica económica. El Estado controlaba la economía por medio de empresas públicas de los sectores considerados como estratégicos; la banca de fomento; la participación de los trabajadores en las empresas privadas mediante las comunidades industriales, mineras y pesqueras; y en el sector agrario con las Cooperativas Agrarias de Producción (CAP), las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS), las Empresas Comunales, las Cooperativas Agrarias de Servicios y otras formas corporativas.⁷

Políticamente se controló a los partidos políticos a través de la estatización de la prensa y también a las organizaciones gremiales, sindicales, laborales y vecinales. Asimismo, los movimientos etnocampesinos fueron controlados desde el Estado.⁸ Sin embargo, en algunos casos se produjeron movimientos de oposición a la corporativización, principalmente por parte de los campesinos y masas urbanas: en Ayacucho con movilizaciones por la gratuidad de la enseñanza en 1969 y en Andahuaylas con las tomas de tierras en 1974.

⁷ Para contar con una fuerza ideológica de sustentación, el gobierno militar creó el Sistema Nacional de Movilización (Sinamos), el cual incorporó a intelectuales de izquierda.

⁸ Se disuelve la Sociedad Nacional Agraria que integraba a los grandes y medianos propietarios y se crea la Confederación Nacional Agraria. Se reorganiza la Confederación Campesina de Perú para los pequeños campesinos.

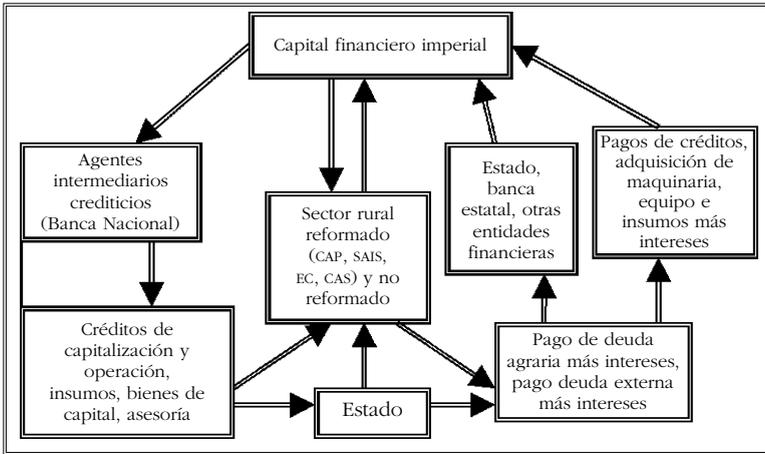
El sector económico estatal y el llamado asociativo, que incluía a las asociaciones señaladas anteriormente, eran predominantes frente a la gran propiedad privada y, por consiguiente, fueron los motores de la economía; se promovió la sustitución de importaciones, hacer de los beneficiarios de las reformas instrumentos de masificación del mercado y aumentar la capacidad adquisitiva de la población. Los sectores que tradicionalmente no participaban del mercado, principalmente rurales, tenían la oportunidad de asumir esta opción.

El mercado interior se incrementa significativamente, entran en juego los mercados de insumos, trabajo, bienes de capital, capitales y factores, junto a los tradicionales de productos. Así, las poblaciones aprendieron a asimilarse al mercado de consumo capitalista y al mercado financiero internacional, pues las reformas aplicadas en el país dependían del capital imperial que se aplicaba como créditos del Estado, a través de la banca de fomento, y eran concedidos a las empresas asociativas creadas por la aplicación de las reformas del gobierno.

En este nuevo contexto, las poblaciones etnocampesinas corporativamente organizadas fueron involucradas económica y políticamente en un proceso en el que no participaron en su concepción, organización, ni aplicación. Es decir, no fueron las reformas que ellos esperaban y reclamaban, por ello el proceso tuvo efectos diferenciales: la necesidad de pagar la deuda agraria⁹ obligaba a someterse a los criterios productivos impuestos y a participar en el mercado en la forma decidida externamente, quedando sometidos al capital imperial que llega vía el crédito externo; en algunas regiones, con las nuevas formas productivas persistieron relaciones tradicionales que mantuvieron el trabajo gratuito de sectores de indígenas, esta vez en unidades territoriales agropecuarias reconcentradas, identificadas como empresas asociativas por la reforma, pero operando a la manera de los antiguos latifundios. Esta situación genera y mantiene aún de modo latente formas de lucha contra la gran propiedad terrateniente y contra el sistema.

