

Movimiento indígena en América Latina:
resistencia y proyecto alternativo
volumen II

Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo

volumen II

Raquel Gutiérrez
Fabiola Escárzaga
Coordinadoras



CASA JUAN PABLOS
CENTRO DE ESTUDIOS ANDINOS Y MESOAMERICANOS
GOBIERNO DEL DISTRITO FEDERAL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
DIAKONIA, CENTRO DE INVESTIGACIÓN
EN DESARROLLO-UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
UNIVERSIDAD PÚBLICA DE EL ALTO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO
MÉXICO, 2006

Este proyecto fue apoyado con recursos del Programa de Coinversión del Gobierno del Distrito Federal.

Este programa es de carácter público, no es patrocinado ni promovido por partido político alguno y sus recursos provienen de los impuestos que pagan todos los contribuyentes. Está prohibido el uso de este programa con fines políticos, electorales, de lucro y otros distintos a los establecidos.

Quien haga uso indebido de los recursos de este programa en el Distrito Federal será sancionado de acuerdo con la ley aplicable y ante la autoridad competente.

MOVIMIENTO INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA:
RESISTENCIA Y PROYECTO ALTERNATIVO. VOLUMEN II
de Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga
Coordinadoras

Primera edición, 2006

D.R. © Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga, 2006

© Casa Juan Pablos, Centro Cultural, S.A. de C.V., 2006
Malintzin 199, Col. del Carmen Coyoacán, 04100, México, D.F.
<casajuanpablos@prodigy.net.mx>

© Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, 2006
Osa Menor 97, Col. Prado Churubusco
Del. Coyoacán, México 04230, D.F.

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006
Calle 4 Sur, núm. 104
Puebla, Pue., México, C.P. 7200

Diseño original de portada: Natalia Rojas

ISBN: 968-9172-00-X

Reservados los derechos
Impreso en México

Agradecimientos	13
Introducción	
<i>Raquel Gutiérrez/Fabiola Escárzaga</i>	15

PRIMERA PARTE

Bolivia

Dominación étnica, de clase y territorialización del poder indígena en Bolivia	
<i>Pablo Mamani Ramírez</i>	35
Dos repúblicas en Bolivia	
<i>Felipe Quispe Huanca</i>	54
El Ejército Indígena Aymara entre 2000 y 2003	
<i>Eugenio Rojas</i>	60
La masacre de Villa Ingenio, El Alto, octubre de 2003	
<i>Francisco Balboa</i>	66
La lucha por el agua en Cochabamba. Manifiesto de los hombres y mujeres de la zona sur, Cochabamba, marzo de 2006	
<i>Abraham Grandidier</i>	68
La organización de las cocaleras del Chapare y la lucha contra la represión	
<i>Margarita Terán</i>	75
La reconstrucción de los <i>ayllus</i> del Qullasuyu de Bolivia	
<i>Marco Herrera</i>	79

La lucha del pueblo guaraní <i>Jesús Castillo</i>	82
Panorámica de la lucha en tierras bajas <i>Marisol Solana</i>	87
La organización indígena en tierras bajas <i>Carlos Moya</i>	90
El movimiento cultural <i>Saya Afroboliviana</i> <i>Marfa Hinofuentes</i>	92
La noción de “nación” como camisa de fuerza de los movimientos indígenas <i>Silvia Rivera</i>	98

México

Las autonomías indígenas en México: de la demanda de reconocimiento a su constitución <i>Francisco López Bárcenas</i>	103
Tlalnepantla, Morelos: un esfuerzo colectivo por la autonomía <i>Paulina Fernández Christlieb</i> y <i>Álvaro Urreta Fernández</i>	122
La lucha por la autonomía en Tlalnepantla <i>Cristino García</i>	133
La autonomía indígena frente al cacicazgo: el caso de los <i>nann'cue ñomndaa'</i> de Guerrero <i>Miguel Ángel Gutiérrez Ávila</i>	137
Las luchas de las mujeres y el movimiento zapatista en Chiapas <i>Mercedes Olivera</i>	150
Pueblos invisibles. Los indios en la ciudad de México <i>Iván Gomezcézar Hernández</i>	161
Manantiales de la memoria: agua, chinampa y resistencia en pueblos originarios de Xochimilco <i>Ernesto Aréchiga Córdoba</i>	172

Dignidad como despliegue de soberanía social. Autonomía como fundamento de la transformación <i>Raquel Gutiérrez Aguilar</i>	189
--	-----

Ecuador

La situación del movimiento indígena en Ecuador <i>Miguel Guatemal</i>	197
---	-----

De movimiento social a movimiento político: el caso del movimiento de unidad plurinacional Pachakutik-Ecuador <i>Fernando García Serrano</i>	214
---	-----

“Ganamos pero perdimos”: balance de lo logrado y problemas pendientes <i>Pablo Dávalos</i>	231
--	-----

Perú

¿Por qué no hay en Perú un movimiento político indígena como en Ecuador y Bolivia? <i>Rodrigo Montoya Rojas</i>	237
---	-----

Comunidades indígenas y contrainsurgencia <i>Fabiola Escárzaga</i>	242
---	-----

Testimonio de una dirigente cocalera <i>Nancy Obregón</i>	258
--	-----

Autonomía campesina y rondas <i>Simón Escamillo</i>	266
--	-----

La rebelión de Ilave, Puno <i>Roberto Vizcarra</i>	273
---	-----

Guatemala, Argentina y Chile

El movimiento indígena en Guatemala: entre el sujeto y la razón instrumental <i>José Vicente Quino González</i>	277
---	-----

Guatemala: las dificultades del movimiento indígena <i>Rodolfo Pocop</i>	293
Huellas y desarrollos del movimiento indígena en Argentina: Lhaka Honhat un caso de resistencia y lucha <i>Morita Carrasco</i>	299
La revolución del pensamiento y sus dilemas: dificultades del movimiento mapuche en Argentina <i>Moirá Millán</i>	317
La lucha de los mapuches urbanos en Chile <i>Enrique Antileo</i>	324

SEGUNDA PARTE

Mesas temáticas

Las mujeres en las luchas de los pueblos indígenas

Complementariedad y dualidad: herencia y horizonte de las mujeres de los pueblos indígenas <i>Malena Rodríguez García</i>	331
La mujer en defensa de la diversidad cultural en los Andes <i>Noemí López Domínguez</i>	339
Las mujeres en Chiapas: contra la violencia y por igualdad de derechos <i>Rosa López</i>	346
La organización de las mujeres en Guayaramerín <i>Consuelo Castedo</i>	348
La difícil situación de las mujeres aymaras de la provincia Muñecas, La Paz <i>Alicia Clavijo</i>	350
Las castañeras de la amazonía boliviana <i>Narda Vaqueros</i>	352
CIRABO: enlace entre los pueblos indígenas amazónicos <i>Roxana Calla</i>	356

La migración: un problema fundamental para los pueblos indígenas

Impactos de la migración sobre las culturas indígenas en Oaxaca <i>Alicia M. Barabas y Miguel Alberto Bartolomé</i>	359
Migrantes centroamericanos en la frontera sur de México <i>Aura Marina Arriola</i>	374
Migración y expansión de la ciudad de El Alto <i>Lucila Choque</i>	383
Migraciones y movimientos etnocampesinos en Perú <i>Juan José García Miranda</i>	391
La música de los migrantes ancashinos en Lima, táctica de adaptación y resistencia <i>José Antonio y Luis Salazar Mejía</i>	406

Las estrategias políticas de los movimientos indígenas y los estados latinoamericanos frente a la insurgencia indígena

Movimientos comunitarios y campesinos y crisis de Estado <i>Luis Tapia</i>	415
La esperanza parlamentarista <i>Patricia Chávez L.</i>	422
La disputa por el tiempo. El Pachakuti en marcha en Bolivia <i>Luis A. Gómez</i>	437
La Asamblea Constituyente, paso ineludible. México 1995-2006 <i>Jorge Fuentes Morúa</i>	444
El proceso de juridicidad del derecho indígena en México: elementos para un balance <i>Magdalena Gómez</i>	460
Estrategias políticas de los movimientos indígenas <i>Raúl Zibechi</i>	474
La articulación de civilizaciones en América Latina <i>Miguel Alberto Bartolomé</i>	484

AGRADECIMIENTOS

En 2003 logramos por primera vez construir un espacio de encuentro para el diálogo entre dirigentes indígenas de diversos países; y entre ellos y académicos de diversas nacionalidades pertenecientes a universidades públicas y comprometidos con la reflexión sobre los retos y problemas que enfrentan dichos movimientos. Para tal fin organizamos en la ciudad de México las *Jornadas Latinoamericanas. Movimiento indígena: resistencia y proyecto alternativo*. En 2006 reincidimos en el despropósito y organizamos otro evento llamado *II Jornadas Andino-Mesoamericanas. Movimiento indígena: resistencia y proyecto alternativo*, ya no en México sino en La Paz y El Alto, en Bolivia, que tuvo lugar entre el 22 y el 25 de marzo.

En esta reedición de la experiencia de encuentro y reflexión convocamos a un mayor número de participantes y logramos el apoyo de un grupo más amplio de amigos y de instituciones de las que nos acompañaron la primera vez. En la primera ocasión enfrentamos diversos obstáculos y encontramos los mecanismos para resolverlos a partir de la solidaridad y esfuerzo de muchos. En esta segunda oportunidad, lo logrado se debe, ante todo, al entusiasmo y la generosidad de los participantes que esta convocatoria suscitó. A todos los que nos acompañaron les agradecemos muy sinceramente su colaboración.

Agradecemos a las autoridades del Centro de Investigación en Desarrollo (Cides) de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), de la Universidad Pública de El Alto (UPEA) y de DIAKONIA, en Bolivia; de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), del Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), en México, por el apo-

yo material, el respaldo académico y la libertad de expresión que nos proporcionaron para la realización de las *II Jornadas Andino-Mesoamericanas. Movimiento indígena: resistencia y proyecto alternativo*. A Mercedes Urriolagoitia, entonces directora del Cides-UMSA; Pablo Mamani Ramírez, ex coordinador de la carrera de Sociología de la UPEA; Milton Soto de DIAKONIA; Raquel Sosa Elízaga, Secretaria de Cultura del GDF; Pablo Yanes Rizo y Alejandro López Mercado de la Secretaría de Desarrollo Social del GDF; Manuel Pérez Rocha, rector de la UACM; Óscar González, coordinador de Difusión Cultural y Extensión Cultural de la misma; Lucio Oliver Costilla, coordinador del Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM; Carlos Figueroa Ibarra, coordinador del Posgrado en Sociología del ICSH de la BUAP; Jorge Fuentes Morúa del CEAM; Luis Mier y Terán Casanueva, ex rector general de la UAM; José Lema Labadie, rector general de la UAM; y de la UAM-Unidad Xochimilco: Norberto Manjarrez Álvarez, ex rector; Arturo Anguiano Orozco, director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades; Andrés Morales Alquicira, jefe del Departamento de Política y Cultura, y los miembros del Área Problemas de América Latina.

A los compañeros y amigos que colaboraron en la organización y apoyo técnico en Bolivia, especialmente a Luis Gómez, Dunia Mokrani y Tania Quiroz les agradecemos por todo el trabajo de logística, difusión, organización y resolución de todo lo pendiente; también al numeroso grupo de amigos de la UMSA y la UPEA: Fátima, Mercedes, Ana, Patricia, Marxa, Alberto, Filomena, Lucila, Julieth, Shirley y muchos otros compañeros de la UPEA; a Jean y también a Verónica y Diego del Colectivo Situaciones. En México, agradecemos el apoyo y respaldo de Naomi Rivero, Juan José Carrillo, Juan Carlos Vargas, Luz Ortiz Mancilla, Érika Vázquez, Marco Kim y Jacobo Alavez Medina.

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

Las coordinadoras

INTRODUCCIÓN

Los diversos movimientos indígenas en Mesoamérica y los Andes han protagonizado en los últimos años importantes y variadas acciones de movilización y levantamiento, así como tenaces actos de resistencia, que impugnan el monopolio de la decisión sobre asuntos públicos detentados hasta ahora por las elites económicas y político-partidarias de los distintos países del continente, desafiando sistemática y profundamente el orden social instituido. En tal sentido, las múltiples expresiones sociales y políticas del movimiento indígena de nuestro continente han consolidado su presencia como fuerzas políticas que se proponen ocupar y/o transformar de diversas maneras el andamiaje institucional y el entramado normativo colonial-liberal de sus respectivos países.

Sin temor a equivocarnos, consideramos que las polifónicas voces del movimiento indígena en Mesoamérica y los Andes se han convertido en el eje de la resistencia y de la lucha social contra las reiteradas acciones de saqueo, despojo y sobreexplotación del trabajo y los recursos naturales, implementadas por los sucesivos gobiernos liberales en Bolivia, México, Ecuador, Perú y Guatemala. La influencia de la fuerza política desplegada por las luchas de resistencia y los levantamientos indígenas y populares en esos países se ha expandido incluso hacia naciones en las que, tradicionalmente, los movimientos indígenas no tenían una presencia significativa, dada su composición demográfica y social como por ejemplo, Argentina y Chile. Justamente de este conjunto de luchas, movilizaciones y levantamientos, de sus alcances y potencia, de sus dificultades, límites y perspectivas, trata este volumen.

Desde la última década del siglo xx, la presencia al fin visible de los pueblos indígenas en la vida social y política de los países ha sido vigorosa. Del levantamiento de las comunidades rebeldes mayenses

de Chiapas organizadas en el EZLN, en 1994, al cerco a la ciudad de Quito, en 2000, realizado por las nacionalidades oprimidas articuladas en la Conaie, así como los sucesivos levantamientos indígenas y populares en Bolivia, entre 2000 y 2005, por enumerar las más relevantes, la presencia de los pueblos indígenas movilizados en la vida de los países ha sido la constante. A lo largo de todos estos años y con base en la enorme energía social derrochada por los pueblos indígenas organizados en comunidades, ejidos, caracoles, *ayllus*, *tentas*, federaciones, sindicatos, juntas, cabildos, rondas, capitanías, asambleas generales y otra amplia diversidad de formas de articulación, el horizonte político de los movimientos indígenas ha transitado de manera compleja y multiforme, desde la exigencia de reconocimiento político formal de su existencia en tanto pueblos indígenas y de respeto a sus derechos colectivos y a sus formas ancestrales de autorregulación interna, a la impugnación asimismo variada aunque contundente, de los proyectos gubernamentales liberales centrados en la privatización de lo público y lo común y de los regímenes políticos de democracia procedimental vigentes en casi todos los Estados de los Andes y Mesoamérica. Con base en dicho doble abanico de reivindicaciones, los diversos movimientos indígenas han desafiado de múltiples maneras, por un lado, a la estructura política constitucional de los países y, por el otro, a los grandes proyectos económicos transnacionales de privatización de los recursos naturales —gas, petróleo, agua, minerales, biodiversidad, recursos forestales y territorios en general—, alentados por casi todos los gobiernos de los países americanos en épocas recientes.

A partir de ello, los diversos pueblos y movimientos indígenas han logrado consolidar un polo heterogéneo y multiforme de resistencia y confrontación social y política que coloca al *movimiento indígena* como sujeto central de la posibilidad de transformación social. El objetivo del presente volumen es contribuir a dar cuenta de la vasta y fértil heterogeneidad contenida en el movimiento indígena de Mesoamérica y los Andes sin perderse en un fragmentario mosaico de particularidades y, al mismo tiempo, destacar los rasgos de sintonía en la diversidad, revelando las posibilidades de confluencia y analogía entre las más distintas experiencias de organización, resistencia y lucha en nuestro continente, sin caer en la tentación de elaborar versiones totalizantes de la vasta multiplicidad de la experiencia indígena.

Para lograr ese objetivo, entre el 22 y el 25 de marzo de 2006, en las ciudades de La Paz y El Alto, Bolivia, se realizaron las *II Jornadas*

Andino-Mesoamericanas, Movimiento indígena: resistencia y proyecto alternativo con la participación de representantes de pueblos originarios y dirigentes de organizaciones indígenas, junto con académicos de universidades públicas de Bolivia, México, Ecuador, Perú, Guatemala, Argentina y Chile.¹ El propósito de las *II Jornadas Andino-Mesoamericanas* fue conocer la manera como se han desarrollado las diversas luchas de resistencia y las recientes acciones colectivas de confrontación política institucional y no institucional, aprender de sus dificultades e ilustrar los desafíos que enfrentan, a través de oír la voz de algunos de los dirigentes de las organizaciones indígenas más activas del continente, abriendo el espacio, además, a reflexiones académicas de estudiosos comprometidos con los diversos movimientos. Este libro, sin ser una memoria de ese evento, contiene una recopilación editada de lo ahí discutido, lo cual explica su estructura.

La composición de los participantes en el evento *Movimiento indígena: resistencia y proyecto alternativo* —dirigentes indígenas quechuas de Ecuador, Perú y Bolivia, aymaras peruanos y bolivianos, mapuches chilenos y argentinos, mixtecos, nahuas y mayas mexicanos, maya-quichés guatemaltecos junto con guaraníes y dirigentes de los pueblos de la amazonía y las tierras bajas de Bolivia, participando en condiciones de igualdad con académicos ecuatorianos, peruanos, bolivianos, mexicanos, guatemaltecos y argentinos—; y su carácter de evento abierto y amplio, patrocinado fundamentalmente por universidades públicas y apoyado también por organismos de financiamiento y gobiernos locales, 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.

En este sentido, el volumen que ahora introducimos constituye un útil y pertinente registro y análisis de la experiencia política reciente

¹ Las *II Jornadas Andino-Mesoamericanas* son la continuación de una anterior experiencia de reflexión y discusión entre dirigentes indígenas y académicos de diversos países de América Latina realizada en la ciudad de México, en mayo de 2003, cuya participación fue compilada por Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez en *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Casa Juan Pablos-UACM-BUAP-GDF, 2005.

de los movimientos indígenas leído desde los propios actores involucrados en las luchas. Resulta significativo que desde mayo de 2003, cuando se celebraron las *I Jornadas*, a lo largo de América Latina han ocurrido importantes sucesos políticos de resistencia y confrontación protagonizados por múltiples movimientos indígenas articulados en una heterogénea constelación de organizaciones que bajo diversas estrategias han diseñado caminos para profundizar la resistencia y buscar alternativas al neoliberalismo. Entre las más sobresalientes mencionamos someramente las siguientes:

- I. En agosto de 2003 se formaron en la zona rebelde de Chiapas, México, los Caracoles o Juntas de Buen Gobierno, que son un esfuerzo organizativo de construcción de un gobierno indígena autónomo supracomunitario a nivel local. Esta experiencia de resistencia y construcción hasta ahora exitosa es una invaluable fuente de experiencias sobre el ejercicio de la autonomía indígena dentro de un escenario nacional de profundización de la ofensiva liberal como el que vive México. Igualmente relevante es el esfuerzo por ampliar y redefinir el ámbito de la resistencia indígena y popular impulsado por el EZLN desde junio-julio de 2005, sobre la base de la *VI Declaración de la Selva Lacandona*, que ha permitido una todavía tendencial e inestable articulación de las diversas luchas locales de resistencia en el conjunto de la República Mexicana. Los difíciles pasos hacia la sintonización de la voluntad política de los distintos pueblos y organizaciones de indígenas desplegados en México, contrastan con los vertiginosos sucesos recientes en Bolivia.
- II. En septiembre-octubre de 2003 se produjo en Bolivia la llamada “guerra del gas”, en la que la participación del movimiento aymara, tanto rural como urbano, tuvo un papel destacado. Este hecho ha abierto una álgida discusión al interior del propio movimiento indígena boliviano sobre los caminos a seguir para emprender la reapropiación de los recursos naturales aún en manos del capital transnacional y sobre los límites para el avance de las reivindicaciones indígenas y populares tras derrocar a un presidente liberal respetando el orden institucional de mando. Posteriormente, en mayo-junio de 2005 en medio de una generalizada confrontación política donde se movilizaron múltiples pueblos, organizaciones y

movimientos indígenas junto con sectores obreros y populares, concluyó abruptamente el gobierno de Carlos Mesa y se dio paso a la convocatoria a las elecciones anticipadas del 18 de diciembre pasado, donde el dirigente cocalero Evo Morales del Movimiento Al Socialismo (MAS) obtuvo una contundente victoria electoral. Así, en Bolivia está hoy abierta la discusión sobre las tareas y perspectivas del llamado “gobierno indígena” que debe llevar adelante las dos grandes tareas políticas colocadas en la agenda pública durante la oleada de levantamientos indígenas y populares: la recuperación de la riqueza petrolera y otros recursos naturales, todavía hoy parcial o totalmente en manos de las corporaciones transnacionales, y la realización de una Asamblea Constituyente que “refunde” el Estado boliviano desmontando la herencia colonial de su estructura institucional transformando las relaciones de poder liberales consagradas en su legislación.

- III. Por su parte, en septiembre de 2003, la Conaie ecuatoriana abandonó el gobierno de Lucio Gutiérrez tras formar parte de él durante varios meses. Después de ello, el movimiento indígena se ha visto asediado y golpeado por un sistemático esfuerzo tanto estatal como de las llamadas “agencias de cooperación” internacionales, que han buscado, por una parte, debilitar el entramado organizativo de la Conaie con base en la cooptación y corrupción de dirigentes y, por otra, contener el alcance de las reivindicaciones y propuestas indígenas abriendo parte del aparato gubernamental a la gestión de dirigentes indígenas del Movimiento Pachakutik. Lo interesante de la experiencia ecuatoriana consiste en que en medio de condiciones de gran adversidad, los miembros de la Conaie y académicos afines a ella han producido una fértil y pertinente reflexión acerca de los mecanismos de contención política y contrainsurgencia estatal que les permiten, una vez más, comprender con claridad los problemas y dificultades que han enfrentado abriendo la discusión sobre las posibles vías de avance del movimiento. En este sentido, la experiencia ecuatoriana, sin presentar grandes logros en los tres últimos años, constituye una especie de espejo de las amenazas generales que vale la pena conocer y estudiar.
- IV. Por su parte, en Perú el movimiento indígena ha tenido grandes dificultades para recomponerse después de la paraliza-

ción provocada por más de una década de guerra interna y de represión generalizada. No obstante, también allí se aprecian los recientes esfuerzos de consolidación de una gama diversa de movimientos indígenas en defensa de los recursos naturales, de sus derechos como productores, de sus derechos ciudadanos y de la soberanía nacional, entre otros.

- V. En Guatemala, país que como Perú y aún de manera más intensa y prolongada ha vivido una guerra genocida contra la población indígena incorporada a la insurgencia, protagonizada por el ejército guatemalteco apoyado por fuerzas estadounidenses, el movimiento indígena tiene grandes dificultades para articularse sólidamente y remontar el racismo del Estado y la sociedad mestiza sobre la mayoritaria población indígena. Sin embargo, también allí encontramos esfuerzos serios por construir un movimiento indígena con reivindicaciones y posiciones claras.
- VI. En Chile, donde habita una significativa población indígena, más grande de lo que se supone dada la estrategia de invisibilización asumida por el Estado, la lucha contra las empresas transnacionales que buscan apropiarse de los recursos estratégicos que poseen los territorios indígenas, particularmente los mapuches, ha despertado una enérgica y difícil resistencia.
- VII. Finalmente, en Argentina, país con una reducida población indígena, en los últimos años comienzan a aparecer significativas movilizaciones sociales con claros contenidos étnicos, tanto por territorio como en defensa de los recursos naturales, que las distinguen de las luchas de resistencia clásicas en aquel país austral.

Reseñas panorámicas de las acciones de resistencia y confrontación en medio del contexto descrito anteriormente, así como reflexiones sobre sus perspectivas, alcances y límites es lo que se presenta en las siguientes páginas. Para ordenar tales contenidos el presente volumen se divide en dos partes, una monográfica y otra temática. En la primera parte, organizada en capítulos por país, se abordan los núcleos problemáticos de varios casos: Bolivia, México, Ecuador, Perú, Guatemala, Argentina y Chile. En la segunda parte, ordenada de manera temática, se incluyen ponencias que versan sobre tres grandes ejes: la participación de las mujeres en las luchas de los pueblos indígenas, la migración y sus efectos en la cultura y el tejido social

de los pueblos y, finalmente, las estrategias políticas desarrolladas por los diversos movimientos indígenas en Bolivia y México en los últimos años.

El primer capítulo, que se ocupa de Bolivia, ofrece básicamente los testimonios de dirigentes sociales indígenas de sus diversas regiones sobre los sucesos y problemas recientes. Tales testimonios permiten obtener una visión de conjunto elaborada por los propios actores, de la diversidad de identidades, problemas, conflictos, resistencias y aspiraciones que bullen en el país, acompañados por las reflexiones de dos académicos, Pablo Mamani y Silvia Rivera, quienes complementan la perspectiva aportada por los dirigentes. Casi todas las intervenciones tienen como telón de fondo el nuevo contexto político del país: la llegada al gobierno del dirigente cocalero Evo Morales; presencia paradigmática con la que en mayor o menor medida todos los testimonios debaten. ¿Cuáles son las posibilidades reales del nuevo gobierno de satisfacer las demandas largamente acariciadas, de concretar los cambios exigidos en las recientes movilizaciones sociales que hicieron posible su llegada al poder? ¿Qué capacidad de defensa y recuperación de la soberanía y de los recursos naturales se debe esperar o exigir al gobierno indígena? ¿Qué actitud tomar, qué margen de espera deben ofrecer los movimientos sociales frente al nuevo gobierno? ¿Cuáles son los riesgos del ejercicio del poder por un sector del movimiento indígena ante un margen estrecho de maniobra? ¿Qué capacidad de reorientación del Estado neoliberal puede lograr un gobierno indígena surgido en esas condiciones? ¿Qué compromiso popular con la defensa del “proceso” y frente al acoso de la derecha puede esperar tal gobierno? Todas estas interrogantes quedan explícitamente presentadas en las intervenciones de los participantes. Es claro que si bien sólo el tiempo y la decisión política de los movimientos les darán respuesta, consideramos una virtud del texto la compilación de una buena parte de las miradas y las posibilidades.

El capítulo sobre México ofrece diversas reflexiones sobre la lucha por la autonomía, tema que se convirtió en el eje de la preocupación del movimiento indígena en el país, ya sea en el espacio zapatista en Chiapas como en las experiencias previas y posteriores en otras regiones del país. Francisco López Bárcenas nos ofrece una reflexión profunda sobre las condiciones y las razones para centrar la lucha indígena en la construcción de la autonomía y en la exigencia a su

reconocimiento jurídico: la lucha por la autonomía indígena en México es una estrategia de dispersión del poder, de descentralización desde abajo, alternativa a la descentralización neoliberal que busca colocar en la indefensión a cada comunidad. La lucha por la autonomía es también una estrategia de reconstitución comunal decidida e impulsada por las propias comunidades para eliminar la tutela caciquil y la subordinación estatal, única posibilidad de defender de manera efectiva sus tierras y los recursos estratégicos que poseen de la apropiación privada y transnacional y de recuperar la soberanía alimentaria perdida por la imposición de la lógica de mercado. La autonomía indígena no es un proyecto separatista o secesionista, los indígenas se asumen como parte de la nación mexicana y del Estado nacional y son conscientes de la necesidad de establecer alianzas sólidas con otros sectores trabajadores del país. Pero la construcción nacional alternativa debe descansar sobre otras bases más incluyentes de la diversidad, democráticas y horizontales.

En la experiencia mexicana, la intermediación partidista ha resultado frustrante para el movimiento indígena, la tradición clientelista y corporativa del otrora poderoso Estado nacional, impuesta a través de los partidos. No es privativa del viejo PRI; tanto el PAN como el PRD han reeditado esas prácticas que buscan, desde la promesa de la incorporación en el Estado, pervertir a las organizaciones de base, cooptar a sus dirigencias y desnaturalizar sus movilizaciones y demandas. En este sentido, la participación de los pueblos indígenas en los procesos electorales, aún bajo el mecanismo de usos y costumbres, no ha contribuido a lograr la autorrepresentación indígena, y más bien ha posibilitado la intromisión de elementos externos y la división y desintegración comunal, así como la reedición de los viejos cacicazgos. Por tal razón, la autonomía indígena por la que luchan las organizaciones indígenas mexicanas parte de la necesidad de recuperar la autonomía productiva aplastada por el libre mercado, la autonomía política secuestrada por el Estado a través de las mediaciones partidistas y la autonomía cultural. La lucha de los productores de nopal en Tlalnepantla, Morelos, la de los amuzgos del estado de Guerrero, la de las mujeres chiapanecas zapatistas y no zapatistas por garantizar el respeto a sus derechos humanos por parte de los varones y del Estado, la lucha de los pueblos originarios de la ciudad de México por preservar su identidad cultural, sus territorios, recursos naturales y formas productivas (especialmente la agricultura de chinampas) a pesar del crecimiento de la urbe que tiende a devorarlos, son ca-

tos particulares de construcción de autonomía que se exponen en el capítulo sobre México.

En el tercer capítulo se incluyen tres textos sobre Ecuador, que ofrecen un recuento del proceso de acumulación organizativa y política que permitió al movimiento indígena ecuatoriano el significativo desarrollo alcanzado hasta ahora, así como un balance parcial de la experiencia de participación en el gobierno de Lucio Gutiérrez y el señalamiento de los errores cometidos en él. Igualmente, se presenta una reflexión sobre la estrategia utilizada por los representantes de los intereses transnacionales para cooptar a la dirigencia y a la intelectualidad indígenas y para neutralizar al movimiento en su conjunto. Queda pendiente un balance integral de la experiencia de la participación indígena en el gobierno, y el recuento de los daños sufridos en el proceso, que permita remontar los efectos negativos sobre el movimiento y aprender lúcidamente de la experiencia. Consideramos que es importante indagar en la manera como tras una etapa de auge del movimiento indígena, brotan múltiples problemas derivados de la incorporación acrítica al ejercicio del poder en los espacios estatales marginales (los orientados a la población indígena) y locales (en ámbitos donde la población indígena es mayoritaria), propuestos o cedidos por la propia estructura estatal dominante, sin que ello signifique comprometer las instancias estratégicas de decisión. Al admitir esta oferta, el movimiento indígena ecuatoriano no accedió al ejercicio real del poder, ni a la posibilidad de desplazar a las elites blancas y mestizas, para lograr gradualmente el aprendizaje de la gestión estatal, sino que se colocó en una posición de extrema vulnerabilidad, al aceptar la subordinación parcial y tensa de los dirigentes y representantes indígenas al proyecto neoliberal, como coronación de un intenso proceso de lucha, convirtiendo la estrategia electoral de medio en fin y abriendo con ello la posibilidad de cooptación, corrupción y desprestigio de los dirigentes indígenas, arriesgándose a la separación radical de sus bases y al abandono de las luchas, a la pérdida de la autoridad moral y de la capacidad de crítica frente al modelo económico dominante.

Las reflexiones sobre Perú contenidas en el cuarto capítulo parten de la pregunta hecha por Rodrigo Montoya: ¿por qué no existen en Perú movimientos indígenas como en Ecuador y Bolivia? A pesar de la pertenencia a una común matriz cultural y a la similitud de problemas, Montoya y los distintos artículos del capítulo explican las condiciones estructurales y coyunturales vividas en el país, y ofre-

cen ejemplos de los procesos de reconstitución de movimientos indígenas que, paradójicamente, se nutren de las secuelas que dejó la guerra interna (1980-2000), cuya tarea primordial fue la destrucción del tejido social comunitario y la eliminación masiva de la población indígena y sus dirigentes, susceptibles de incorporarse a la insurgencia. Éste es el caso, específicamente, de las organizaciones indígenas contrainsurgentes promovidas por el ejército para enfrentar a las insurgencias de Sendero Luminoso y del MRTA entre los campesinos indígenas peruanos, llamadas Rondas Campesinas y Comités de Defensa Civil (CDC), que permitieron o toleraron la reconstitución de la dinámica comunal y a la larga su fortalecimiento, aunque subordinadas al objetivo contrainsurgente de combatir a los alzados en armas, dentro de un gobierno altamente represivo como fue el fujimorista, tras cuya debacle, estos sectores, en tanto base de legitimación del Estado contrainsurgente quedan a la deriva, con demandas económicas y políticas insatisfechas pero con una capacidad de organización y movilización fortalecida. Así, la Ronda y el CDC se convierten en una instancia legítima de movilización que es aprovechada en años recientes tanto por los campesinos cocaleros como por variadas comunidades campesinas afectadas por la minería, para potenciar su fuerza y legitimidad.

Finalmente, en el quinto capítulo se incluyen ponencias sobre la situación del movimiento indígena en Guatemala, Chile y Argentina, que brindan visiones panorámicas del reciente resurgimiento de contenidos étnicos explícitos en la lucha social —en Guatemala—, así como registros de las distintas experiencias de lucha y de elaboración de identidades en resistencia por parte de los mapuches urbanos y rurales en Chile y Argentina, así como de otros pueblos indígenas dentro del Estado argentino.

La segunda parte de este volumen, organizada de manera temática, comienza con el capítulo sobre la participación de las mujeres en las luchas de los pueblos indígenas, haciendo un recuento de sus dificultades, urgencias y carencias. La primera intervención de este capítulo es la de Malena Rodríguez, quien busca recuperar críticamente las nociones andinas de “complementariedad y dualidad” como ejes que regulan la relación varón-mujer en las comunidades originarias. Para ello, presenta objeciones que van simultáneamente en dos direcciones: hacia los esfuerzos que hacen algunas mujeres urbanas —sobre todo en las ONG— por circunscribir la comprensión

de las necesidades de las mujeres indígenas a criterios occidentales de pensamiento para ser gestionados por la llamada “tecnocracia de género”; y también hacia el uso paralizante y meramente retórico que muchos indígenas varones hacen en los Andes de la noción de complementariedad para entender la relación entre varones y mujeres, enmascarando la exclusión y el sexismo bajo el término dual *chachawarmi*. Rodríguez convoca a una recuperación de las antiguas tradiciones andinas, en las que los espacios femeninos de participación y decisión eran reconocidos por todos, ligando esta postura con la discusión contemporánea acerca de la necesidad de organizaciones específicas y autónomas de mujeres. Por su parte, Noemí López —quechua peruana— reflexiona sobre la importancia de las mujeres indígenas de los Andes en la trasmisión de la cultura originaria a las generaciones futuras y como figuras centrales de las luchas de resistencia. Posteriormente se recogen los testimonios de la tzeltal-mexicana Rosa López, de las amazónicas bolivianas Consuelo Castedo, Narda Vaqueros y Roxana Calla y de la aymara-boliviana Alicia Clavijos, quienes desde la narración en primera persona de sus condiciones concretas de vida y trabajo exhiben las terribles dificultades que enfrentan las mujeres indígenas al interior de sus propios pueblos, comunidades y organizaciones para hacer sentir su presencia y dar fuerza a su voz. La similitud de estas experiencias, tanto en su crudeza como en el persistente silenciamiento de este sujeto social doblemente oprimido en tanto mujeres y en tanto indígenas, señala contundentemente la necesidad de que a la temática de las mujeres indígenas se le otorgue mucha mayor atención tanto en ámbitos académicos como dentro de las propias organizaciones de indígenas.

La segunda mesa temática corresponde al fenómeno de la migración, cuya riqueza resulta infinita. En este volumen ofrecemos dos textos sobre México. El primero, de Alicia Barabas, habla sobre los impactos de la migración sobre las culturas indígenas en Oaxaca, uno de los estados de mayor expulsión de población dentro y fuera del país; el segundo, de Aura Marina Arriola, aborda el problema de los migrantes centroamericanos en la frontera sur de México, punto en el que convergen los conflictos derivados de la concentración de la migración hacia Estados Unidos y la política del Estado mexicano que renuncia crecientemente al ejercicio de su soberanía y se asume como ejecutor de la política migratoria estadounidense en territorio mexicano.

El texto de la boliviana Lucila Choque explica el proceso de construcción de la ciudad de El Alto a partir del proceso de migración campesina intensificado tras las reformas neoliberales y, en particular, a partir del cierre de las minas. Choque registra cómo los migrantes organizan la convivencia y la lucha por la satisfacción de sus demandas en la ciudad indígena más grande de América Latina. También presentamos dos textos sobre Perú, en los que se aborda el problema de la migración no como mecanismo de vaciamiento y destrucción comunal, sino como parte del proceso de reproducción y reconstitución comunitaria en condiciones sin duda adversas, como desdoblamiento de la comunidad en el ámbito urbano e incluso fuera del país, a través de redes de migrantes. Uno de ellos nos ofrece el ejemplo vivo de la resistencia cultural practicada por los músicos migrantes ancashinos en Lima.

Finalmente, el último capítulo presenta variadas reflexiones sobre las estrategias políticas desplegadas por los movimientos indígenas durante los últimos años, contrastando básicamente los casos de Bolivia y México. En él se incluyen las contribuciones de tres estudiosos bolivianos que abordan problemáticas aparecidas durante la crisis del Estado generada por la movilización de los últimos años. Cada uno de ellos, enfocando aspectos específicos de lo que han sido las diversas estrategias de los movimientos indígenas, exhibe los límites que han confrontado los heterogéneos proyectos políticos de los movimientos indígenas de Bolivia. Luis Tapia destaca, ante todo, el carácter “antiprivatizador” de los distintos movimientos indígenas recientes y explica a partir de este hecho la crisis de dominación ocurrida en Bolivia. Patricia Chávez presenta una interesante y bien documentada investigación de las dificultades y tensiones que han experimentado los parlamentarios indígenas que han ocupado cargos en las recientes legislaturas. Luis Gómez, por su parte, reflexiona sobre el contradictorio significado de los tiempos del Estado y alerta sobre los peligros que ha enfrentado la movilización indígena al quedar atrapada en pautas temporales ajenas que limitan su autonomía de decisión y acción.

En este último capítulo también se encuentran los aportes de tres académicos mexicanos y un uruguayo quienes, desde distintas posturas, exhiben las dificultades de la estrategia de autonomía política, económica, productiva y moral del movimiento indígena, particularmente en la experiencia mexicana. Jorge Fuentes reflexiona sobre la posibilidad de que con base en una Asamblea Constituyente se avan-

ce hacia una reconfiguración de la articulación nacional que modifique las relaciones estatales de dominación. Magda Gómez aborda la cuestión de la posible captura y vaciamiento de la aspiración autonómica indígena en el contexto de la consagración jurídica de regulaciones liberales que codifican las relaciones sociales a partir de pautas mercantiles. Raul Zibechi, por su parte, contrapone a la estrategia de autonomía política y productiva de los distintos movimientos indígenas, que ha abierto profundas crisis políticas en diversos países, la amenaza de una “governabilidad reconstituida” bajo tintes progresistas, empujada por las propias elites cuestionadas durante las oleadas de lucha. Finalmente, Miguel A. Bartolomé ordena y sistematiza el debate sobre la posibilidad de ciudadanías diferenciadas que permitan la articulación no jerarquizada, dentro de renovados marcos estatales, de prácticas y nociones provenientes de distintas civilizaciones. En todo caso, el carácter muchas veces abstracto de las discusiones y problemáticas contenidas en este capítulo exhibe el abanico múltiple de dificultades y riesgos que en su camino de resistencia y lucha van diagramando los pueblos de Mesoamérica y los Andes.

Brindar elementos para ubicar las dificultades, precisar las preguntas y debatir las posibles respuestas es el ánimo que nos mueve a organizar este volumen. Es así que para finalizar la presente introducción y dado su carácter sintético, presentamos las conclusiones que se discutieron en la mesa final de las *II Jornadas Andino Mesoamericanas. Movimiento indígena: resistencia y proyecto alternativo* en la ciudad de El Alto, Bolivia, el 25 de marzo de 2006.

CONCLUSIONES

1. Los diversos movimientos indígenas en Mesoamérica y los Andes han profundizado su avance democratizador, antineoliberal y descolonizador en los últimos años, convirtiéndose en poderosas fuerzas disruptivas de la trama de dominación política y económica en casi todos los países de nuestro continente.
2. Los temas decisivos de la problemática indígena que han sido llevados a la mesa de discusión son los relativos a:
 - a) Tierra y territorio, es decir, a la actual estructura de la propiedad que admite el latifundio, el saqueo de los recursos y la penetración y devastación transnacional. Se discutieron ampliamente

temas relacionados con tierra, territorio, comunidad y autonomía; en especial lo relacionado con el territorio y la producción y el mercado comunitario; el territorio como lugar de la cultura comunitaria y la situación de los pueblos originarios frente a la violencia cultural extrema; el territorio como espacio y sede del autogobierno y la autonomía, y como fundamento de la identidad comunitaria frente a la opresión y el Estado autoritario. Hubo en todas las discusiones un gran acuerdo en torno a considerar el control y apropiación del territorio como fundamento de la posible reconstrucción desde abajo de todos los países del continente.

- b) Al derecho a decidir, gestionar y obtener beneficios colectivos de los recursos naturales hoy enajenados tras la ola liberal de saqueos, que se ha padecido en casi todos los países de Mesoamérica y los Andes.
 - c) A la estructura de representación política en nuestros países que continúa siendo patrimonio de elites político-partidarias masculinas y occidentales profundamente coloniales.
3. Para el balance inmediato y general de lo avanzado hasta ahora por los movimientos indígenas, sobre todo en los Andes, que nos permita orientarnos y entender el actual momento político, se propone ensayar con una herramienta de análisis presentada por los hermanos de Ecuador. Ellos señalaron que en su país, en los últimos años, el movimiento indígena ha fortalecido y consolidado su presencia en el ámbito de la decisión pública produciendo situaciones en las que el movimiento “triumfa aunque simultáneamente pierde”, o más bien, “donde el movimiento obtiene triunfos que enmascaran derrotas”. El ejemplo más claro de esto es la gigantesca acción colectiva descrita por los hermanos ecuatorianos de sitiar Quito para oponerse y repudiar la “dolarización de la economía”, en la que se despliega suficiente fuerza como para hacer caer a un presidente pero que, simultáneamente, admite que la dolarización de la economía del Ecuador permanezca.
4. Un punto central de la reflexión versó sobre la relación entre los diversos movimientos indígenas y el Estado nacional en nuestros países.
- a) En Ecuador primero y en Bolivia ahora, parte de los movimientos indígenas y populares de estos países han ocupado el aparato de gobierno.