El conjunto de medidas se llevaron adelante utilizando la deuda externa para garantizar el proceso, capitalizar y modernizar el campo. Con deuda externa se afectan y expropian los latifundios; con deuda externa se forman las empresas asociativas; con capital ex-

⁹ Los campesinos debieron pagar por las tierras concedidas por la reforma agraria de 1969.



terno se moderniza el campo adquiriendo maquinaria, equipo y asesoría técnica proveniente de los países hegemónicos. Así, los campesinos adjudicatarios de la reforma agraria debían pagar las distintas deudas contraídas por el Estado: el de la burocracia, para implementar las leyes; el de la deuda agraria, por el costo de las tierras expropiadas, la deuda de modernización (maquinaria, equipo, insumos y asesoría); y la deuda para operación de las empresas asociativas. Es decir, las medidas dispuestas desde el país imperial beneficiaban a éste, por cuanto el crédito externo servía para los afanes burocráticos del Estado y la mayor parte de adquisiciones de bienes de capital e insumos que producían o comercializaban las empresas transnacionales. Es por ello que en muchas empresas asociativas, la situación de los campesinos no tuvo mejoría. Las movilizaciones etnocampesinas en contra de las reformas instrumentadas fueron catalogadas como actos de sabotaje y por tanto asociados o estigmatizados como subversivos.

El gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado, desde los intereses sociopolíticos imperiales, no tuvo capacidad de control sobre los sectores de izquierda que se sumaron a su gobierno para respaldarlo¹⁰ y asumir protagonismo del conjunto de las reformas aplicadas, situación por la cual se produce el llamado “relevo” de la

¹⁰ El único grupo de izquierda que asumió la oposición al gobierno revolucionario de las Fuerzas Armadas fue el que más adelante se denominó Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso

conducción del gobierno por Francisco Morales Bermúdez, quien tenía la misión de transferir el gobierno a la sociedad civil, para cuyo efecto propone un cronograma que incluye la redacción de una nueva Constitución Política para el país, la “rectificación” y “ajustes” de los llamados “excesos” del gobierno de su antecesor y la convocatoria a elecciones generales que llevaría al mando de la nación, por segunda vez, a Fernando Belaúnde Terry.

LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL

En 1980 se concreta la transferencia del gobierno militar a los civiles tras las elecciones de mayo, paradójicamente la misma fecha en que el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso inicia sus acciones.

El gobierno de Belaúnde Terry tenía la misión de desactivar las reformas decretadas y aplicadas por el gobierno militar, enfrentando a las organizaciones que había formado para respaldarlo y a los representantes que lo apoyaban. Utilizando las facultades extraordinarias que el Parlamento le diera, el Ejecutivo legisla y aprueba el Decreto Legislativo Núm. 2, instrumento básico para aplicar las políticas neoliberales en el país. La parcelación de las empresas asociativas fue el inicio de la neoliberalización de la economía en Perú, que continuará Alan García y se acentuará con Alberto Fujimori y con el actual gobierno de Alejandro Toledo.

Si bien los gobiernos democráticos y autocráticos han mantenido desde 1980 el corporativismo de la sociedad, en lo económico han buscado la privatización de las empresas estatales y posteriormente de las tierras de los *ayllus* y las comunidades etnocampesinas, mediante aparatos administrativos creados por el Estado, como la Comisión de Fomento de la Privatización (Cofopri). Esta entidad, para promover la inversión y el acceso al crédito, está desactivando la única evidencia histórica de la propiedad colectiva, el *ayllu* prehispánico, que trocado en comunidades indígenas, nativas y campesinas se mantenía en Perú.

Los gobiernos de Fujimori y Toledo, neoliberales a ultranza, han venido aplicando las medidas neoliberales de Estados Unidos y de los países que a escala global cobijan a las empresas transnacionales. Estos países, que utilizan los organismos multilaterales como la ONU, el FMI y el Banco Mundial, junto con las agencias financieras que operan en el mundo, tienen la misión de servir a estos propósitos y a esto responden los planes Puebla Panamá, Colombia y los que vengan,

que están haciendo que las trasnacionales asuman el dominio sobre el patrimonio natural y cultural que tradicionalmente pertenecía a los pueblos originarios e indígenas.

La banca internacional, las agencias financieras, los Estados, las ONG e intelectuales que han asumido el neoliberalismo, actúan en conjunto utilizando los medios masivos de comunicación (radio, TV); la prensa hablada, escrita y televisiva; la tecnología de las comunicaciones; las leyes y otras normas que avalan los proyectos, propuestas y acciones de las trasnacionales; y la acción de los organismos no gubernamentales como el Instituto Libertad y Democracia (ILD), cuyos mentores son Hernando de Soto y Vargas Llosa. Todos ellos actúan frente a la absorta mirada de los pueblos originarios e indígenas que desde 1532 ven cómo sus recursos son despojados de sus manos, ahora con más fuerza y sutileza, en beneficio inicial de los colonizadores, luego de los terratenientes nacionales, empresas de enclave, empresas monopólicas y actualmente de las empresas trasnacionales. La sed del capital fresco y extranjero hace que los gobiernos de turno en los que los pueblos originarios no tienen representación, subastan el patrimonio natural y cultural del país. Subasta que no sólo queda en lo material, sino que alcanza también a los saberes, tecnologías y conocimientos colectivos de los pueblos originarios a través de las patentes que inescrupulosamente desarrollan las empresas trasnacionales. Así, se despoja de las esperanzas, sueños y aspiraciones a los pueblos.