- b) En Ecuador, en alianza con otras fuerzas sociales y políticas, como el coronel Lucio Gutiérrez, con resultados catastróficos. “Nunca habíamos sido más débiles que cuando ocupamos el gobierno”, expresaron los hermanos de la Conaie.
- c) En Bolivia, el actual gobierno de Evo Morales no ha dado hasta ahora muestras claras de estar interesado en el cambio profundo que se busca desde la perspectiva de los diversos movimientos indígenas reunidos en las *II Jornadas*. Esto se muestra sobre todo en:
- La Ley de Convocatoria a la Asamblea Constituyente recientemente aprobada que respeta y auspicia la mediación partidaria de la representación política, pese a que ésta fue duramente cuestionada y repudiada durante las luchas y levantamientos desplegados entre 2000 y 2005. Esto exhibe, además, un preocupante desprecio por los derechos colectivos de los distintos movimientos y pueblos indígenas.
 - La timidez con la que se ha procedido hasta ahora en la aspiración de nacionalización del gas y demás hidrocarburos, puesta en la agenda pública mediante el esfuerzo y la movilización de los diversos movimientos indígenas y populares de Bolivia.
 - La voluntad de conservación de equilibrios macroeconómicos, herencia de las políticas neoliberales repudiadas sistemáticamente por la movilización de la población.
 - La conservación de prácticas elitistas y discriminatorias en la acción cotidiana del aparato de gobierno, mas allá de los cambios jerárquicos implementados durante los primeros días del gobierno de Evo Morales, tomando en cuenta que en Bolivia los indígenas sufren dos grandes tipos de dominación: la étnica y la de clase, que hacen que la opresión sea más ruda y más compleja.
- d) En México, por su parte, se está produciendo una lucha profunda aunque menos espectacular, por parte de los pueblos indígenas en alianza con otros sectores populares, que se guía por la construcción autónoma de nuevas relaciones sociales desde el nivel local, con dos ideas centrales: dignidad y autonomía. En este sentido, *La otra campaña* encabezada por el EZLN en alianza con otras organizaciones y fuerzas sociales que comparten la *VI Declaración de la Selva Lacandona*, se está volviendo un referente esperanzador de “otra forma de hacer

política”. En sintonía con esto, los hermanos de la Conaie advirtieron, con base en su experiencia reciente, la necesidad de distinguir la dinámica de los movimientos respecto de las inercias propias del plano institucional y su marco de prácticas liberales, e insistieron en los riesgos que corren los movimientos de ser absorbidos por la dinámica estatal en el mismo momento en que creen poder instrumentalizar el andamiaje institucional liberal para sus fines.

5. En relación a la noción de autonomía se constató el significado distinto que este término tiene en los diferentes países. El contenido conceptual de la palabra autonomía varía desde la designación de la ambición de las elites locales y regionales de gestionar directamente los recursos nacionales para profundizar ciertos mecanismos de acumulación capitalista, hasta expresar la aspiración y el complejo proceso social emprendido desde abajo por construir poder, capacidad de decisión y autogobierno. Por esta razón se propone abrir un sistemático espacio de debate y reflexión crítica en torno a lo que los académicos y los diversos movimientos indígenas entendemos por autonomía, para esclarecer y disputar el significado de este término central de la lucha de los movimientos indígenas. Conexo con esta necesidad se recomendó abrir el debate en torno a los efectos del Convenio 169 de la OIT, para hacer un balance de sus alcances y perspectivas en los distintos países, en virtud de que se presentan valoraciones contradictorias de sus efectos en los distintos países asistentes a las *II Jornadas*. Por ejemplo, mientras en Bolivia se considera que es un instrumento jurídico útil, en México se entiende como parte de un mecanismo desgastado, inútil para el avance de la lucha por la autonomía indígena.
6. En relación con la problemática específica de las luchas de las mujeres de los pueblos indígenas, se precisó como una cuestión central la ausencia de derecho femenino a la herencia de la tierra. En los lugares donde las mujeres de las comunidades indígenas no tienen derecho al acceso a la tierra por herencia, ocurre que se las considere como tendenciales “propiedades ajenas” y se las trate, en consecuencia, en tanto se trasladarán a vivir a las comunidades o unidades domésticas de sus maridos en cuanto lleguen a la vida adulta y contraigan matrimonio. Esta situación implica que muchas veces las mujeres de los pueblos indígenas sean con-

sideradas como una especie de “extranjeras” en las comunidades donde desarrollan su vida adulta.

Las mujeres participantes en las *II Jornadas* señalaron la necesidad de discutir estos temas y de transformar autónomamente algunas relaciones sociales en las propias comunidades y pueblos indígenas a los que pertenecen. Asimismo, convocaron a los hermanos y compañeros a entender la especificidad de sus necesidades y a compartir esta lucha con ellas, señalando simultáneamente que consideran necesaria la existencia y fortalecimiento de la organización autónoma y específica de las mujeres desde sus propias comunidades.

Las mujeres de la amazonía boliviana señalaron que las mujeres de los pueblos indígenas pueden hacer una alianza con las mujeres de las comunidades campesinas que no tengan una pertenencia o adscripción étnica definida, en la medida en que sus problemas son muy parecidos. Además, señalaron su repudio a las políticas neoliberales hoy en vigencia, tales como el proyecto de libre comercio para las Américas (ALCA) y la penetración de las semillas transgénicas a las regiones actualmente habitadas por pueblos indígenas y comunidades campesinas tradicionales.

7. La migración fue señalada como un problema fundamental de los movimientos indígenas, ya que desangra el fundamento material de la reproducción de los pueblos y comunidades, expropiando la riqueza cultural y humana que producimos. El fenómeno migratorio fue denunciado y analizado durante el debate, en tanto coloca a las personas en condición de esclavos desprotegidos al imponer, los países hegemónicos, reglas unilaterales que degradan el libre tránsito de las personas. No obstante el sufrimiento y las dificultades que encaran los migrantes, su desplazamiento no significa sólo su total destrucción cultural, comunal e identitaria, sino que la migración produce simultáneamente la recreación cultural y la adaptación comunitaria en otros espacios, contribuyendo a complejizar y resistir el patrón homogeneizador de la cultura neoliberal dominante.
8. En relación con la contraemergencia, que sigue desplegándose en todo el territorio de Mesoamérica y los Andes, se constató que las acciones de contención del avance de los movimientos indígenas ya no se basan únicamente en la represión policial y militar o en la persecución y judicialización de las luchas de los pueblos indígenas, sino que esto se acompaña de la llamada “cooperación

para el desarrollo” que busca, ante todo, neutralizar o destruir a las organizaciones indígenas más combativas. En un contexto general en el cual el Estado ya no se legitima reconociendo y otorgando derechos, la cooperación internacional para los países andinos, así como los planes asistenciales focalizados por parte del Estado, constituyen mecanismos directos de ataque a los movimientos autónomos.

Éstas son, en apretada síntesis, las conclusiones que pretenden resumir la riqueza de la reflexión y el debate que se produjo durante las *II Jornadas*. Quienes participamos en su elaboración, nos comprometemos en la Universidad Pública de El Alto, en el corazón de la Pachamama andina y al pie de los Achachilas, a continuar con la reflexión y el debate sobre estos temas para contribuir a la lucha por la emancipación de las comunidades indígenas y de sus hijos e hijas.

Nosotras, una vez más, suscribimos tales ideas y asumimos dichos compromisos.

Raquel Gutiérrez y Fabiola Escárzaga
Ciudad de México, septiembre de 2006

PRIMERA PARTE

DOMINACIÓN ÉTNICA, DE CLASE Y TERRITORIALIZACIÓN DEL PODER INDÍGENA EN BOLIVIA

*Pablo Mamani Ramírez**

SISTEMAS DE DOMINACIÓN

En Bolivia, los pueblos indígenas u originarios, a través de los levantamientos locales, regionales y nacionales, han desnudado y cuestionado las interioridades más profundas (objetivas y subjetivas) de la dominación colonial y, a la vez, moderna (en cuanto sistemas complejos y difusos), mediante la territorialización del poder indígena en distintos espacios del territorio del Estado. Y ¿cómo se produce este hecho? Primero veamos cómo se manifiesta la dominación y después la respuesta indígena ante este hecho. En principio, hay que decir que los indígenas y los afrodescendientes sufren dos grandes tipos de dominación (que se presentan como hechos “naturales”), a saber: *a*) la dominación étnica y *b*) la dominación de clase. El manifiesto de Tiwanaku (1973) había hecho conocer estas dos grandes condiciones de dominación: como pueblo indígena oprimido y como clase campesina. El que ha desnudado con profundidad este hecho, como una verdad sociológica, ha sido Fausto Reinaga (1969), quien ha planteado que Bolivia contiene dentro de sí dos Bolivias: una Bolivia india mayoritaria oprimida y otra Bolivia blanca-mestiza minoritaria opresora. La dominación se entiende aquí como referencia operativa de las relaciones de poder entre dos condiciones: los dominados y su aceptación de esa dominación, y la coerción física o simbólica de los dominantes sobre los dominados. Éste es un problema histórico-estructural y a la vez diseminado en las cotidianas relaciones sociales.

* Aymara y sociólogo. Tiene una maestría en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso-Ecuador). Es director de la carrera de Sociología de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), Bolivia.

La dominación étnica es un sistema basado en el principio de degradación, es decir, en el desprestigio del ser-individuo y del yo colectivo-pueblo. Así, los indígenas son concebidos como pueblos sin historia, sin memoria, “sin luces” civilizatorias, por tanto incivilizados, sin saberes y conocimientos, sin territorios y sin liderazgo, etcétera. Esto se manifiesta trágicamente en la categoría clasificatoria “indio” que, como tal, es objetivada en el color de la piel, la lengua, la vestimenta, los modos de ser-hacer y la racionalidad histórica. Hay una racialización de las relaciones sociales que define y ha creado profundas fronteras culturales e históricas entre la civilización indígena y la civilización occidental.

Por su parte, la dominación de clase se define mediante categorías socioeconómicas en la relación capital-trabajo-salario, que durante la Colonia y la República se manifestó en la explotación ruda de la mano de obra indígena (mediante los salarios bajos y el trabajo impago). El capital ha organizado como un hecho “natural” las relaciones sociales que sustentan esta dominación. Como efecto hay pobreza, miseria y marginalidad económica. Por esto, la pobreza económica en Bolivia tiene cara de indio; y esto a su vez produce la “desindianización”, ya que el indígena o indio no se siente como parte del pueblo indígena, sino como parte de una clase oprimida, por lo que pierde la memoria histórica en cuanto pueblo indígena, apareciendo como “ciudadanos” del Estado-nación abstracto. Muchos qhishwas, aymaras, guaraníes y mojeños han sido convertidos, mediante la dominación de clase, en mineros u obreros proletarizados como parte constitutiva, hasta cierto punto, de un nuevo ser social. Así constituido, el indígena ha entrado en conflicto con los *ayllus*, comunidades o *tentas* de donde originalmente ha venido. Esto es “desindianización”.

La clase en cuanto dominación es todo un sistema de discursos, acciones, instituciones y relaciones sociales, que organiza la división social del trabajo, que es la jerarquización vertical colonial/moderna entre clases dominantes y dominadas, entre opresores blanco-mestizos y oprimidos indígenas. Por su parte, la dominación étnica es otro sistema de relaciones sociales, discursos, acciones e instituciones, en síntesis, la organización social fundada en el principio de la diferenciación cultural, que es la diferenciación lingüística, el ser y hacer, color de la piel, vestimenta, historia, etcétera. Ahora bien, la dominación de clase no sólo se sustenta en lo económico, sino también en la producción de la ideología dominante; desde diferentes instancias e instituciones y mediante ellas, se produce la internalización sub-

jetivada de la dominación tanto en el indígena como en el dominante; por ello, el dominante y el dominado ven la dominación como un hecho “natural” ajeno a la dura realidad social construida por relaciones entre las personas, que garantiza la explotación fácil de la mano de obra indígena. Lo profundo de los dos tipos de dominación es que constituye la síntesis de la totalidad de la dominación colonial y moderna: es colonial porque el indígena es concebido como sujeto sin historia y sin recursos tecnológicos, y es moderna porque el capital, que produce la tecnología moderna industrial, explota al sujeto indígena como clase. Sostengo que la modernidad ha producido a la colonialidad y, a la vez, la colonialidad ha hecho lo mismo con la modernidad fundada en el mercado como espacio capitalista y a la vez colonial, donde se socializa la dominación y la explotación. Estos dos tipos de dominación son las caras de una misma moneda. Por esta razón, el tema se hace complejo y difuso. Y lo fundamental es que crea toda una realidad social: el “así siempre es”. El indígena, por tanto, está atrapado en tres subniveles de dominación: *a*) como pueblo, *b*) como familia y *c*) como individuo.

Estos dos tipos de dominación muchas veces se complementan y a la vez se repelen, porque en la realidad social aparecen como una única totalidad concreta. No se presentan como dos hechos diferentes, sino como una misma cosa. Es decir, no se diferencia entre la dominación de clase y la dominación étnica. Y uno no sabe por qué lo discriminan: si es por ser indio o por ser pobre. Esto es lo más descarnado de esta dominación colonial/moderna, dado que, además, es un mismo cuerpo, el indígena hombre-mujer, quien recibe y soporta los dos tipos de dominación. Se vive la dominación en cuanto indígena, por una parte, y por otra, por ser obrero o trabajador. Esto implica que el cuerpo físico indígena es disciplinado y la mente moldeada a la obediencia y sumisión. A esto lo llamo: *a*) racismo antiindio, *b*) explotación del indio y *c*) negación del derecho a la ciudadanía de elegir y ser electo.

Resulta que la dominación de clase se traduce en la explotación económica que de forma dramática se convierte en segregación económica, como es la descarnada explotación de la mano de obra, el intelecto indígena y los recursos naturales de los territorios indígenas. Al tener sometido al indígena de esta forma, sin dinero y sin derechos civiles, se le obliga a soportar trato inhumano con el fin de llevar un pedazo de pan a su familia, a sus hijos e hijas que piden comida y un pedazo de trapo para cubrirse el cuerpo. Cuando se endeude-

da en dinero (a cuenta de trabajo), los dominantes blanco-mestizos humillan y aprovechan para someterlo a mayores grados de explotación. Esto se manifiesta finalmente en la dominación política basada en la idea de una supuesta imposibilidad de palabra y escritura que tendría el indígena para autorrepresentarse ante el poder público, aunque constituya la mayoría demográfica. Ésta es la dominación étnica, que concibe al indígena como masa votante porque, se dice, “no saber leer ni escribir” la lengua castellana. La dureza de tal realidad está en que el propio indígena es quien, a la larga, se “autoconviene” de su “incapacidad” para ejercer su derecho político. Entonces, el indígena está excluido en los hechos aunque, en la nueva coyuntura, en Bolivia tiende a cambiar este aspecto de los espacios y poderes públicos del Estado y la sociedad. Éstas son fronteras descarnadas crudamente manifiestas tanto en la vida cotidiana como en los momentos extraordinarios (los levantamientos indígenas). Apenas después de 180 años de la fundación de la República de Bolivia, ha podido acceder a la presidencia de la República un aymara o indígena, Evo Morales, que está rodeado de un gran marco de carga despectiva y peyorativa, ya que se dice de él: “El presidente sufre de *lapses* lingüísticos”, “no sabe hablar castellano”, “no piensa antes de hablar”, etcétera.

El efecto demoledor de esta doble dominación, además, ahora se patentiza en la siguiente paradoja: se podría pensar que, en cuanto doble dominación, ésta se hace más notoria, visible y objetiva, favoreciendo que los dominados o los indios puedan darse cuenta y generar proyectos de destrucción de tal dominación; es decir, que alentaría la producción de mayores grados de luchas indígenas. Sin embargo, no siempre es así. La doble dominación genera profundos procesos de adormecimiento colectivo que, en realidad, invisibilizan la dominación por doble partida: los dominados, primero, no perciben estas extraordinarias formas de dominación colonial y moderna como dominación, sino que la dan como un hecho “natural”, e incluso pueden ayudar a su reproducción mediante los procesos de socialización en los tejidos sociales. Y segundo, porque el Estado-nación produce discursos y acciones represivas e integradoras para encandilar al indígena bajo los principios de la modernidad, que consideran las demandas indígenas como irracionales, incivilizadas, faltas de sentido real de los hechos, etcétera. De ahí que tanto en las ciudades como en las áreas rurales se tiene al indígena como un objeto o mercancía que sirve para trabajar la tierra o las fábricas, siendo susceptible de ser desechado como cualquier otro objeto inservi-

ble. Se ha atacado y se ataca al indígena desde la materialidad de la vida social y desde la subjetividad colectiva.

De esta forma, la dominación de clase y étnica se hace compleja y difusa, pues la dominación en la mente y el horizonte del pensamiento social de los dominados se vuelve invisible. Por su parte, los intelectuales blanco-mestizos —aunque no todos— no hacen más que encubrir esta doble dominación en la medida en que ella aparece socialmente no como producto de las relaciones sociales de dominación entre los hombres, sino como una creación “divina” del Dios hombre-blanco. La modernidad produjo una profunda colonialidad manifiesta en el racismo antiindio, la discriminación, el genocidio y el etnocidio. Los conceptos de libertad, democracia, ciudadanía, justicia y derechos humanos, principios fundantes de la modernidad, aquí han servido para sustentar e invisibilizar la dramática explotación y dominación de los pueblos indígenas y de los negros.

Todo esto es histórico-estructural y cotidiano. Es histórico-estructural porque es un problema congénito del Estado-nación del siglo XIX, que contiene dentro de sí la estructura del “colonialismo interno”. Esto quiere decir que un minoritario grupo diferenciado social/étnicamente, con sus diversas fracciones internas, ha hecho del Estado y la sociedad propiedad exclusiva de la civilización occidental para generar, desde ahí, un orden colonial y racista que reduce al ser-individuo y yo colectivo-pueblo indígena a la inexistencia sin derechos políticos. La manifestación evidente de esto es la puesta en práctica de los sistemas de aniquilación de las culturas indígenas, sus lenguas, música, poesía, vestimenta, elementos visuales y estéticas, para no permitir jamás a los indios el acceso al poder de la palabra en diferentes espacios públicos y privados. Esta aniquilación significa dos cosas: *a*) la destrucción de la cosmología indígena y *b*) el vaciamiento de los contenidos constitutivos de la cultura y la historia de la civilización indígena al convertirlos en folclore y mercancía. Se pone en funcionamiento toda una tecnología de dominación que produce políticas de criminalización de los cuerpos de color moreno o negro, que conlleva la degradación y destrucción de las instituciones indígenas (el *ayllu*-andino y la *tenta*-amazónica), de las autoridades políticas territoriales, líderes, símbolos, etcétera, pues dentro de la civilización estatal se ha concebido a todas estas creaciones indígenas como instituciones premodernas, antihistóricas y anticivilizatorias. En Bolivia, esta criminalización del indígena se ha manifestado en las expresiones que afirman que “los indios bloquean el desarro-

llo del país”, o en la más reciente dicotomía: la “Bolivia trabajadora” (las oligarquías) y la “Bolivia bloqueadora” (los indios).

¿Quiénes garantizan y reproducen esta dominación? La dominación no es producto de alguna divinidad, sino que es producto de la existencia de personas concretas y de la materialidad de su existencia. En Bolivia y América Latina, quienes producen y garantizan estos dos tipos de dominación son los descendientes de los colonizadores: los blanco-mestizos. Obviamente no todos ellos, siempre hay excepciones. Sin embargo, es claro que no se trata de una cuestión de color de piel, aunque este rasgo ha organizado las relaciones sociales entre dominantes y dominados; se trata de pensamientos, lógicas de vida y sentidos prácticos. Los grupos dominantes blanco-mestizos se dividen entre izquierdas y derechas, entre otros. Las izquierdas marxistas, que cuestionan duramente la explotación del capital al trabajo, aparecen paradójicamente como productoras de discriminación y garantes de la dominación del indígena, porque lo invisibilizan en sus referentes de pensamiento y acción. Para ellos, el problema indígena simplemente aparece reducido a lo meramente económico, es decir, a la categoría de clase, en la que el problema de la nacionalidad o la cultura queda fuera de la comprensión y es catalogado incluso como aspiración retrógrada, culturalista o racismo puro. Por el lado de las derechas liberales/oligárquicas, que también critican la radicalidad izquierdista y que incluso apoyan discursos de nacionalidad y respeto a la diferencia cultural, ellas son quienes han aplastado las luchas indígenas a sangre y fuego. Ambas tendencias de pensamiento al final se complementan, porque garantizan la dominación de clase y étnica, aunque estén divididas en fracciones enfrentadas, porque generalmente tienden a quitar el protagonismo a los propios indios. Los indios ponen los muertos y ellos aparecen como protagonistas de la lucha indígena. Algo de esto pasa en el actual gobierno de Evo Morales, cuyos funcionarios se convierten en ventrílocuos. Por ejemplo, según Esteban Ticona, el dirigente Juan Lechín Oquendo, máximo líder de la Central Obrera Bolivia (COB) de antaño, trataba a Genaro Flores —representante campesino en la COB— como si fuera su empleado particular. El viejo líder obrero le dijo en cierta ocasión a Genaro Flores: “Compañero Flores, ¿puedes ir a comprármelo cigarrillos?”. A lo que Flores replicó: “Cómo no. Si tu me lustras mis zapatos, yo iré a comprar tus cigarrillos” (E. Ticona, 2000:121). En este ejemplo se muestra cómo el discurso clasista oculta la dominación étnica.

TERRITORIALIZACIÓN DEL PODER INDÍGENA

Pese a esta cruda y dramática realidad de la dominación étnica y de clase, en tanto dos complejos y difusos sistemas, en el último tiempo los indígenas, junto con los sectores populares, se han convertido en los grandes productores de “resistencias subversivas”, pues han provocado profundos procesos de autoafirmación identitaria y territorial para construir, desde estos escenarios, un conjunto de sistemas de “contrapoder indígena”, mostrados en los levantamientos locales, regionales y nacionales, para terminar finalmente con la territorialización de la lucha indígena en distintos espacios y regiones del país, que es parte de nuevos proyectos civilizatorios. Se ha puesto en movimiento un conjunto de tecnologías culturales y sociales colectivas de reapropiación de los instrumentos industriales y culturales del “otro”, según cada contexto social, como “propias”. Hay un proceso de originalización¹ de lo ajeno como “propio”, en el cual, además, se impone este “propio” al “otro”, por lo que se descubre que los dominados no son actores pasivos (como generalmente se entiende), sino que son actores profundamente activos de resistencia en la vida cotidiana y en los momentos extraordinarios. Tales reapropiaciones permiten subvertir los mensajes y las prácticas de la dominación (De Certeau, 1996), porque existen varios campos e instituciones culturales y políticas que producen en forma dispersa o desparramada los poderes envolventes de *originalización* en casi todos los rincones del Estado y la sociedad. Hay pues, en Bolivia, un intenso ejercicio de “dar vuelta” a la dominación desde los movimientos indígenas.

Así, pese a los dos grandes sistemas de dominación, los indígenas están mostrando su gran capacidad para subvertir la dominación étnica y de clase para pasar a la “ofensiva política”, unas veces bajo la forma de clase, que podríamos llamar indios proletarizados, y otras como pueblos indios oprimidos. Estos dos últimos hechos muestran una gran estrategia subversiva para combatir la dominación de clase y la étnica. Es decir, por una parte, los dominados luchan desde su condición de clase en cuanto indígenas, y por otra, desde su condición de pueblos indígenas oprimidos. Hay una paradójica complementariedad entre la lucha de clases y las luchas étnicas. Se podría

¹ Aníbal Quijano (2001) habla de la reoriginalización de los elementos culturales ajenos.

entender que la clase elimina la condición de pueblo indígena, pero ésta se muestra como una realidad del pueblo explotado. En contraste, la etnicidad también podría entenderse como pura condición de pueblo oprimido sin incrustaciones de clase dentro de sí. Sin embargo, ambas resistencias finalmente producen irradiantes autoafirmaciones de pueblos indígenas oprimidos. Ahora bien, las “resistencias subversivas” se refieren básicamente a que los aymaras, qhishwas y guaraníes, en tanto proletarizados en las fábricas o en las minas, siguen practicando los sistemas rituales del mundo indígena. Tal el caso de los rituales-sagrados al *Tío* o dios de las minas. La lógica del pago a los dioses de la montaña, al *Achachila* (espíritu masculino) y a la *Pachamama* (espíritu femenino), se reproduce en tales prácticas para obtener más minerales y garantizar una buena producción. Silvia Rivera (2003) ha mostrado, por ejemplo, cómo en Argentina, el “indio King” (quiaca) hace todo un complejo sistema de rituales indígenas para trabajar en la mina. En los setenta, J. Nash (1977) también muestra cómo en las minas de estaño, en Bolivia, los mineros practican sus rituales indígenas.

A partir de estas tecnologías de “contrapoderes indígenas” se produce toda una “ofensiva política” mediante los grandes levantamientos indígenas y populares en distintos territorios, basada en las movilizaciones, huelgas de hambre, declaraciones de guerra civil, bloqueos de camino, toma de ciudades, destrucción de los espacios físicos del poder del Estado blanco-mestizo, etcétera, para cuestionar profundamente el racismo estatal y social, el pensamiento del darwinismo social y las prácticas inquisitoriales de la Iglesia católica y la protestante. La irresuelta relación Estado-indígenas, aquí se ha puesto nuevamente en el primer plano como frontera étnica (A. Guerrero, 1998), y en los cruces entre uno y otro, en cuanto parte del tiempo-espacio de la dominación de clase y étnica, es donde chocan las historias de dos civilizaciones: la indígena y la occidental. En el último tiempo, en Bolivia los conflictos han sido activados por las políticas neoliberales de privatización del recurso agua, la tierra, los recursos hidrocarbúricos, la madera y otros productos y hechos.

¿Qué significa la territorialización del conflicto Estado-indígenas en Bolivia? ¿Qué estrategias utilizan los movimientos indígenas para movilizarse en diferentes espacios-tiempos de la geografía estatal? ¿Qué proyectos de sociedad o Estado están presentes en los nuevos movimientos indígenas ante la realidad de la dominación étnica y de clase?

Los movimientos indígenas tienen dos grandes epicentros de un poder territorializante en la geografía social: uno es la región del Chapare cochabambino y el otro es la región del altiplano aymara del norte de La Paz, particularmente la provincia Omasuyus. Ambos, en un lapso de entre seis y diez años han irradiado y socializado su lucha hacia otras varias regiones hasta expandir, por separado y en algunos momentos de manera combinada, el conflicto Estado-indígena a todo el país, para finalmente generar un nuevo escenario sociopolítico. Parte y producto de este proceso son los recientes levantamientos de la ciudad de El Alto y la “guerra del gas”, (octubre de 2003 y junio-julio de 2005), o la “guerra del agua” de la ciudad de Cochabamba (febrero-abril de 2000) (A. García *et al.*, 2004).

A partir de todas estas acciones se han generado: *a*) estrategias de acción colectiva territorializadas, *b*) discursos antiestatales, *c*) liderazgos propios y *d*) proyectos de sociedad. Hay toda una rica producción de complejos repertorios tanto de acción como discursivos, en algunos casos beligerantes y en otros menos radicales, manifiesta en la profundización del conflicto Estado-indígenas hacia todos los espacios del Estado y la sociedad, mediante el manejo, organización, ocupación, movilización de los poderes locales y regionales que han tenido un efecto nacional. En principio, los movimientos indígenas aparecen fragmentados (P. Mamani, 2004) entre ambos epicentros, a nivel de liderazgo, demandas, estrategias, discursos y proyectos. El movimiento cocalero, desde la geografía tropical y subtropical de Cochabamba, ha emitido sus propias demandas y ejercido liderazgo frente al Estado. De igual manera lo ha hecho el movimiento aymara del altiplano norte y sur de La Paz con su propio discurso, liderazgo, demandas y estrategias de lucha. En el intermedio aparece el movimiento de los *ayllus* y los movimientos indígenas de la amazonía-chaco.² Lo interesante es que la fragmentación produjo una nueva y compleja articulación de varios centros, con base en otros pequeños centros como un nuevo proceso de producción de contrapoderes indígenas frente a la dominación y explotación económica, étnica y de clase. Estas articulaciones envolventes y difusas, en muchos sentidos extienden sus luchas a nivel nacional y al mismo tiempo retornan y fortalecen la lucha local. Las disputas de liderazgo entre Evo Morales y Felipe Quispe, Roberto de la Cruz, Dionisio Núñez, Óscar Olivera y Román Loyza son parte de este proceso de fragmentación y, al mismo tiempo, rearticulación territorializada de los movimientos indígenas. En esta situación, la autoridad estatal durante los gobier-

nos de Sánchez de Lozada, Jaime Paz Zamora, Hugo Bánzer y Jorge Quiroga ha sido duramente cuestionada, hasta lograr la destrucción de la presencia estatal, como es el caso del cuartel policial de Achakachi (2000-2001) (P. Mamani, s/f a), los juzgados y la subprefectura de Sorata (2003), los yungas de La Paz, la alcaldía de la ciudad El Alto (2000 y 2003), la toma del camino a Desaguadero (km. 7), Ayo Ayo (2004), la toma de caminos en San Julián (Santa Cruz), la toma de la prefectura de Kurahuara de Karangas (2000) y la toma “*cuasi* militar” de los caminos del Chapare (desde 1990-2005), así como los levantamientos de los *ayllus* de Chuquisaca y Potosí. De esta manera, se puso en marcha todo un proceso de destrucción de la materialidad del Estado blanco-mestizo.

Diferentes lugares de la cartografía geográfica del Estado han sido ocupados por las fuerzas indígenas y populares para configurar, desde ahí, un franco estado de guerra contra el Estado y el gobierno, considerados como los garantes de la dominación étnica y de clase. Incluso muchas otras regiones y *ayllus* o comunidades, así como los barrios urbanos y colonias que no eran parte del conflicto Estado-indígenas, son potenciales nuevos escenarios de inéditos epicentros para los levantamientos indígenas, para, ahora, producir profundas disputas y conflictos entre las elites locales y terratenientes y los dispersos movimientos indígenas o de familias sin tierra. Se producen múltiples pequeños epicentros que dejan debilitado el poder del Estado y de los grupos dominantes, porque los movimientos están distribuidos en distintas partes del territorio del Estado. Sin embargo, con el gobierno de Evo Morales parece revertirse este proceso de reapropiación territorial y política del territorio del Estado que ha provocado el resquebrajamiento de la legitimidad de la administración estatal en las distintas poblaciones, y que culminó con la elección del presidente indígena o aymara, el 18 de diciembre de 2005.

Por otro lado, es claro que este conjunto de levantamientos territorializados ha develado profundos racismos oligárquicos y estatales, pues muchos intelectuales y sectores de la oligarquía, como la CAO (Cámara Agropecuaria del Oriente) y la Confeagro (Confederación Nacional Agropecuaria) han sacado a relucir sus odios antiindios diciendo que los indios: “joden al país” al bloquear los caminos de for-

² En este volumen reunimos las intervenciones de participantes y dirigentes de esta amplia gama de movimientos a los que hace referencia el autor (n. de las editoras).

ma permanente. Incluso un ministro, Walter Guiteras, en 2001, dijo que el “hombre blanco no miente”, dejando entender que el hombre indio sí miente. De esta misma forma se ha tratado a los líderes indígenas de dementes, locos e irracionales. Mariano Baptista Gumucio dijo que Felipe Quispe era un demente cuando éste lideraba los multitudinarios bloqueos camineros en el norte de La Paz (*La Hora del País*, canal 7, 10 de julio de 2001) (P. Mamani, 2004). También se expulsó del Parlamento a Evo Morales en 2001, con el argumento de haber instigado a la violencia contra los militares durante el levantamiento del Chapare en septiembre de 2000. En estas ocasiones se pusieron en práctica los preceptos del darwinismo social. A nivel de escritores, Javier Mendoza (2000) tituló un artículo “A noventa y nueve años de la criminalidad aymara” (*La Razón*, 23/04/2000), en el que argumenta que los indios no lograron civilizarse y que se habrían mantenido tan “incivilizados” como en 1899, cuando 120 soldados del escuadrón Pando murieron en Mochoza a manos indias (R. Condarco, 1982).

Resulta así que la democracia se presenta para los indígenas y no indígenas como una gran impostura, acusada de garantizar la dominación colonial/moderna y, por tanto, hacer evidente que no es un espacio de libertad y respeto a la vida. En Bolivia se han cometido varias masacres en nombre de la democracia, en las que se desnuda la racionalidad estatal que oculta la historia y los derechos de los indígenas. La iconografía estatal es la mejor muestra de ello, porque allí aparecen los símbolos occidentales dominantes y los indios sólo figuran como “violentos” y “retrógrados”, o bien como sujetos de con-miseración.

Así, en épocas de democracia se han desplegado las “geopolíticas indígenas” (P. Mamani, 2005a) como un hecho vital en diversos espacios del territorio de la República, en donde se desparrama un complejo tejido del poder indígena u originario, con interrelaciones difusas entre uno y otro y con los sectores marginados de los propios blanco-mestizos. Son poderes dispersos y articulados que en cada rincón de la territorialidad del Estado producen procesos de reapropiación espacial y política para, desde estos lugares, redefinir nuevos sentidos de la política nacional, por ejemplo, sobre los hidrocarburos. Estamos hablando de profundas “tecnologías comunales” que se fundamentan en el manejo y conocimiento de la geografía y los sistemas de organización social dados entre las dualidades de *aransaya-urinsaya* o arriba-abajo. Ésta es la lógica del manejo del tiempo-es-

pacio de los poderes territoriales fundados en la matriz de la rotación y los turnos, que es toda una tecnología del poder indígena que implica el cumplimiento de las obligaciones —turnos— colectivas para una buena administración de las fuerzas internas de los movimientos. La relación cara a cara y el recorrido moral se hacen efectivos para entrar en disputa con las prácticas liberales y con lo individual. Así, se tienen estrategias visibles e invisibles o latentes, dispersas en todos los espacios jurisdiccionales de los indígenas. La institución que sustenta esta capacidad social es el *ayni*, una forma de trabajar la tierra en comunidad y con base en la interrelación entre comunarios, que ahora se pone en práctica en las luchas sociales.

Hay entonces, procesos de involucramiento y desinvolucramiento del poder indígena que tienen relación con las experiencias de las tecnologías agrícolas y cosmológicas de organización de la vida social en cada tiempo-espacio, y esto también es toda una manera de administrar las decisiones indígenas colectivas que producen efectos envolventes y disuasivos, tanto en el interior de las comunidades, barrios y *ayllus*, como en lo externo, en contra de las fuerzas estatales. En múltiples ocasiones se complementan las tecnologías agrícolas y las tecnologías de construcción de los espacios urbanos, como es el caso de la ciudad de El Alto, las laderas de La Paz, Oruro y Cochabamba. Lo urbano y lo rural aparecen como parte de una misma realidad y no separados, como ha tratado de mostrar el Estado, lo cual, además, permite a los levantamientos indígenas socializar las demandas ante el Estado y la sociedad en cuanto hechos legítimos e históricos. En la construcción de la ciudad de El Alto, las calles, avenidas y plazas han sido producto de la lógica de la rotatividad (P. Mamani, s/f b) en el uso de la fuerza de trabajo o mano de obra de sus habitantes. Estamos hablando de una gran capacidad de organización o construcción de lo rural-urbano. Esto no quiere decir que el mundo indígena y popular no tiene problemas y conflictos internos y cotidianos en estos espacios y sus interrelaciones. El mundo indígena tiene problemas internos, pero durante los levantamientos, tales problemas desaparecen para mostrarse como un solo cuerpo movilizado. Entonces, la sociedad es un espacio que produce vida social y donde se activan las experiencias y las instituciones propias para entrar en conflicto con el Estado y sus instituciones. Así se han puesto en movimiento los repertorios de acción durante los levantamientos, movilizaciones, marchas, huelgas de hambre, crucifixiones, toma de caminos, de ciudades y demás enfrentamientos con las fuer-

zas del Estado-gobierno. También se han movilizado nuevos repertorios y se han “actualizado” antiguos repertorios de acción y discursos según cada contexto local y regional. Esto es así porque en cada jurisdicción territorial una comunidad se puso en movimiento en la toma de caminos, puentes, pequeños centros urbanos, mediante estas formas y en pequeños grupos. En otros lugares sucedió algo similar, mediante grandes o multitudinarias concentraciones que tienen la ventaja de aparecer y desaparecer en las montañas del altiplano, los valles y los bosques en las zonas subtropicales y tropicales. Estas prácticas son usos o técnicas “cuasi guerrilleras” con base en cada comunidad, sindicato o *ayllu*, para convertirse en los verdaderos “parlamentos indígenas” donde anida el poder territorializado de los movimientos sociales.

Tales son los verdaderos espacios y lógicas de organización donde se producen discursos contrahegemónicos (desde los intersticios de la dominación), y desde fuera de la dominación, ya que se han producido declaraciones políticas y sociales en varias partes del país. Los aymaras de La Paz, por ejemplo, han declarado varias veces “estados de sitios” y “guerra civil” a nivel local (región norte de La Paz) y para los territorios indígenas de Bolivia. Es el caso de la declaración del “cuartel de Rojorojoni” (región de Omasuyus) y la declaración de “estado de sitio” dada por mallkus y jilaqatas durante la huelga de hambre en Radio San Gabriel, en octubre de 2003 y en Rojorojoni. También es un evento extraordinario la constitución del “cuartel general indígena de Qalachaka” (P. Mamani, s/f a), en esta región. De esta manera, la “guerra civil”, desde la visión de los aymaras, se ha concebido como el desvestir a los militares de sus uniformes y armas y obligarles a pelear en igualdad de condiciones. También en Cochabamba surgió un organismo llamado el “Estado Mayor del pueblo”, configurando un franco proceso de subversión de las instituciones republicanas.

Como producto de este proceso se estableció la constitución de varios “gobiernos indígenas” en los niveles local y regional, con clara posibilidad de convertirse en nacional. Estos gobiernos nacieron en los “cuarteles indígenas” de la región norte de La Paz, en los “microgobiernos barriales” en la ciudad de El Alto (P. Mamani, 2005b) y en los sindicatos cocaleros del Chapare, en tanto se convirtieron en verdaderos “gobiernos cocaleros”. Todas estas experiencias, aunque separadas y distantes geográficamente, son factores, junto con otros movimientos, de la articulación de las decisiones colectivas que com-

prometen al comunario/a en el control de todos los miembros o “ciudadanos comunales”, para ser todos parte de la lucha indígena. Así, se ha dado pie a un proceso de reconstitución de autogobierno indígena en el interior del propio territorio del Estado-nación, que podría haber abierto la posibilidad de la reconstitución de un “Estado indígena”, como el que se puso en movimiento (en mayo-junio de 2005) en la ciudad de El Alto, ya que se declaró a esta ciudad como sede del “cuartel general de la revolución del siglo XXI”,³ o el planteamiento del “Estado aymara” en la región de Omasuyus durante los levantamientos de 2000-2001 y 2003. Éstos son los espacios donde se producen poderes y micropoderes alternos al poder constituido de la República. En los últimos años se ha puesto en movimiento toda la tecnología comunal, que no es fácil de combatir ni aplastar desde los centros del poder del Estado. Posiblemente es bastante “fácil” combatir contra los grupos armados, pero es muy difícil combatir contra pueblos, regiones, departamentos y *ayllus* que se levantan en conjunto. Ésta es una gran estrategia del mundo indígena que disemina en forma de movimientos y fuerzas internas, la articulación de pueblos y regiones íntegras. El levantamiento es extendido a todos los rincones de los mundos locales y regionales como un efectivo mecanismo de copar centímetro a centímetro el territorio del Estado.

De esa misma forma, se han creado nuevos imaginarios sociales que son una nueva manera de representar el mundo indígena y su liderazgo, mediante la hoja de coca, la territorialización de las *wiphallas* multicolores, los *pututus*, ponchos, *awayus* y polleras, donde hombres y mujeres exponen orgullosamente estos símbolos para cuestionar los símbolos estatales dominantes tanto en el nivel de la lucha cotidiana como en el de la lucha extraordinaria, y así tratar de garantizar el devenir de sus hijos/hijas y la nueva escritura del poder indígena. Dentro de este contexto, ha jugado un papel fundacional y vital el liderazgo indígena, aunque enfrentados entre sí. En los últimos años se produjo un gran escenario de coincidencia entre dos hechos sustanciales: *a*) la predisposición de los comunarios rurales y vecinos urbanos para efectuar acciones de protesta y *b*) la aparición de liderazgos con gran capacidad de discurso y prácticas que encarnan la lucha indígena. El primero se verifica en la disponibilidad colectiva de movilizar estructuras de organización, y el segundo consiste en la capacidad de dirigir grandes multitudes dispuestas a luchar

³ Primera Asamblea Popular Originaria, El Alto, 2005.

por sus derechos. Los líderes indígenas han mostrado tener capacidad para articular el rugir de las multitudes en diferentes microespacios de la vida cotidiana y durante los momentos extraordinarios: los levantamientos. El liderazgo significa que están dispuestos a correr todo tipo de riesgos, incluso la vida, en función del mandato de los pueblos como cargo colectivo de una nueva totalidad histórica, que es la autoconstrucción colectiva de un destino común. Las figuras destacadas en la memoria indígena que hoy golpean los pechos de los vivos son Tomás Katari, Julián Apaza Nina, Tupak Katari y Bartolina Sisa, Pablo Zárate Willka (y los varios *willkas*), Eduardo Nina Quispe (en el mundo aymara), Tupak Amaru y Micaela Bastidas, Pedro Willka Apaza (en el mundo qhiswa), Apiyawayki Tumpa (en el mundo guaraní), entre muchos otros.