El Banco Mundial viene promocionando la cultura de la moneda, la cultura de la compra-venta, en detrimento de la solidaridad y la reciprocidad, características básicas de la historia e identidad de los pueblos andinos. Las ONG como el ILD y otras en Perú y América Andina, para beneficiarse del capital imperial promueven estos procesos de desestructuración de las culturas milenarias con planes que tratan de cambiar la solidaridad y tradición comunitaria y colectiva de los antiguos *ayllu*, *marka* y comunidades etnocampesinas (reconocidas como campesinas y nativas) por la propiedad individual, so pretexto de que como propietarios individuales pueden acceder al crédito.

MOVIMIENTOS ETNOCAMPESINOS Y GLOBALIZACIÓN

Los movimientos etnocampesinos en Perú, en periodos de globalización, han tenido un derrotero especial. A finales de los años se-

senta, con la reestructuración corporativa del Estado y la sociedad, las organizaciones de base gremial y sindical fueron redefinidas políticamente mediante organizaciones paralelas promovidas por el Estado a través del Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (Sinamos) durante el gobierno militar de Velasco Alvarado. Así, junto a la reestructuración de la Confederación Campesina del Perú (CCP) se forma la Confederación Nacional Agraria (CNA).

En los años ochenta los pueblos etnocampesinos, parte de la sociedad civil, fueron involucrados en la guerra interna que enfrentó a Sendero Luminoso con el Estado. Los alzados los obligaron a ser milicianos y bases de apoyo encargados del soporte de la guerra popular, mientras que el Estado los obligó coactivamente a conformar los Comités de Autodefensa para hacer frente a los alzados en armas, reorientando la rondas campesinas surgidas espontáneamente para hacer frente a los abigeos en los años setenta. Las antiguas organizaciones paralelas, CCP y CNA, ideológicamente opuestas, son cooptadas por los partidos de izquierda.

Los movimientos indígenas, luego de la rebelión de Rumimaki en el altiplano puneño, perdieron su autonomía desde los años veinte al ser tutelados y conducidos por indigenistas, primero los partidos de izquierda, después las Organizaciones No Gubernamentales y el Estado a través de los organismos de compensación social, las Fuerzas Armadas y el auspicio del Banco Mundial.

A partir de los años sesenta, y con el auspicio de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), se reorienta el movimiento indígena sustentando las organizaciones desde una visión etnicista que ha posibilitado la formación de organizaciones indígenas en la amazonía, la sierra y la costa peruanas, para ser beneficiarios de los recursos que provienen de la cooperación externa y que ha centrado la atención de dirigentes y sectores no-indígenas, que en nombre de ellos buscan usufructuarlos. De esta manera, las organizaciones de base representativas y representadoras de los pueblos indígenas están abocadas a usar el capital que el Banco Mundial, USAI, BID y otras agencias ponen a disposición del país para la promoción del desarrollo sustentable y humano. En este afán, la ONU declaró desde 1993 el decenio de los pueblos indígenas.

Los logros que se han conseguido con estas acciones son el despertar de las identidades, no solamente entre los indígenas, sino en los diversos sectores sociales del país. Ahora todos quieren ser indígenas y han surgido organizaciones indígenas con indígenas que an-

teriormente recusaban esa condición. Según unos se produce un proceso de despertar de las identidades, sobre todo indígenas; se potencia la condición de los intelectuales indígenas que van asumiendo paulatinamente roles protagónicos en la forja de estos movimientos. Según otros, sin embargo, hay un proceso de cautivización del movimiento indígena cuando dependen cada vez más del capital imperial, de las agencias de cooperación, y esto ha reorientado las luchas del movimiento indígena hacia el aprovechamiento de los recursos económicos que el entorno ofrece y se olvida de las reivindicaciones básicas de la población etnocampesina: tierra y cultura.

La pérdida de la autonomía del movimiento indígena es más peligrosa para las organizaciones y el movimiento indígena mismo, porque lleva hacia la mercenarización de dirigencias y a la perpetuación en los cargos para ser usufructuarios de las dádivas económico-financieras que ofrece la sociedad global. Esta mercenarización lleva aceleradamente hacia la desestructuración cultural y la pérdida de la autoestima histórico-cultural de los pueblos originarios.

Este proceso ha llevado al desarrollo fragmentado del movimiento indígena peruano, que es diferente al movimiento indígena de Bolivia y Ecuador, donde las organizaciones etnocampesinas conservan su autonomía y tienen propuestas políticas concretas que escapan al “economicismo oenegésico” en el que se ha quedado el movimiento indígena en Perú.

*Movimiento indígena en América Latina:
resistencia y proyecto alternativo* se terminó en enero de 2005 en Imprenta de Juan Pablos, S.A., Malintzin 199, Col. El Carmen, Coyoacán, México 04100, D.F.
<impre_juan@terra.com.mx>

1 000 ejemplares