En ese sentido, hay toda una producción de liderazgos locales, regionales y nacionales, de la que sus mayores exponentes son Felipe Quispe (el *Mallku*) y Evo Morales (actual presidente de Bolivia), entre muchos otros que encarnan la memoria del poder y los símbolos de los *willkas*, *kataris*, *amarus*, porque tienen carisma, habilidad e identidad indígena. La figura de estos históricos líderes y su presencia moral para los levantamientos indígenas produce que pueblos íntegros se sientan dignos y orgullosos de su existencia actual y de su pasado. Se dignifican cuerpos y voces para indisciplinar los gustos, las formas de comer, vestir y hablar. Evo Morales, en cierto modo, se ha insubordinado ante la norma de vestir la corbata y el saco y usa chamarra. La gente dice: “el presidente se viste igual que nosotros”. Se hacen rituales indígenas en el propio palacio de gobierno, lo cual en el pasado era impensable. En los espacios natos del poder blanco-mestizo se deja ahora el olor de la cultura indígena.

A MANERA DE CONCLUSIONES

Es evidente, entonces, que durante los levantamientos y luchas recientes se han desplegado cantidad de acciones colectivas y discursos estratégicos, que han territorializado definitivamente el poder indígena en casi todos los rincones del país, para articular la territorialización de complejos y prácticos campos del poder alterno que, para nosotros, son las “geopolíticas indígenas”. Esto es, la capacidad de redefinir y copar, desde lo local y lo regional, espacios y decisiones sociales para generar autogobiernos locales que cuestionan profun-

damente, en cuanto tales, los sistemas de dominación étnica y de clase. Se ha puesto en movimiento un conjunto desparramado de sistema de acción y discursos que han desdibujado los mapas de dominación y así han generado un nuevo escenario local y nacional del poder en Bolivia; esto ha ocurrido desde los dos grandes epicentros indígenas.

Para el poder del Estado se ha hecho difícil combatir los levantamientos regionales y locales totalizantes, como un hecho contrario al de los pequeños grupos, aunque armados, porque aquí hay todo un conjunto de tecnologías comunales que tienen la capacidad de producir y sostener grandes levantamientos generales durante el tiempo que sea necesario. Por esta razón, los pueblos íntegros, con base en la ocupación de territorios “propios”, se levantan y quiebran al Estado y a los gobiernos neoliberales. En este sentido, se puede decir que es “fácil” combatir contra grupos armados, pero es completamente difícil combatir contra tecnologías comunales que dispersan el poder indígena en diferentes espacios sociales y regionales, que son como microfísicas del poder comunal. Éstas aparecen y desaparecen entre montañas y altiplanicies. Son tecnologías que se mueven y en determinados momentos se quedan quietas en virtud de la capacidad de manejo del tiempo-espacio “propio” fundada en la “plasticidad lógica” y la “plasticidad práctica”, como es la cosmología del mundo indígena. Éstas son estrategias de “resistencia subversiva” y “estrategias ofensivas” para agachar la cabeza y negociar simulando “autoconvencerse” de su “incapacidad” para ejercer los derechos políticos ante el opresor en determinados tiempos; mientras que en otros momentos, se ataca y lucha contra los sistemas de dominación (étnica y de clase) para apropiarse lo “otro” como “propio”. Estas estrategias complejas, articuladas y fragmentadas aun en el interior de los movimientos indígenas, son hechos sencillos y prácticos que permiten tomar los espacios y territorios estatales considerados como garantes de la dominación colonial/moderna.

Este conjunto de hechos ha producido profundas hermandades indígenas y construido dignidades colectivas para hacer frente a la violencia estatal, injusta e innecesaria. También son espacios de objetivación de las condiciones reales para la reconstrucción y originalización de los instrumentos o tecnologías ajenas como “propias”. Por tanto, bajo estas lógicas/prácticas se han puesto en movimiento nuevos proyectos sociales, que si bien tienen diferencias internas, como el planteamiento de refundar un Estado indígena (con base en el his-

tórico Qullasuyu), o el de realizar una profunda reforma del Estado colonial (aunque bajo la estructura republicana dominante), para imponer allí importantes elementos de la historia, estética y economía del mundo indígena. De ambos proyectos, el primero radical para algunos y el segundo reconciliador para otros, no se excluyen los líderes en sus disputas, fragmentados entre ambas posiciones, aunque está claro que hay discursos radicales y contrahegemónicos y discursos y prácticas tenues y poco profundos para transformar los sistemas de dominación.

Por todo lo anterior, vivimos en Bolivia un nuevo “configuramiento” sociopolítico que culmina con la elección de Evo Morales como el primer presidente indígena o aymara, después de 180 años de República blanca-mestiza. Para describir este hecho se puede hacer uso de una metáfora del fútbol: los indígenas siempre ganaban en la cancha local, que son los levantamientos, rebeliones y protestas sociales. En este espacio local se juega con reglas comunales, que son la relación cara a cara y el mutuo control de los miembros sobre los actos y palabras que hacen y emiten sus miembros como “ciudadanos comunales”. Ahora estamos en la cancha como visitantes, que es el campo electoral, donde siempre han perdido los indígenas. En esta cancha se juega con reglas liberales de la política y ahí siempre perdíamos los indígenas. El 18 de diciembre de 2005 se ganó en las dos canchas. De visitante y de local. Incluso se ha ganado jugando con las reglas liberales. Esto permite plantear ahora que el presidente indígena Evo Morales, en función de los poderes indígenas dispersos en todo el territorio del Estado, pueda ayudar a tomar la totalidad del poder del Estado y la sociedad; es decir, a producir una hegemonía indígena que, para nosotros, significa indianizar al Estado *q'ara* (blanco) y sus instituciones, para después provocar la reconstitución del Estado indígena.

Estamos asistiendo al retorno del indio como productor político de un nuevo orden social, porque hasta aquí ha tenido la capacidad de resquebrajar la institucionalidad estatal neoliberal. Al parecer no basta con la “revolución democrática”, como se ha calificado la insurgencia electoral del 18 de diciembre, porque queda en pie la institucionalidad estatal dominante. ¿Se terminará de profundizar el derrocamiento del Estado blanco-mestizo o, por el contrario, se legitimará ese Estado con cierta reforma de la estructura republicana racialmente dominante? El gobierno de Evo Morales tiene la histórica misión de desmontar los anillos y redes del poder institucionalizado

por los grupos dominantes blanco-mestizos, aunque su entorno está constituido también por blanco-mestizos. Sólo así podrá efectivizar la indianización del poder y cumplir con todo este conjunto de estrategias, discursos y proyectos alternos a los poderes constituidos, dados desde los dos grandes epicentros de movilización, contra la doble dominación que sufren los indígenas, los negros y los sectores populares. Queda pendiente la posibilidad de desterritorializar el territorio del Estado dominante, porque la dominación étnica y de clase está todavía presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Asamblea Nacional Popular Originaria*, El Alto, 2005.
- Condarco, M. Ramiro, *Zarate, el "Temible" Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*, La Paz, Librería Renovación, 1982.
- De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996.
- García O., Alberto *et al.*, La "guerra del agua", en *Abril de 2000: la crisis de la política en Bolivia*, La Paz, PIEB, 2003.
- García L., Álvaro *et al.* (coords.), *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, La Paz, Diakonia/Oxfam, 2004.
- Guerrero, Andrés, "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria", en *Iconos*, núm. 4, Quito, Flacso-Ecuador, 1998.
- Mamani R., Pablo, *El rugir de las multitudes. La fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*, La Paz, Aruwiyiri/Yachawayasi, 2004.
- , *Geopolíticas indígenas*, La Paz, CADES, 2005a.
- , *Microgobiernos barriales. Levantamiento de la ciudad de El Alto (octubre 2003)*, La Paz, CADES-IDIS-UMSA, 2005b.
- , *Cuartel indígena de Qalachaka. El poder aymara y violencia estatal en Jach'a Omasuyus (2000-2001)*, (inédito, tesis de maestría), s/f a.
- , *Territorialidad del poder indígena. Microgobiernos barriales. Guerra del gas*, El Alto-Bolivia, s/f b.
- Manifiesto de Tiwanaku*, 1973.

- Mendoza, Javier, “A noventa y nueve años de la criminalidad aymara”, en *Ventana de La Razón*, 23 de abril de 2000.
- Nash, June, “Myth and Ideology in Andean Highlands”, en J. Nash (ed.), *Ideology and Social Change in Latin America*, New York, Gordon and Breach, 1977.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en W. Mignolo, E. Dussel, A. Khatibi *et al.*, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Editores del Signo, 2001.
- Reinaga, Fausto, *Revolución india*, PIB, 1969.
- Rivera, Silvia, *Las fronteras de la coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca. El caso de la frontera boliviano-argentina*, La Paz, IDIS/UMSA/Aruwiyiri, 2003.
- Ticona A., Esteban, *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana, 1979-1996*, Agruco, La Paz, Universidad de La Cordillera, 2000.
- Walsh, Catherine, “Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo”, en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala, 2002.

DOS REPÚBLICAS EN BOLIVIA

*Felipe Quispe Huanca**

En este país hay dos repúblicas: la república de Bolivia que es de los *q'aras*,¹ y la república india que es de los aymaras, los quechuas, los guaraníes, los ayoreos, los chiquitanos y otras nacionalidades que están dentro de esa nación llamada Bolivia.

Desde el primer español que llegó a Bolivia, ellos trajeron la Biblia, espejos, cascabeles y otros regalos. Pero esos españoles no tenían tierra ni territorio y, por eso, nos han quitado nuestro territorio y nuestras tierras. Desde esa perspectiva vamos a enfocar por qué las revueltas, las rebeliones indígenas, la guerra del *ayllu*, que no sale así espontáneamente, sino que es un trabajo político ideológico de largo tiempo. Nosotros hemos sido los gestores y pioneros de esa gran empresa para luchar contra otra nación. Esa lucha tampoco es de hoy día, del año 2000, sino que tenemos que remontarnos más allá, pues desde que llegaron los españoles han hecho una invasión. Desde la muerte de Atawallpa hasta nuestros días. De esa manera, hemos tenido que seguir luchando de generación en generación, a partir de esa ideología, de esa forma de pensar, de esa forma de accionar contra una muy reducida minoría colonial que ha colonizado nuestras tierras y nuestros territorios.

Ayer, nuestros antepasados pelearon y combatieron contra los colonos que se anclaron en nuestras tierras. Aquellos hombres y muje-

* Dirigente campesino aymara. Secretario ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) de noviembre de 1998 a abril de 2006. Secretario ejecutivo del Movimiento Indio Pachakuti (MIP). Fue fundador del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK) en los años ochenta.

¹ *Q'aras*: expresión aymara que designa a los patrones, pero cuya connotación racial señala específicamente a los blancos explotadores (n. de las editoras).

res llegaron a nuestra tierra en busca de oro, en busca de plata, en busca del brazo indígena, para que trabajemos nosotros y hemos caído como encomendados, *mit'anis*, *awatiris*, isleros,² etcétera. Hemos caído bajo el látigo de los opresores y eso han tenido que estirarlo hasta nuestros días. Por eso es que hoy por hoy seguimos en lo mismo. Y por eso yo no puedo estar contento por tener un indio en el palacio de gobierno, sino que nosotros seguimos en el proceso de cambiar el sistema capitalista imperialista, el sistema que nos oprime con su modelo liberal.

En 1532 llega aquí la encomienda. Los encomenderos son nuestros opresores, pero lamentablemente hemos tenido que caer contra ese invasor, contra un sistema, contra una iniciativa privada que trajeron frente a un sistema comunitarista de los *ayllus*, donde no había ni ricos ni pobres, y donde habíamos vivido en iguales condiciones de vida, todos los hombres y mujeres que habitamos en el campo en los diferentes pisos ecológicos. Porque nosotros estamos en las tierras altas, en las tierras medias y en las tierras bajas, y ahí estábamos nosotros siempre, con ese pensamiento de que nos tienen que devolver la tierra, el territorio, nos tienen que devolver el poder. Todavía nosotros no tenemos el poder.

Nuestros antepasados como Julián Apaza, Tupak Katari, José Gabriel Condorcanqui (Tupak Amaru) y otros grandes luchadores, plantearon la lucha de naciones: dos naciones, dos repúblicas. La república india frente a la república española. Y esa lucha era para perseguir la libre autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas. Por eso es que ese pensamiento filosófico nos ha encarnado a nosotros, a sus hijos que estamos luchando y nos consideramos como continuadores de esos grandes hombres. Por eso es que ha habido movilizaciones en nuestro país, pero esto no es reciente, sino que viene desde 1781 y 1783; después ha habido la lucha de los criollos, donde ellos ganaron, pero no ha sido fácil frente al colonialismo español, sino que también ellos lucharon 15 años, desde 1809 hasta 1825. Sin embargo, ¿a los indios que nos hicieron? A los indios nos han bolivianizado, nos han republicanizado, nos han dividido, nos han puesto provincias. Ya no somos una nación, sino han destruido nuestro sistema comunitarista, han destruido nuestra justicia comunitaria, nuestra historia, nuestra filosofía, nuestra religión,

² Todos estos términos hacen referencia a distintas formas de trabajo y servidumbre personal que provienen de la Colonia (n. de las editoras).

nuestra forma de trabajo comunitario, inclusive nos han atacado culturalmente.

También han existido otras rebeliones y levantamientos grandes. El caso de Zárate Willka, cuando salieron todos los *willkas*. Es como hoy, que hay *mallkus* por todas partes.³ Así surge la rebelión en el año 1899 contra un sistema liberal, contra un sistema federal que se planteaba en esa época, porque en este país, desde Pizarro pasando por Simón Bolívar y terminando con Evo Morales, siempre ha gobernado la elite dominante, es decir, esa pequeña minoría colonial y esos señores que han sido dueños de las minas, de las fábricas, de las haciendas y de extensas tierras. Esa gente nos ha gobernado, nos ha manejado, por eso es que nosotros, los hijos de los pongos, de los *mit'anis*, de los *awatiris*, de los isleros, de toda esa gente explotada, nosotros seguimos de pie, seguimos luchando, pero nuestra lucha es contra un sistema, no es una lucha racial. Nosotros no estamos contra los blancos mestizos. Nosotros buscamos la igualdad de todos, queremos abrazar a todos, pero en mejores condiciones de vida, no como actualmente, que un señor gana 5 000 dólares, que un diputado gana 20 000 bolivianos; es decir, que existen las diferencias sociales. Ése es el pensamiento de nuestra lucha actual. Mucha gente pregunta: ¿para qué el indígena bloquea los caminos carreteros?, ¿para qué los indígenas cercan las ciudades? Es que el indígena está en otra nación, es clandestino, es conspirativo, está incomunicado. Primero, nosotros no tenemos sistema eléctrico, no tenemos carreteras ni agua potable. Nosotros no tenemos postas sanitarias y no tenemos mecanización del agro. Pero nosotros también queremos comunicarnos con el mundo entero, aunque hoy no podemos hacerlo. Hoy día los políticos y los politiqueros sólo hablan maravillas, pero no cumplen, y por eso hay movilizaciones.

En el año 1998 asumí como [secretario] ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Pero en la Confederación había dos grupos: un grupo que seguía a Evo Morales y eran los “evistas”; y otro grupo que seguía a Alejo Véliz,

³ Durante la rebelión de 1899 encabezada por Zárate Willka, muchos dirigentes locales comenzaron a llamarse a sí mismo *willkas*, que es una figura de autoridad aymara. En las rebeliones recientes la figura más destacada en el mundo indígena aymara ha sido Felipe Quispe, el *Mallku*. *Mallku* significa cóndor en aymara y es, igualmente, un denominativo de autoridad. Felipe Quispe está haciendo referencia a esa similitud en ambas rebeliones (n. de las editoras).

que eran “alejistas”. En esos años yo no tenía nada, ni un militante de la Confederación. Un día debatimos sobre el plan estratégico, sobre el plan de las hormigas coloradas y sobre el plan *taraxchi*.⁴ Sin embargo, el sector de Evo Morales no quiso discutir, ellos dijeron que no se pueden bloquear las carreteras, no se pueden afectar a los medios económicos de los ricos, porque eso también sería contradicción y el rebote sería fuerte contra nosotros. Por eso ellos nos abandonaron, se salieron del seno de la CSUTCB. El grupo de Alejo Véliz se quedó y con ellos trabajamos y hemos hecho movilizaciones desde el año 2000.

¿Por qué hacemos las movilizaciones? Es que ayer en el palacio de gobierno estaba un Bánzer, estaba un Sánchez de Lozada. Nosotros iniciamos en el año 2000, pero nuestras movilizaciones no fueron espontáneas, no salieron como un milagro, sino que nosotros nos hemos tenido que preparar desde años atrás, desde los años setenta, cuando era prohibido manejar esa *wiphala*⁵ que está colgada allá atrás. Era prohibido porque inclusive el sector katarista de Genaro Flores rompía la *wiphala* diciendo que era una bandera extranjera. Era prohibido hablar de Tupak Katari, era prohibido levantar el nombre de Tupak Amaru. Pero poco a poco hemos estado jalando y, hoy por hoy, vemos las *wiphalas* colgadas en muchos lugares. Eso lo hemos ganado con sangre, dolor, sufrimiento, inclusive con cárcel; así hemos avanzado poco a poco en nuestra lucha.

Es que nosotros pensábamos diferente, porque pensábamos llegar al poder por medio de las armas. Por eso hemos tomado el camino de las armas desde los años noventa, pero no duramos mucho tiempo. Hemos tenido que estar luchando unos dos años clandestinamente y luego caímos en manos de la represión, en manos de la inteligencia del Estado y finalmente nos encarcelaron. Pero no simplemente por hablar cosas, sino por una ideología, pues pensábamos hacer algo en nuestro país. Después de salir seguimos luchando.

Entonces, en las movilizaciones del año 2000 hemos tenido que reactivar esas células sembradas que teníamos a nivel nacional y todavía los hermanos están por ahí. Ellos no se han sacado sus capu-

⁴ El *taraxchi* es un pájaro que ocupa el nido ajeno desalojando al ave que lo construyó. Un calificativo aymara para los gobernantes bolivianos es que son, justamente, *taraxchis* (n. de las editoras).

⁵ *Wiphala* es la bandera de 49 cuadros de colores ordenados en franjas que durante la época del Tawuantinsuyu distinguía al Qullasuyu (n. de las editoras).

chas. Los que somos legales y somos dirigentes estamos acá presentes, pero hay otros hermanos que están todavía luchando. Es que mucha gente pensará que la lucha es fácil, que se levanta fácil, que vas a tocar un *pututu* o un pinquillo⁶ o cualquier otro instrumento y que la gente va a salir. La lucha más bien es ideológica, es por conseguir una nación, por eso es que hemos desarrollado la lucha desde 2000 hasta 2003. Nosotros hemos tenido que declararnos en huelga de hambre en 2003 y emplear varios planes como el plan pulga, el plan de las hormigas coloradas, pero nunca hemos llegado al plan *taraxchi*. Hemos utilizado el plan pulga, que es golpear de noche al enemigo y desaparecer, y el plan hormiga colorada, que es hacer marchas y hacer cercos a las ciudades. Más adelante teníamos que aplicar el plan *taraxchi* y tomar el poder político y ser los dueños de nuestro país o de nuestra patria ancestral. Por eso es que nosotros hemos tumbado a Gonzalo Sánchez de Lozada y también a Carlos Mesa; posiblemente vamos a tener que tumbar a un gobierno neoliberal que está por ahí. Porque ahora nos hablan del Constituyente, nos hablan de nacionalizar los hidrocarburos, nos hablan de abrogar las leyes, y eso es lo que escuchamos del compañero Evo Morales, pero sabemos que no se va a cumplir. Yo sé que por lo menos esos tres puntos de los que estoy hablando no se van a cumplir. Yo sé que no se van a nacionalizar ni el gas ni el petróleo, y no se van a abrogar las leyes neoliberales como son la Ley 1008, la ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA); tampoco se va voltear la capitalización ni la reforma educativa, y finalmente el Decreto 21060. Hoy escuchamos a algún ministro que es obrero, que apenas van a cambiar el artículo 55 de ese decreto. Esto es un engaño. Yo sé que no nos van a entregar el territorio, la tierra, no nos lo van a devolver, por más de que esté un indio sentado en el palacio.

Porque nosotros habíamos sido dueños del suelo, el subsuelo y el sobresuelo, inclusive de las estrellas, del sol, de la luna, que son nuestros dioses. Hoy día no somos dueños de nada, por eso luchamos, porque queremos ser dueños. Por eso va a seguir habiendo movilizaciones, aunque es verdad que no está un Bánzer ni un Sánchez de Lozada; ahora está un Evo Morales y él conoce las luchas, él nos

⁶ El *pututu* es un instrumento hecho con el cuerno del toro, cuyo sonido fuerte y grave se utiliza para convocar reuniones. Los pinquillos son uno entre los variados instrumentos de viento que se usan en los Andes (n. de las editoras).

conoce a nosotros, él conoce las marchas, los bloqueos; entonces el movimiento indígena en su conjunto empleará otra estrategia, otra táctica, y ya tendrán noticias de nuestra patria que hoy se llama Bolivia, pero que mañana será Qullasuyu. Entonces, si se lleva a cabo ese Constituyente que ha llamado el gobierno, nosotros también vamos a llevar nuestro propio Constituyente. Una Asamblea Constituyente de las organizaciones sociales, porque el Estado está autoconvocándose, pero nosotros también vamos a hacer lo mismo, vamos a autoconvocarnos. Desde ahí vamos a reconstituir nuestro Qullasuyu, vamos a elaborar nuestra propia Constitución Política del Estado, y esta *wiphala* de siete colores que representa varias naciones será la [bandera] oficial y vamos a cantar nuestro propio himno nacional, vamos a tener nuestro propio ejército y vamos a tener nuestra propia policía y vamos a tener nuestra propia estructura y seguramente vamos a tener nuestro propio presidente.

EL EJERCITO INDÍGENA AYMARA ENTRE 2000 Y 2003

*Eugenio Rojas**

Soy alcalde de Achacachi y nuestras luchas son contra la destrucción. Por cientos de años, a los indígenas, a malas o buenas nos han destruido, y por eso es nuestra lucha. Nuestras comunidades han sido desestructuradas, nuestra lengua humillada, nuestras formas de vida son criticadas, nuestra educación es destruida, nuestra forma de comer y vestir no es aceptada. Nuestra lengua no es una lengua para la educación, simplemente es para la casa, nuestra forma de pensar no sirve, nuestra política simplemente es una costumbre, nuestra economía no sirve, nuestra religión es satanizada. Todo lo que el pueblo aymara, el pueblo quechua, todo lo que hace, lo que ha vivido, no es aceptado por la sociedad boliviana, por los blancos, por los *q'aras*. Nuestras tierras ya no son nuestras tierras, nuestra agua no es nuestra agua, nuestras montañas ya no son nuestras. Nosotros somos ese pueblo, la nación aymara que ha vivido por años y por eso nuestros levantamientos de 2000 y desde mucho más antes.

Nuestra lucha inició desde 2000, pero voy a contar desde 2003. En 2003 nuestra lucha no era simplemente por el gas, sino que en ese momento teníamos por dentro, en nuestro pensamiento, que la lucha era por tierra y territorio. Nuestra lucha era por eso, en busca del poder, por cambiar el país, por estructurar el país. Nosotros hablamos de la reconstitución de Qullasuyu, eso que ahora llaman Asamblea Constituyente.

Nosotros hemos planteado la reconstitución de Qullasuyu bajo nuestra lógica, bajo nuestro pensamiento. Pero inicialmente en 2003, nuestra lucha era por “no a la venta del gas”, ya que habían sa-

* Aymara de la región de Omasuyus, La Paz. Dirigente campesino durante los levantamientos de 2000, 2001 y 2003. Posteriormente fue electo alcalde de Achacachi por el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP).

quedado nuestros recursos, la plata y el oro, y este recurso que nos quedaba no podían llevárselo. Desde entonces, en nuestra lucha del 2 de septiembre de 2003 comenzamos con la marcha desde Patatamaya y desde Achacachi. Pero nuestra lucha comenzó desde julio, cuando nosotros planteamos el bloqueo de caminos, aunque lamentablemente los enemigos del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)¹ desde entonces tenían instituciones; ellos tenían todavía la prefectura, porque mucho más antes habíamos expulsado a la policía, habíamos liberado a los presos de la cárcel.

En Omasuyus destruimos las instituciones que existían del Estado boliviano. Entonces, Achacachi se declara como territorio libre de los indígenas de Jacha's Omasuyus y somos libres desde ese entonces. Son los dirigentes del MAS los que piden que regrese la policía, y en ese momento el MNR, a través de la subprefectura, empezó a distribuir el dinero para que no existiera el bloqueo de caminos, ya que están de acuerdo con la venta del gas. El MAS también distribuyó dinero para que no se diera el bloqueo de caminos en junio de 2003. Así fue una alianza entre el MNR y el MAS para no permitir el bloqueo de caminos; desde junio los caminos fueron militarizados, el bloqueo de caminos fracasó y los ampliados provinciales, como el que realizamos en el cuartel de Qalachaca, fueron destruidos por el MAS.

Entonces suspendimos el bloqueo de caminos, por la militarización que hizo el ejército en los controles carreteros y por el control de la Inteligencia en la ciudad de Achacachi y en las comunidades. Pero no podíamos rendirnos nosotros como inútiles, porque como achacacheños hemos sido los que hemos luchado. Y no simplemente por Achacachi, sino que desde 2002 y 2003, cuando tomamos otras estrategias, luchábamos por todos. En ese entonces el MNR y el MAS habían comprado a los dirigentes para no bloquear los caminos, para no expulsar a Sánchez de Lozada, y por eso nosotros bajamos a las comunidades a explicar a los hermanos, pues los dirigentes ya estaban comprados y había que explicar a los comunarios, a las bases,

¹ El MNR fue el partido político más importante de Bolivia durante la segunda mitad del siglo XX. Conductor de la Revolución Nacional en 1952, sus militantes más distinguidos, Víctor Paz Estenssoro y Hernán Siles Suazo, ocuparon la presidencia de Bolivia en varias ocasiones. A partir de 1985, el MNR impulsó las transformaciones neoliberales en la sociedad boliviana. Gonzalo Sánchez de Lozada, militante del MNR, ocupó el cargo de ministro de Economía (1985-1989), para llegar posteriormente a la presidencia del país en dos ocasiones, 1993-1997 y 2002, hasta su caída en octubre de 2003 (n. de las editoras).

por qué era necesario bloquear. Nosotros iniciamos la marcha desde Huarina, porque nosotros no simplemente queremos marchar en las calles y venir desde las comunidades marchando con los indígenas de Omasuyus, eso no es efectivo. Nosotros tomamos una estrategia para concientizar a la gente en el camino, que vean los hermanos, que vea la prensa que estamos marchando desde Omasuyus. Llegamos a La Paz y ahí nos declaramos en huelga de hambre más de dos mil campesinos por primera vez en Bolivia, en Radio San Gabriel. Esa radio le pertenece a los curas, pero es una radio que trabaja con los hermanos aymaras. Ésa era una estrategia para llamar al enemigo. Yo en ese tiempo era dirigente del Comité de Bloqueo elegido en la provincia Omasuyus.

El lunes 15 de septiembre de 2003 nos reunimos en Rojo-rojoni, un lugar de Achacachi, porque el cuartel general de Qalachaca ya estaba tomado por el ejército y por el MAS. Nosotros estratégicamente nos concentramos a ocho kilómetros de Achacachi, donde planteamos el bloqueo de caminos a todos los hermanos dirigentes de la provincia Omasuyus. Ahí fue cuando declaramos el bloqueo de caminos. El día miércoles 17 declaramos guerra civil al Estado boliviano, al presidente Sánchez de Lozada y a su ejército. Muchos en la prensa, e incluso la gente de La Paz se preguntaba: ¿por qué guerra civil? Pero como lo hemos dicho en Rojo-rojoni, justamente el sábado 20 de septiembre se cumple en Warisata la guerra civil. El ejército encabezado por el ministro de gobierno Sánchez Berzain, a las cinco de la mañana llega a destruir nuestro bloqueo de caminos y toman Warisata y matan a nuestros hermanos.

Achacachi había sido tomado por el MAS que convocaba a no bloquear, entonces nosotros buscamos otros lugares estratégicos. En esa mañana en Warisata, a las cinco de la mañana venían a destruir nuestro bloqueo de caminos con balas, con gases. Nosotros nos movilizamos incluso con los ancianos de 60 años. Nos reunimos a las seis de la mañana porque nos teníamos que defender del ejército, así que había que organizarse militarmente, porque habíamos dicho guerra civil y no había otra forma. Nos organizamos todos: los viejos, los ancianos, las mujeres, los jóvenes, con todos los armamentos que teníamos en ese entonces. ¿Y de dónde sacamos los armamentos? Son armamentos de la guerra del Chaco,² cuando nuestros padres habían

² En la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935), Bolivia perdió las tres cuartas partes del territorio del Chaco (n. de las editoras).

defendido el petróleo. Nuestros beneméritos, que tienen ahora 80 años, trajeron sus armas, que guardamos como un apoyo y lo levantamos; esas armas las limpiamos cada cierto tiempo y guardamos bien, porque sabemos que en cualquier momento podemos enfrentarnos a cualquier otro ejército, podía ser a este ejército liberal. También tenemos fusiles de 1952,³ cuando nuestros abuelos habían defendido al MNR. Ellos entregaron esas armas a nuestros abuelos para que los defendieran, y después, astutamente, el MNR dijo que se devolviera el armamento y nos iban a dar dinero. Pero nosotros astutamente teníamos nuestros armamentos y fue con eso que organizamos el Ejército Indígena Aymara de Achacachi.

Enfrentamos a policías, estábamos rodeados por todos los lugares, uno es por Sorata y otro es por la ciudad de La Paz. Faltando tres kilómetros, los militares suben a pie, nosotros habíamos destruido los puentes para que no pasara el ejército; pero con tantos soldados y policías repararon los caminos y subieron a Warisata, donde se organizaron. Entraron primero policías, dispararon gases, se enfrentaron primero con las mujeres y luego con los jóvenes, que no tenían ningún otro armamento, simplemente piedras y palos. Ahí nos enfrentamos, y por primera vez hicimos retroceder al ejército y a la policía. En ese momento los militares sacaron las municiones y dispararon y así ingresaron al pueblo de Warisata, a la plaza, y siguieron subiendo por la ladera, donde se enfrentaron nuestro Ejército Indígena de Omasuyus y el ejército liberal de Sánchez de Lozada.

Nosotros no somos locos como el ejército; la guerra comenzó a las tres de la tarde y terminó a las siete de la noche, cuando ya había dos muertos, tres muertos, cuatro muertos. Entonces los militares quedaron dispersados y ésa ha sido nuestra lucha, y nuestros abuelos han triunfado. Hemos hecho retroceder dos o tres kilómetros al ejército liberal.

Cuando más tarde estaba todo oscuro, no se podía ver, subían camionetas con luz, no era prensa, eran los francotiradores. Y así nosotros iniciamos desde Warisata en 2003 y declaramos el cerco a la ciudad de La Paz, como Tupak Katari desde las comunidades, desde nuestros pueblos. Eso que hemos pensado se ha cumplido, se ha

³ En 1952 se produjo una insurrección minera en La Paz y Oruro en un contexto de sublevaciones y levantamientos indígenas, proceso de transformación conocido como la Revolución Nacional de 1952, después de la cual se implementaron algunas reformas democráticas, como la reforma agraria y el voto universal (n. de las editoras).

cercado a La Paz, los habitantes de Obrajes y Calacoto⁴ se querían escapar porque la ciudad estaba cercada. Y así desde Omasuyos y desde El Alto expulsamos a Sánchez de Lozada. Si no hubiera habido Warisata, Goni sería todavía presidente de la República. Eso nos tienen que agradecer todos.

Ahora, lo que hacemos en este momento es plantear la reconstitución de Qullasuyu, que significa que vamos a luchar por nuestra agua, para que no sea privatizada, por nuestra tierra, por nuestros hidrocarburos, por nuestras instituciones, que generan los recursos para la economía boliviana. Tenemos algunas empresas de telecomunicaciones, de luz, de agua, que deben ser nacionalizadas. Esas empresas hay que destruirlas. Entonces, por nuestro territorio, por la soberanía del pueblo, por la reconstitución del Qullasuyu, no queremos parches en esa Asamblea Constituyente.

Si no se cumple esta Asamblea Constituyente, lo que pedimos es que haya otra asamblea de los aymaras, de los quechuas. Una Asamblea Constituyente de verdad, no una asamblea de unos cuantos izquierdistas que eran del MNR, MIR, Condepa, que están en el poder y que van a instalar una Asamblea Constituyente. Nosotros decimos que haya una asamblea de los verdaderos aymaras, de los quechuas que vivimos en las comunidades. Ésa debe ser una Asamblea Constituyente con la participación de las comunidades indígenas.

Somos 70 por ciento los indígenas en Bolivia, de la amazonía, del oriente, del occidente, y éstos van a construir la Asamblea Constituyente; queremos recuperar nuestras instituciones que han sido destruidas, nuestra economía, planteamos una economía alternativa, porque en Achacachi no vamos a permitir que se constituya una empresa privada.

En Achacachi y en las comunidades no deben existir empresas privadas, tenemos que expulsar de nuestras comunidades a esas empresas. Paralelo a eso planteamos una empresa comunal, donde nuestras organizaciones, nuestros hermanos tengan su propia empresa. No uno solo, sino que todos sean empresarios en esa comunidad; ésa es nuestra economía alternativa frente al sistema neoliberal, frente al sistema capitalista. Y eso no es un invento, vive en nuestras comunidades, nuestra política es justicia comunal, comunitaria, y eso hemos practicado. La justicia burguesa tiene que desaparecer para que brote una justicia comunal, un política de nuestras comunidades, de nues-

⁴ Barrios de clase media y alta en la ciudad de La Paz (n. de las editoras).

tros *ayllus*. Sabemos cómo organizarnos, no le tenemos miedo a los concejales ni al comité de vigilancia.⁵ Pero sí le tenemos miedo al pueblo que se organiza en una asamblea y nos dice: “si has hecho mal, tienes que irte”. Ésa es una verdadera política en nuestras comunidades, es lo que hemos planteado para hacer una nueva Constitución.

⁵ El concejo y el comité de vigilancia son instituciones de gobierno en el nivel municipal (n. de las editoras).

LA MASACRE DE VILLA INGENIO, EL ALTO, OCTUBRE DE 2003

*Francisco Balboa**

[Francisco Balboa habla largamente en aymara y, posteriormente, traduce sus palabras al castellano].

He dicho lo que yo he visto con mis ojos: ese 12 de octubre de 2003 nos masacraron, nos asesinaron, nos atropellaron en la ciudad de El Alto y en una pequeña zona que es Villa Ingenio. Ahí nos levantamos y a mi persona lo nombraron Mallku Qurawas. ¿Por qué? *Mallku* quiere decir un dirigente y *qurawas* es la honda que usamos para defendernos. Al frente de esa lucha me nombraron para encabezarla, lucha que ya teníamos que enfrentar, para sacar al gobierno.

Y esa lucha no era por cosas pequeñas, sino por nuestros hidrocarburos, por la nacionalización. Por causa de eso a nosotros nos masacraron, a mi persona le buscaron y a mi pueblo lo mataron, en mis calles lo tirotearon con balas modernas [exhibe casquillos de balas]. Vinieron periodistas, vinieron líderes de no se cuál radio, pero no han aclarado lo que es verdad. Aunque hay algunos que sí han aclarado la verdad. Nosotros hemos luchado en ese día 12 de octubre que era un domingo, yo era el líder nombrado en esa zona.

¿Qué es lo que estábamos haciendo? Nosotros estamos reuniéndonos en una asamblea general en la plaza Elizardo Pérez. Nos llamaron y nos avisaron, después, que en la carretera ya estaban los militares. Ahí fue el enfrentamiento, pero nosotros no teníamos armas modernas sino nuestras *qurawas*. Las señoras tenían sus palos, todos estamos renegados, enojados. Después bajamos y llegamos hasta donde estaba el enfrentamiento y ahí ya había muertos, los ejércitos nos rodearon por el otro lado y ni siquiera estaban bloqueadas esas calles, ni siquiera las calles estaban cerradas. Nosotros no pensá-

* Dirigente vecinal de la zona de Villa Ingenio de El Alto, durante la guerra del gas en septiembre-octubre de 2003.

bamos que por esa calle iban a venir los ejércitos. Nos masacraron en esas calles históricas.

Para la tarde del mismo día 12 habían muerto como 23 personas en ese lugar. Uno gritaba de este lado, el otro gritaba de aquel lado. Había muchos heridos, esos desfallecidos eran un dolor grande y no había camillas. Si nosotros no los llevamos en unas frazadas ahí habrían muerto. A los fallecidos los hemos llevado a la Sede Social y ahí estaban como pescados, estaban muertos. Después los velaron, ahí vinieron unas señoras a ver a sus esposos y también yo sufrí el llanto, el dolor. Todo esto ha pasado en nuestra zona.

¿Pero nosotros acaso teníamos armas? Pero este gobierno que era de Sánchez de Lozada vino a balazos, mandaron sus ejércitos y mataron en todas las calles, y nosotros sufrimos, mis queridos hermanos, mi persona, jamás olvidaremos esto, jamás, no voy a poder olvidar porque yo vi la sangre, yo vi a los que han muerto. Yo vi cuánto daño nos han hecho y eso es por causa de quién. Por causa de nuestros hidrocarburos. Nada más decirles, hermanos, que en mi zona hay 6 117 personas y nos han querido matar, nos han querido secuestrar. Pero no han podido y por eso siempre nos tenemos que unir, aquí no debe haber discriminaciones.

LA LUCHA POR EL AGUA EN COCHABAMBA

*Abraham Grandidier**

Como sabemos, Cochabamba fue una ciudad granero que hoy en día ya no lo es, pues hace más de 50 años carece del líquido vital: agua potable. Un añorado proyecto como es Misicuni¹ no se hace realidad hasta el día de hoy. La gente de Cochabamba ha sabido acoger en esa tierra a los diferentes sectores que hemos emigrado a causa de la sequía, y también a causa del sistema que nos ha relocalizado² en los años ochenta y ochenta y cinco de los diferentes departamentos como Potosí, de donde yo provengo, que es una región donde existía oro, otros minerales, árboles frutales, etcétera. Sin embargo, tuvimos que irnos hacia los valles de Cochabamba, porque lamentablemente no había las condiciones para vivir en ese lugar. Por otro lado, muchos de los hermanos de los diferentes departamentos como Oruro, La Paz, parte de Sucre, también del Valle Alto de Cochabamba, han venido a radicar en la zona sur de esta ciudad. Es aquí donde hemos sabido construir y hemos resuelto dotarnos de servicios básicos por nuestra propia cuenta. Aun cuando debería ser obligación

* Representante de la Asociación de Sistemas Independientes de Agua Potable de la Zona Sur de Cochabamba, Asica-Sur.

¹ Misicuni es el nombre de un conocido proyecto de riego y de abastecimiento de agua potable para la ciudad de Cochabamba, que lleva en ejecución más de 20 años. En cada ocasión que hay escasez de agua la discusión sobre el proyecto Misicuni ocupa completamente el espacio público (n. de las editoras).

² El cierre de las minas y su privatización ocasionaron el despido de unos 30 mil mineros de las antiguas minas estatales, quienes tuvieron que buscar otras actividades y nuevos espacios productivos. Una parte importante de los mineros emigraron a las zonas cocaleras en el departamento de Cochabamba y también a la ciudad de Cochabamba, estableciéndose en las zonas periurbanas del sur (n. de las editoras).

del Estado dotar los servicios básicos a la población, nosotros hemos asumido una responsabilidad que no era nuestra.

Dotar de servicios básicos es obligación del Estado, pero como no lo hace, la tarea la hemos asumido nosotros. Hemos construido nuestros sistemas independientes de agua potable frente a una compañía que no llegaba a la zona sur de Cochabamba. Desde hace 20 o 30 años nos hemos abastecido, hemos construido nuestros tanques de almacenamiento con trabajo comunitario, que hemos llevado desde las comunidades del altiplano y hemos practicado allá en la ciudad. Es decir, hemos repetido lo que siempre hemos hecho en nuestras comunidades con los trabajos de *ayni*,³ de aportes comunitarios, y también se han recibido algunas ayudas. Así hemos construido nuestros sistemas independientes de agua potable, que hoy día sobrepasan más de 120 comités de agua; los hemos organizado en cada barrio, en cada sector. Es entre aquella población de más de 250 mil habitantes, que se aproxima a 300 mil, donde nos hemos organizado y donde se asienta la organización que yo represento.

Yo no tengo mucha experiencia en la dirigencia sindical y tampoco he pertenecido a muchas organizaciones políticas. Más bien, me he forjado en las calles, con dolor, con llanto, en la época de la guerra del agua. Como la mayoría sabemos, ha habido una lucha en el año 2000, cuando nos estaban despojando de lo que siempre fue nuestro: el agua. Y más aún, nos estaban despojando de lo que nosotros habíamos construido con nuestras manos, como los sistemas de agua potable, poniendo medidores en la boca de los pozos. No voy a repetir la historia de la guerra del agua, que es conocida. A partir de ahí he hecho un compromiso de seguir trabajando con otros dirigentes como Óscar Olivera. Hemos estado trabajando en la zona sur porque tenemos una carencia de agua potable. Más de 250 mil habitantes no tienen dotación de agua potable en la zona sur, porque la empresa Semapa ha sido manejada por gerentes corruptos, por una elite que encaramados en esa empresa han manejado a su gusto, pero no han sabido proyectarse hacia la zona sur.

En la zona sur tomamos agua salada, agua con olor que no es potable, pero a partir de nuestra organización (Asica-Sur), que ya tiene un año de vida, hemos sacado a la luz las necesidades que tenemos

³ El *ayni* es una forma de trabajo comunitario basada en la ayuda mutua (n. de las editoras).

en la zona sur de Cochabamba. Ahora las autoridades dicen que necesitan una inversión de más de 18 millones de dólares para que tengamos agua potable y alcantarillado en aquel sector; pero en realidad hemos analizado en las asambleas y en los barrios que sólo se necesitan dos millones para llevar agua a la zona sur.

Entre tanto, en todas las discusiones y las luchas recientes nos dimos cuenta que el verdadero problema no es no tener agua y alcantarillado, sino que habíamos estado mal en todo. En salud, por ejemplo, de cada 100 niños mueren diez en la zona sur, mientras que en el centro y en el norte de la ciudad tienen todos los servicios básicos: grandes hospitales, agua potable, alcantarillado; y mueren menos niños en ese sector. En la zona sur, de cada 100 niños, 22 no asisten a los establecimientos educativos. Se están quedando analfabetos. Allá pasan clases entre 60 y 50 alumnos en una aula, ésa es la triste realidad de la zona sur.

Nosotros denominamos a Cochabamba una “ciudad jardín”,⁴ pero solamente es una “ciudad jardín” en el centro y en el norte. En la zona sur no es una “ciudad jardín”, y a partir de ahí nos hemos planteado que esto no puede continuar. El municipio y la prefectura, manejados por elites, desde hace muchos años sencillamente no dan prioridad a mejorar los servicios en la zona sur. El municipio y la prefectura tienen una estructura colonial, una estructura prebendal corrupta, funciona incluso amordazando a los dirigentes, encaminando a esa población asentada en ese sector durante más de 20 años a una sumisión total.

Como a las elites no les interesa la zona sur, han preferido invertir en construir teleféricos que ni siquiera conocemos cuánto cuestan. Y la ciudad de Cochabamba está endeudada. Ellos construyen grandes puentes para el transporte, para llegar rápidamente al aeropuerto, incluso al estilo neoyorquino; se han dado todo el lujo y comodidad, el embellecimiento del centro y del norte, pero para el sur no atienden absolutamente nada.

Es a partir de esto que la zona sur se plantea decir: ¡basta! Queremos construir nuestro propio futuro, nuestro propio destino, y decidir sobre lo que nosotros tenemos, sobre lo que nosotros aportamos, sobre lo que nosotros pagamos, porque esos impuestos y patentes no están retornando a la zona sur. Tampoco retorna lo que pagamos de

⁴ En Bolivia la ciudad de Cochabamba es comúnmente denominada la “ciudad jardín” (n. de las editoras).

los sentajes⁵ cuando vamos a vender a los mercados y a la Cancha en el centro de la ciudad. Esos recursos no están retornando. Solamente se han gastado en corromper a un grupo de dirigentes prebendales, buscapegas⁶ que solamente se han dejado consultar de una “participación popular” de migajas.⁷ Por eso decidían invertir en pequeños empedrados, en canchitas, pero eso no llevaba a un desarrollo integral de la zona.

En ese entendido, los barrios humildes y trabajadores de la zona sur han dicho: ¡basta! ¡Esto no puede continuar! No podemos seguir postergándonos de esta manera, y en una campaña que hemos iniciado hace un mes, proponemos tener nuestro propio municipio autónomo en la zona sur. Autónomo realmente, donde nosotros podamos decidir de verdad con nuestras costumbres, con lo que nosotros sabemos hacer, con nuestras formas de administración. A lo menos una estructura, un nuevo municipio, un nuevo modelo donde exista mayor participación de la gente. Donde nosotros decidamos qué se licita y cómo se licita. Donde nosotros vamos a trabajar con nuestro dinero o aportes, pero decidiendo entre todos en qué se invierte y en qué no, y que esa decisión no la tomen unos iluminados encerrados en cuatro paredes.

Es a partir de esto que hemos trabajado en plantearnos tener un nuevo municipio en la zona sur, un municipio autónomo. Pero esa palabra a los hermanos MASistas no les ha gustado, simplemente por el hecho de que la convocatoria lleva la palabra autónomo. Yo no soy del partido MAS, soy del movimiento social. Por esa razón nos hemos desmovilizado entre hermanos y hermanas en la zona sur, a lo cual se han sumado los dirigentes corruptos que están detrás de algunas subalcaldías. Sin embargo, hemos realizado un gran cabildo en la zona sur de Cochabamba y se ha decidido construir nuestro propio destino teniendo un municipio propio, una subprefectura propia y, además, construir un nuevo modelo de municipio, recuperando

⁵ Se llama sentaje al cobro que hace la alcaldía a los comerciantes minoristas (n. de las editoras).

⁶ Buscapega es una manera coloquial y despectiva de referirse a personas que buscan trabajo en el Estado. La expresión análoga para México sería “buscar hueso” (n. de las editoras).

⁷ Grandidier está refiriéndose a un procedimiento municipal establecido en la llamada Ley de Participación Popular, que consiste en que un grupo de vecinos agrupados en un comité de vigilancia tienen que autorizar las inversiones en cada zona (n. de las editoras).

lo que es nuestro: la administración comunitaria, porque eso es justamente lo que hemos perdido, y nos hemos adaptado dentro de un cascarón de leyes que no era nuestro. Nosotros estamos en el esfuerzo de lograr lo que queremos con la fuerza de nuestros hermanos que están empeñados en conseguir esto.

MANIFIESTO DE LOS HOMBRES Y MUJERES DE LA ZONA SUR (COCHABAMBA), MARZO DE 2006⁸

Nosotros, los habitantes y vecinos de la Zona Sur, los hombres y mujeres que hemos construido nuestros barrios con nuestras propias manos, quienes hemos luchado una y otra vez durante estos seis años contra todos los malos gobiernos... Nosotros queremos decir nuestra palabra.

1. Desde que comenzamos a vivir en nuestros barrios hace 20 o 30 años, nosotros nos hemos ido poco a poco organizando en nuestras Juntas de Vecinos, en nuestros heroicos Comités de Agua Potable, en nuestros Clubes de Madres, en nuestros Grupos Juveniles. Con todas estas instituciones y organizaciones, hemos producido un tejido social fuerte, digno, luchador, solidario y honesto.

¡Hoy todas estas organizaciones están en pie, son legítimas y reconocidas... Es hora de que todas estas organizaciones sean legales!

2. En estos seis años de lucha, desde que comenzó la Guerra del Agua, hemos sabido destituir a los malos gobernantes asesinos y mañosos. Con la movilización, la deliberación y la lucha, hemos frenado una y otra vez los planes de privatización, saqueo, control y muerte que nos han querido imponer...

¡¡¡Sin embargo, en todos estos años no hemos pensado en que nuestras propias instituciones y organizaciones, nuestros Comités y Juntas deben ser las nuevas instituciones reconocidas y oficiales, es decir, instituciones legales además de legítimas!!!

⁸ Incluimos el texto del documento de Asica-Sur que Abraham Grandidier presentó en las II Jornadas Andino-Mesoamericanas.

Ha habido un tiempo de cercar y luchar... Gracias a esas luchas hoy tenemos a la derecha fuera del gobierno central y a nuestros amigos ocupando el aparato del gobierno. Sin embargo, esto no es suficiente, nosotros queremos empeñarnos en transformar ahora sí nuestras condiciones de vida

Por eso presentamos esta propuesta de

CONSTRUCCIÓN DEL MUNICIPIO AUTÓNOMO DE LA ZONA SUR

Hoy es tiempo de construir el país y la ciudad que queremos y que necesitamos. Hoy es tiempo de que nuestras formas de vida, nuestras organizaciones, nuestros conocimientos y formas de autorregularnos, de hacer política, de controlarnos... sean legales además de legítimas.

Hasta hoy siguen existiendo DOS COCHABAMBAS: una Cochabamba en el Norte de la Heroínas... la de los ricos, la que no trabaja con sus manos pero que sí se aprovecha del esfuerzo de todos. Ellos tienen sus privilegios y sus ventajas.

Nosotros, en la Zona Sur, no tenemos nada...

En los barrios de la Zona Sur nos tratan peor que a inquilinos: nosotros somos los que tenemos la Refinería, el Aeropuerto, la Zona Franca, el Campo Ferial, la Cancha, el Matadero Municipal, la Terminal, la Planta de Tratamiento de Aguas... En la Zona Sur están los lugares de nuestro trabajo diario y sin embargo, el dinero, los recursos que asigna el gobierno y los impuestos que se cobran en el propio departamento se destinan para hacer obras de embellecimiento de la Zona Norte...

¡¡¡ESTO YA NO PUEDE SEGUIR ASÍ!!!

Nosotros, en la Zona Sur, queremos levantar nuestro propio municipio autónomo... Porque ya no queremos que los partidos políticos sigan dividiéndonos y sometiéndonos. Porque ya no queremos que desde arriba nos sigan imponiendo sus planes, sus leyes...

No queremos ceñirnos a un POA pensado desde arriba por algunos políticos y técnicos que no conocen nuestras verdaderas necesidades.

No queremos seguir aceptando unas licitaciones y unos reglamentos que nada más sirven para que se dispersen y se gasten los pocos recursos de coparticipación que tenemos...

¡¡¡Queremos una Alcaldía en donde nuestras formas de organizarnos sean legales!!!

¡¡¡Queremos una Alcaldía en donde nuestras formas de controlarnos a nosotros mismos sean las legales!!!... Y no necesitamos de ninguna ley externa que sólo nos dificulta nuestras propias decisiones.

Queremos que los propios vecinos sean los que emprendan los proyectos y trabajen con el dinero que nos corresponde por derecho de los impuestos generales... ¡Aunque no tengan NIT, aunque no tengan personería!...

Es la hora de construirnos el país que queremos, compañeros...

Nadie va a hacerlo por nosotros...

Cochabamba, marzo de 2006

LA ORGANIZACIÓN DE LAS COCALERAS DEL CHAPARE Y LA LUCHA CONTRA LA REPRESIÓN

*Margarita Terán**

En 1995, cuando las mujeres hemos salido a la lucha, nos metieron bala, había violación a los derechos humanos, había masacre en el trópico de Cochabamba. En esa represión, una compañera, Felipa Mamani, del sindicato La Victoria, perdió su pierna. Ella ha sido de mi Federación de Mujeres, y también ha perdido la vida una compañera joven de 16 años. Desde ese momento, yo, como secretaria de Vinculación Femenina, he empezado en la dirección sindical desde mis 14 años, porque viendo esas luchas que mis padres, hermanos, compañeros, de todas las organizaciones que han empezado a luchar, yo también he empezado a organizarme, porque veía el sufrimiento y el fallecimiento de las compañeras de mi Federación.

Viendo esos sufrimientos, masacres, atropellos, violaciones a los derechos humanos, las federaciones de mujeres han empezado a organizarse con la fuerza de los compañeros dirigentes, con el apoyo del actual presidente de Bolivia, el compañero Evo Morales. Los compañeros dirigentes nos han apoyado para que formemos la organización de mujeres; porque ellos como compañeros ya estaban organizados, pero las que sufríamos mayormente éramos las compañeras, pues entraba una reducción forzosa a los chacos¹ y por eso lo primero era reclutar a las compañeras para luchar.

* Dirigente campesina quechua. Desde muy joven fue dirigente de la Federación del Trópico de Cochabamba. Entre 1997 y 2002 gobernó Bolivia el ex dictador Hugo Bánzer Suárez; en ese periodo hubo una violenta ofensiva contra la hoja de coca auspiciada por Estados Unidos y presentada como parte de la “guerra contra las drogas”. Margarita Terán da cuenta de las dificultades de la lucha cocalera en esos años.

¹ A fines de los años noventa, la llamada “guerra contra las drogas”, es decir, la política antidrogas estadounidense, se centró en la erradicación forzosa —militarizada— de los cultivos de hoja de coca, principalmente en el Chapare.

Por eso hemos empezado a organizarnos desde el sindicato, centrales y federaciones. De esa manera, yo asumí como ejecutiva de la Federación de Mujeres de las Centrales Unidas en 1997. Era muy joven y me nombraron secretaria ejecutiva. En esta organización he luchado junto con otros compañeros contra los militares que han sido enviados desde la embajada norteamericana para masacrar a los dirigentes.

Siempre hemos tenido la valentía como mujeres de luchar adelante y fortalecer las organizaciones. En 1998 hemos tenido bastante resistencia. Un bloqueo de caminos, donde se ha luchado así: primero, adelante, las mujeres. Las mujeres siempre dan batalla en el enfrentamiento contra los militares, van adelante las compañeras. Al igual hemos perdido bastantes vidas de nuestros compañeros que han quedado sin brazos, sin pies y los niños huérfanos. También han quedado compañeras viudas. En 1998 ha sido una masacre grande en las localidades de Sinahota, Ivirgarzama y Villa Tunari. Ahí han fallecido más de cinco compañeros y esa lucha también fue por defender nuestra hoja de coca.

Así seguimos luchando como mujeres productoras de la hoja de coca. En 2000 se provocó un bloqueo de caminos a nivel nacional con un pliego petitorio, en el que los compañeros y compañeras del trópico de Cochabamba presentamos nuestras demandas. En esa época la embajada norteamericana había pedido que hubiera tres bases militares en el trópico de Cochabamba dirigidas por los militares norteamericanos. Nosotros en ese pliego petitorio al gobierno hemos pedido rechazar esas bases militares. La construcción de esas bases militares hemos rechazado y, como mujeres, hemos pedido el respeto a los derechos humanos, no a la violación de los derechos humanos y las indemnizaciones a nuestros hermanos, a los niños huérfanos, a los compañeros que han perdido sus vidas en esa lucha por la hoja de coca que se ha dado.

Pero lamentablemente, en la gestión de Bánzer (1997-2002), él nombra como ministro de gobierno a Guillermo Fortún. Con ese gobierno hicimos un acuerdo después de un mes de bloqueo que se ha realizado en el trópico de Cochabamba y a nivel nacional. Pero esos acuerdos no se cumplieron.

re. “Chaco” es el término local de la región cocalera para referirse a “parcela de coca”. Es en ese contexto represivo en el que se desarrolla la experiencia de Margarita Terán (n. de las editoras).

De esta manera nosotras, como productoras y como mujeres, mantenemos nuestra organización y nuestra lucha junto con nuestros compañeros, con nuestros hijos y nuestra familia luchando por nuestra sagrada hoja de coca. Por eso en esa gestión de 2000 he sido procesada, hemos sido procesados varios dirigentes por una acusación falsa y política en la que nos han acusado de un asesinato y también por terrorismo, por sedición y por traición a la patria. En esa ocasión también detuvieron a compañeros que no tenían ni siquiera la participación en organizaciones; encarcelaron a compañeros que llegaban de visita. Más de 36 compañeros, entre dirigentes de base y compañeros que venían a visitar a sus familias, han sido enjuiciados.

El 18 de octubre de 2000 sacaron mandamiento de aprehensión contra varias compañeras. Y también han empezado a buscarme como autora intelectual del asesinato de los esposos Andrade y de los sargentos Veramendi. He sido encarcelada, he sido detenida en la PTJ [Policía Técnica Judicial]. Me han enviado primero a la cárcel de San Pedro de Sacaba, luego a la cárcel de mayor seguridad, que es el Abra, y de ahí a la cárcel de mujeres de San Sebastián en la ciudad de Cochabamba. Hemos sido procesados un compañero de la tercera edad que tenía 65 años y mi persona. Ahí he visto que los militares no tienen por lo menos esa valentía de respetar a las compañeras y hemos sido torturadas, amenazadas psicológicamente. En esa ocasión me trajeron desde el trópico de Cochabamba hasta la ciudad de Cochabamba y ahí me metieron a una celda donde estaba amarrada de mis pies, amarrada de mis manos, junto con mi compañero Leonardo Romero.

El gobierno nos presentaba a nosotras como grandes asesinas, como grandes terroristas. Hemos visto cómo la justicia ordinaria boliviana estaba toda politizada, porque manejaban políticamente y de esa manera nos han apresado a varios dirigentes. También el actual presidente ha sido varias veces encarcelado, ha sido torturado, ha caído como han querido.

Por eso, nosotras como mujeres tenemos una lucha conjunta con nuestros compañeros y con nuestros hermanos, conjuntamente luchamos por nuestra hoja de coca. Como mujeres siempre hemos tenido esa participación por equidad, por igualdad y para la decisión sobre cualquier cosa, siempre tenemos que decidir tanto compañeras como compañeros conjuntamente para la lucha que tenemos que llevar adelante. De esa manera, en la lucha que se ha realizado en el trópico de Cochabamba, hemos perdido vidas de compañeros y

por eso nosotros vamos a pedir a las comunidades internacionales que nos ayuden a despenalizar la hoja de coca. Queremos que nos ayuden los de Naciones Unidas a sacar libre nuestra hoja de coca, porque ustedes saben muy bien que nuestra hoja de coca no es droga, y por eso vamos a pedir la ayuda de ustedes también para despenalizar la hoja de coca.

LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS AYLLUS DEL QULLASUYU DE BOLIVIA

*Marco Herrera**

Pertenezco a la nación originaria Qaraqarasuyu y por mandato del Consejo Nacional de Marcas y Ayllus del Qullasuyu (Conamaq), en su representación, tomo la palabra.

La organización Conamaq fue fundada en marzo del año 1997 y aglutina a las naciones originarias del Qullasuyu, que estamos ubicados según la estructura de la división política de Bolivia, en los departamentos de Oruro, Potosí, Chuquisaca y Cochabamba. Sin embargo, nuestro territorio ancestral también comprende partes de los actuales departamentos de Santa Cruz y de Tarija.

El Conamaq, al representar a los más discriminados, se propone como misión la reconstitución política y territorial de las naciones ancestrales. En este sentido presenta una cuestión fundamental: la discriminación no viene solamente de las elites dominantes, sino que el problema también surge de manera interna, pues nuestros hermanos que han migrado a la ciudad, o los que se han profesionalizado en la estructura occidental, son los que más nos discriminan.

Sin embargo, en un proceso duro —y claro que no podía ser fácil—, hemos podido, primero, recuperar nuestros orígenes, ser orgullosos de lo que somos a pesar de todo. Ése es el pilar fundamental de nuestra organización, porque sin recuperar nuestra autoestima no podíamos hablar de derechos indígenas originarios que, por cierto, son preconstitucionales, es decir, que ya existían antes de la Constitución boliviana. Por lo tanto, son derechos que expresan una cultura y una sabiduría milenaria.

En estos últimos años, el Conamaq ha sido un actor político principal en lo que significa la defensa de las tradiciones culturales, polí-

* Dirigente del departamento de Chuquisaca, miembro del Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Qullasuyu.

ticas y territoriales. En este sentido, uno de los suyus,¹ Qaraqarasuyu, en 2002 ha puesto sus mayores esfuerzos en iniciar desde la ciudad de Sucre la marcha nacional por la defensa de los recursos naturales y por la Asamblea Constituyente. En esa ocasión, en Caracollo, Oruro, nos encontramos con los hermanos de la parte oriental o amazónica, que también hacían la marcha, en un encuentro histórico.

Sin embargo, quiero mencionar otro aspecto que hace a nuestra lucha, a nuestra decisión de seguir viviendo en el tiempo. Qaraqarasuyu se reconstituye en 1999 en un lugar cercano a la ciudad de Sucre y, conscientes del esfuerzo que demandaba el recuperar el territorio y nuestra propia forma de gobierno, reivindicamos desde entonces el derecho preconstitucional a tener de nuevo nuestro gobierno propio y manejar nuestros territorios en toda la extensión de la palabra. Esto significa manejar los recursos naturales renovables y no renovables y decidir nuestro destino por nosotros mismos.

Entonces, la lucha principal que libramos es por defender los recursos naturales. Y nosotros estamos ahora en una lucha contra la Fábrica Nacional de Cemento Sucre, cuyo mayor copropietario es el señor Samuel Doria Medina, y los otros copropietarios son la alcaldía de Sucre y la Universidad San Francisco de Sucre, la universidad pública. En estas luchas, el poder económico de esta empresa ha conseguido cooptar a los migrantes urbanos de muchas décadas atrás, para formar grupos de choque que nos agreden para empujarnos a renunciar al derecho histórico que tenemos. En una ocasión, nuestros compañeros fueron golpeados por estos grupos de choque, e incluso los hermanos de algunas comunidades organizadas en sindicatos campesinos fueron golpeados en plena plaza 25 de Mayo. Ellos recibieron amenazas de muerte, se les puso una soga al cuello y se les trató de rociar con gasolina. En esa ocasión también nos rompieron los símbolos de autoridad originaria como es el bastón de mando y destrozaron también nuestros ponchos y *ch'ullus*.

No fue ésa la única ocasión en que nos agredieron y, por eso, en septiembre de 2004 nosotros tomamos la alcaldía de Sucre, porque arbitraria y abusivamente abrogó la personalidad jurídica del pueblo indígena originario de Qila-Qila, sin notificación previa. Por esto tomamos la alcaldía durante una semana y 50 autoridades originarias

¹ “Suyu” es un sufijo quechua para indicar “lugar, territorio o nación”. Tawantinsuyu, por ejemplo, que es el nombre del Imperio incaico, significa “cuatro lugares”: *tawa*-cuatro, *suyu*-lugar (n. de las editoras).

nos pusimos en huelga de hambre. Sin embargo, el sistema político-económico imperante jamás nos escuchó. Pero no solamente los partidos tradicionales, sino incluso gente que han sido diputados del MAS tampoco hicieron caso.

Por estas razones, nuestra lucha es tan decidida como dura. Nosotros queremos participar activamente en el proceso de Asamblea Constituyente, aunque en la Ley de Convocatoria no se ha reconocido la elección por medio de los usos y costumbres.

Toda esta lucha decisiva por nuestros derechos tiene una visión clara: queremos un país democrático e incluyente, y esto debe traducirse en un Estado plurinacional, en el que se reconozcan las naciones originarias, hoy llamadas nacionalidades. Finalmente, quiero aclarar sobre la cuestión de la lengua propia, porque entre los elementos que nos constituyen como nación no está sólo el idioma. No es cuestión de nada más hablar “los aymaras” o “los quechuas”. Nosotros, en Qullasuyu, somos 16 naciones, y esas naciones deben estar reconocidas, debemos salir de la clandestinidad y vivir mínimamente en condiciones de igualdad, de equidad, tal como lo indica el Convenio 169 de la OIT.

LA LUCHA DEL PUEBLO GUARANÍ

*Jesús Castillo**

Voy a manifestar en un primer término el motivo de mi exposición: hablar de movimiento indígena se debe a que seguimos existiendo. Nosotros empezamos a cuestionar nuestra estructura orgánica tanto en lo económico como en lo político. Es decir, estamos hablando del tema de resistencia. Tenemos que comenzar por ahí y nuestra resistencia se debe a que partimos desde nuestra propia autodeterminación como indígenas originarios. Mi pueblo guaraní está al sur de Bolivia, está esparcido en tres departamentos: Santa Cruz, Tarija y Chuquisaca. La región es conocida como el Chaco boliviano. Pero también hay que decir que como guaraníes estamos en tres países: Paraguay, Bolivia y Argentina, y también, por qué no decir, en parte de Brasil y Uruguay; incluso el nombre de Uruguay es guaraní.

A partir de 1997, el pueblo guaraní se centra en el tema de los recursos naturales, en el tema de los hidrocarburos. Desde 1997 se empieza a querer incorporar un reglamento, queríamos reglamentar las actividades petroleras que desde ese momento ya le pertenecían a las transnacionales. Después de cinco años, hasta 2003, un 14 de julio empezamos a hacer lo que nunca habíamos pensado: bloquear caminos. A nosotros nos habían hecho creer que como Asamblea del Pueblo Guaraní contribuíamos al Estado boliviano; y nos decían que nosotros tenemos una buena propuesta. El 14 de julio de 2003 dimos una lucha con nuestro propio municipio, con nuestra propia provincia, una lucha contra el propio departamento de Santa Cruz.

El lugar donde está situada la representación de la Asamblea del Pueblo Guaraní, Camiri, es también la capital petrolera de Bolivia. Desde ese lugar nosotros comenzamos a batallar para recuperar nuestros recursos naturales, pero nuestra autoridades del gobierno esta-

* Representante de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG).

ban en contra de nosotros en 2003. Por eso bloqueamos del 14 al 16 de julio y luego nos convocaron a dialogar.

A partir de allí fueron importantes para nosotros las alianzas a nivel de organizaciones. Llegado ese momento de octubre de 2003, ya no era sólo la voz de la APG la que reclama los hidrocarburos. También se escuchaban las voces de otras organizaciones como en El Alto o en Cochabamba, donde se ocupan de la defensa del agua. Es así que desde 2003 sucedieron muchas cosas para la APG, y ya en el año 2004 empezamos a promover una nueva ley de hidrocarburos. En esa ocasión era un 29 o 30 de abril cuando la nueva ley de hidrocarburos estaba pasando al poder Legislativo.¹ Nosotros no estábamos conformes y fue por eso que empezamos de vuelta a bloquear las actividades petroleras. Empezamos a bloquear por donde entraban los camiones. Empezamos a paralizar las actividades petroleras que se llevaban a cabo en nuestra región. Nosotros queríamos que se incorporara lo relativo a título de derechos indígenas y decimos que eso tiene relación con el interés nacional.

El 7 de mayo de 2004 se hizo un convenio con el presidente para empezar a trabajar una nueva ley de los hidrocarburos. Esta resistencia no solamente era del pueblo guaraní, nosotros habíamos considerado que era de interés nacional, para todo el pueblo boliviano. Por eso, el 4 de agosto de 2004 se realizó en Camiri el “Pacto de Unidad”. Se hicieron las alianzas para defender varios temas, no solamente los hidrocarburos, sino también para discutir sobre la Asamblea Constituyente y darle una nueva Constitución a Bolivia.

En 2005 aparece otro interés, ya no solamente del gobierno y de los parlamentarios de los partidos que estaban gobernando. En 2005 surge la intromisión de las trasnacionales petroleras manejando a un grupo de Santa Cruz, que con el nombre de comités cívicos comienzan a hablar de las autonomías. Cuando hubo el cabildo del 28 de enero de 2005, nosotros también planteamos la defensa a través de la autodeterminación, porque nosotros queremos redefinir lo que es la reterritorialización del pueblo indígena o del pueblo guaraní en los tres departamentos. Antes de la época republicana, el pue-

¹ Tras la caída de Sánchez de Lozada en octubre de 2003, se discutió en el Parlamento la Nueva Ley de Hidrocarburos a la que se refiere Castillo. En aquellos momentos, y contando con el aval del referéndum previo, el presidente Carlos Mesa quiso imponer sólo una reforma acotada al marco legal previo, lo cual fue resistido por la población, tal como reseña Castillo (n. de las editoras).

blo guaraní ya estaba asentado y constituido como una unidad de pueblos. Esto tiene que manifestarse y revelarse a nivel nacional, por eso nosotros lanzamos el tema de la creación de un décimo departamento. Todo esto estaba centrado en medio de una pugna de distintos intereses hacia nuestros recursos naturales. Nosotros habíamos hablado de poner un basta a la centralización nacional y en ese capítulo de nuevo aparece la figura de descentralizar en el nivel departamental.

Fue entonces cuando nosotros dijimos que necesitamos una nueva configuración territorial para la administración en todos los estamentos de las instituciones públicas. Para nosotros esto ha sido un momento difícil. El pueblo guaraní queremos, además de lo anterior, que se respeten nuestros intereses en el tema de los hidrocarburos y de los recursos naturales. Consideramos que ése es el punto.

Posteriormente, cuando se instaló la sesión en Sucre,² nos dimos cuenta que el problema había cambiado. Se había cambiado la figura y teníamos que entrar a los cálculos políticos. Nosotros decíamos que tenía que haber Asamblea Constituyente, pero ya se había cambiado el escenario a calcular de los parlamentarios. Para los movimientos sociales, principalmente para el movimiento indígena, era urgente empezar a encarar el tema de la Asamblea Constituyente. Sin embargo, también había que cambiar a los parlamentarios del gobierno para que así, con un nuevo gobierno, tengamos una nueva fuerza política que nos dé lo que estamos exigiendo.

A partir de ahí se abrió el periodo electoral y ganó el MAS. Entonces, como movimiento indígena originario campesino y sectores populares y toda la sociedad civil, hay un compromiso social con nuestros pueblos. El compromiso no es con nuestro presidente, sino que es de nosotros, de cada uno.

En septiembre de 2005, durante la presidencia de Rodríguez, los pueblos originarios damos otra pelea, porque los beneficios de

² Jesús Castillo se refiere a la sesiones del Congreso boliviano que se realizaron en junio de 2005 en medio de un bloqueo nacional de caminos tras la renuncia de Carlos Mesa. El presidente de la Corte Suprema, Rodríguez Veltzé, asumió la presidencia, pues la movilización indígena popular bloqueó la intención del señor Vaca Díez, entonces presidente del Senado, de convertirse en el sucesor de Mesa. Vaca Díez tiene mucha relación con el Comité Cívico de Santa Cruz, el cual enarbola la demanda de autonomía departamental y descentralización administrativa impugnada por la APG (n. de las editoras).

los hidrocarburos sean para los mismos pueblos indígenas. Nosotros no podíamos dejar pasar ese momento, porque habíamos sido partícipes para tener una nueva ley de hidrocarburos, de la cual todavía hay mucho de que hablar, pero que nos ha reconocido algunos beneficios. Entre el 7 y el 18 de septiembre de 2005 tuvimos que enfrentarnos con la fuerza pública. Nosotros estábamos peleando para que los beneficios de los hidrocarburos sean para todos. Pero ya se habían amarrado entre el municipio y el departamento los términos de repartición de los impuestos directos a los hidrocarburos.

Nosotros exigíamos el 10 por ciento, pero solo querían darnos el 5 por ciento. Y todavía peor, porque no pasan ni tres semanas, el 21 de octubre sale otro decreto en contra de los beneficios que habíamos conseguido como movimiento indígena. En ese otro decreto se decía que esos beneficios los administraría directamente el municipio y las prefecturas. ¡Imagínense si nos íbamos a dejar! Otra vez nosotros continuamos exigiendo, luchando y pidiendo que nosotros también queremos aprender a manejar estos beneficios. Es así como el pueblo guaraní, después de la guerra republicana y hasta ahora, seguimos siendo consecuentes al defender esos recursos naturales. Mucha gente, es decir, también otros hermanos, los hermanos del valle y del altiplano, también han sido consecuentes al defender los recursos naturales.

A partir de ahí es como nosotros estamos en ese camino de la resistencia. Nuestra posición es que nosotros no queremos que se gobierne así como ahora. Estamos en un país no homogéneo, estamos en un país pluricultural. En ese sentido nosotros tenemos que empezar a dar una nueva configuración a nuestro país en ese escenario o esas instalaciones que se llaman Asamblea Constituyente. Recalco mucho esto que ha dicho el hermano de Achacachi, porque esta resistencia se tiene que reflejar en cambios reales, porque nosotros en 2003 ya hubiéramos cambiado al país. Lamentablemente en ese año no teníamos un presidente como el que tenemos ahora.

Resumiendo, el pueblo guaraní esta buscando una nueva configuración territorial en relación con el décimo departamento, el del Chaco. Esta resistencia también es para la defensa de nuestros recursos naturales. Pero esto tiene que arreglarse y manifestarse también en el nivel nacional. Por lo pronto, hay un gran debate sobre estos temas, y desde la capital del departamento de Santa Cruz se lanzan consignas y están haciendo persecución a nuestros líderes, los intimidan y les hacen llamadas anónimas para amenazarlos. Esto está

afectando la lucha, no solamente para el pueblo guaraní. Está afectando la lucha de todo el pueblo, al movimiento indígena, porque nosotros estamos defendiendo una nueva reconstitución como pueblo indígena, una nueva configuración de la administración de gobierno, nosotros queremos empezar también a gobernar y a contribuir. Nosotros no queremos en ningún momento llegar al poder, sino al contrario, nosotros estamos pensando en mejorar el actual sistema, mejorar la vida social en el nivel nacional.

Finalmente, en relación al pacto social y la resistencia, queremos aclarar que la resistencia no es del blanco frente al negro. La resistencia es en relación con nuestros principios, con nuestra vida social, es la resistencia frente a la discriminación. Porque también nosotros somos parte de la sociedad civil y somos seres humanos que sabemos pensar, somos personas de carne y hueso. Por eso queremos que entiendan aquellos que nunca han querido valorarnos que también nosotros tenemos capacidad de conocimiento para convivir con nuestros recursos naturales, porque son los que nos dan vida a nosotros. Ésa es la resistencia del pueblo guaraní que va a continuar y no va a renunciar a lo que ha aportado para defender todos los recursos naturales desde el sur de Bolivia.

PANORÁMICA DE LA LUCHA EN TIERRAS BAJAS

*Marisol Solana**

Soy del pueblo guaraní de la zona del Chaco y quiero decir que en Bolivia existimos 36 pueblos étnicos. Somos cuatro pueblos en tierras bajas: los chiquitanos, ayoreos, guarayos, guaraníes. En la zona de la amazonía están los chimanes, los mojeños, los trinitarios y otros. Cada uno de estos pueblos tenemos nuestros usos, costumbres e idiomas.

El pueblo guaraní está desparramado en tres países: Bolivia, Paraguay y Brasil. En Bolivia existimos en tres regiones: los guaraníes simba que están en la zona de Chuquisaca y Tarija; el pueblo guaraní izozeño, en la zona del Izozo; y los guaraníes aba, que estamos en los territorios que van desde la ciudad de Santa Cruz hasta Camiri. En Santa Cruz estamos organizados en tres capitánías grandes.

Las organizaciones indígenas en Santa Cruz se han iniciado precisamente desde estos cuatro pueblos étnicos que existen ahí: el guaraní, los ayoreos, los chiquitanos y los guarayos. La organización comenzó contra la discriminación en nuestros propios territorios. Nosotros, como movimiento indígena, no podemos hablar de un desarrollo en nuestras comunidades sin tener seguridad jurídica. Lamentablemente, ahora existen leyes que únicamente favorecen y son distorsionadas por los empresarios, por los terratenientes y las transnacionales. Es por eso que hemos visto la necesidad de organizarnos, pues no solamente el pueblo guaraní estaba sufriendo la invasión de los *qarai* (nosotros les decimos *qarai* a los patrones, allá en tierras altas les dicen los *q'aras*). Hemos visto la necesidad de unirnos con otros pueblos porque estamos siendo invadidos por los terceros, por los supuestos propietarios. Pero de esas tierras fueron dueños nues-

* Dirigente de la marcha hacia La Paz que en 2002 realizaron los pueblos originarios de las tierras bajas.

tros antepasados. En las organizaciones y en los pueblos respetamos los usos y costumbres de cada uno de los pueblos que existen en Santa Cruz, y es por eso que existe la organización guaraní con su capitanía, los guarayos que se juntan a través de su cacique, los yuracaré y los mojeños a través de su organización con su cacique mayor.

Nosotros, como movimiento indígena, somos los únicos que hemos respetado las normas jurídicas de nuestro país y sabemos muy bien que las normas jurídicas no están adecuadas para nosotros. Por eso se han realizado las grandes movilizaciones en tierras bajas. En tierras bajas nosotros, como organizaciones del movimiento indígena, no estamos acostumbrados a hacer la forma de presión como lo hacen allá en tierras altas: a través del bloqueo, a través de la huelga de hambre.

En tierras bajas mayormente las presiones que siempre hemos realizado son a través de marchas pacíficas, pero aun así los *qarai* nos han tildado de terroristas por exigir un derecho ciudadano. Y es que nosotros queremos ser reconocidos no solamente como está en la actual Constitución Política del Estado; pues ahí es verdad que estamos reconocidos en el artículo 1, pero sólo está mencionado, eso sólo queda en documentos. Lo que se quiere ahora es la aplicación de los derechos y esto significa también un cambio total de este nuevo país, porque creemos que actualmente en los tres poderes de nuestro país están nomás los otros sectores, los del sistema de poder que siempre han estado en esos espacios.

Para nosotros, una experiencia en el nivel nacional fue cuando hicimos las primeras demandas territoriales, porque al principio en nuestro país nosotros no éramos reconocidos como bolivianos, siempre nos decían que nosotros éramos salvajes y nos decían otros apodos. Sin embargo, en ese artículo 1, en 1994, con la modificación que se hizo en la Constitución, se reconoció a los territorios indígenas y después nosotros planteamos que para que las comunidades de los territorios indígenas tengan el desarrollo, tienen que tener todos los recursos existentes dentro de esos territorios. Nosotros creemos que si no tenemos los recursos no vamos a poder desarrollar el tema de educación, de salud.

Todo este proceso nos ha llevado a un análisis, no solamente de los movimientos indígenas y la articulación con otros hermanos indígenas en tierras bajas y altas. Nosotros veíamos que no solamente estábamos sufriendo la discriminación por nuestro territorio en tie-

rras bajas, sino también en tierras altas. Esto ha permitido que hagamos la coordinación y el acercamiento con nuestros hermanos de tierras altas, pero esto no ha sido de la noche a la mañana; todos los logros que se han conseguido han tardado tiempo y además hemos perdido varias vidas de nuestros hermanos y hermanas en todos estos procesos de lucha.

Por otro lado, como guaraníes creemos que no sólo en el año 1998 empiezan las invasiones de las trasnacionales. Las grandes trasnacionales han promovido las divisiones internas de la comunidad, las peleas entre padres, hermanos e hijos y todo el proceso de lucha que hemos planteado como movimientos indígenas ha sido importante. Además, no solamente las comunidades indígenas rurales estaban sufriendo, nosotros vimos que también había muchos hermanos nuestros que habían migrado a la ciudad de Santa Cruz y a otras zonas urbanas que también estaban sufriendo la discriminación.

Por eso, nosotros hemos identificado a tres enemigos grandes del movimiento indígena, que son el sistema político, los empresarios trasnacionales y los empresarios privados. Por que si bien hemos logrado desde 1975 la articulación con diversos pueblos y hemos logrado abarcar en el nivel nacional, esos tres enemigos han logrado infiltrarse dentro de nuestras organizaciones y es por eso que existen muchos dirigentes muy buenos, pero también hay otros que han sido muy frágiles frente a la cooptación de estos tres enemigos.

En todo este tiempo, nosotros hemos hecho más o menos cuatro marchas, como la que hicimos en el año 2002. Esa marcha ha sido muy importante, no sólo por haber sido una gran marcha de los indígenas, sino porque logró amplia participación de los sectores sociales: ahí estuvieron presentes las organizaciones urbanas, los rentistas, las trabajadoras del hogar de Santa Cruz y alrededor de 60 organizaciones. Creemos que este proceso de lucha se tiene que continuar y ahora queremos tener nuestro propio representante dentro del sistema de poder. Lamentablemente, hasta ahora hemos querido participar con nuestras organizaciones indígenas directamente y no a través de los partidos tradicionales, pero no se ha logrado.

LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA EN TIERRAS BAJAS*

*Carlos Moye***

Soy miembro de la CPESC —Central de Pueblos Étnicos de Santa Cruz—, que es una organización sin fines de lucro con reconocimiento de la prefectura. Buscamos la justicia y la soberanía ancestral de los pueblos indígenas de tierras bajas. Reconocemos y promovemos el respeto a los valores y experiencias culturales de los distintos pueblos como los guarayos, chiquitanos, ayoreos y otros.

Nosotros luchamos por una democracia con base en los valores comunitarios y también por un desarrollo integral y sostenible en nuestras regiones. Queremos igualdad de derechos y oportunidades para el desarrollo de hombres y mujeres.

En las tierras bajas nosotros, desde mucho tiempo atrás, nos hemos movilizado exigiendo sobre el tema del territorio y la dignidad. Así ocurrió con la marcha protagonizada por el pueblo mojeño desde Trinidad, Beni, hacia la ciudad de La Paz, que mencionó Marisol Solana.¹ En esos años nosotros exigimos reconocimiento de los primeros territorios indígenas a través de un decreto supremo y también el reconocimiento nacional e internacional de la existencia de los pueblos indígenas de tierras bajas.

También quiero mencionar que la marcha de 2002, que partió desde Santa Cruz, fue una lucha por la soberanía popular y por los re-

* Se habla de tierras bajas en contraste con las tierras altas dependiendo de la altitud a la que se encuentran las regiones referidas. De manera muy general se reconocen tres grandes “pisos ecológicos” en Bolivia, las tierras altas del altiplano y la cordillera a 3000-4000 msnm; los valles interandinos en la vertiente oriental de la Cordillera Real de los Andes, cuya altitud oscila entre 1800 y 2500 msnm; y las tierras bajas en el oriente del país, asentadas en una extensa llanura que se extiende hacia los límites de Paraguay y Brasil, a menos de 1500 msnm (n. de las editoras).

** Dirigente de la Central de Pueblos Etnicos de Santa Cruz (CPESC), joven organización social auspiciada por diversas ONG.

¹ Ver la intervención de Marisol Solana en este mismo volumen.

cursos naturales. En esa marcha indígena campesina participaron más de 50 organizaciones sociales de todo el país y recorrimos desde Santa Cruz hasta La Paz.

En esa ocasión se obtuvo la firma de un convenio con el gobierno y los partidos políticos con representación parlamentaria, comprometiéndolos a viabilizar una Asamblea Constituyente como mecanismo para una reforma política de la Constitución Política del Estado boliviano. También en esa ocasión conseguimos hacer archivar definitivamente el Proyecto de Ley de Apoyo al Desarrollo Sostenible que no nos favorecía.

En esos años de 2002 y 2003 hubo mucha lucha. Nosotros hicimos nuestra gran marcha y pudimos juntarnos con los hermanos de tierras altas, pudimos hablar y entendernos mutuamente, porque vimos que estamos en una misma etapa en la que nos enfrentamos al mismo problema y a las mismas necesidades que hemos estado viviendo.

Les vuelvo a mencionar el objetivo del movimiento indígena de tierras bajas, que es defender, promocionar y ejercer los derechos sociales y civiles, políticos y económicos de los pueblos indígenas. Buscamos alentar el desarrollo económico de las familias y comunidades, basándonos en estrategias sostenibles y con identidad cultural.

También estamos por defender, manejar y conservar los recursos naturales, el medio ambiente y la biodiversidad de nuestro territorio y tierras comunales. Y por consolidar y desarrollar una política organizativa en el movimiento indígena de Santa Cruz, implementando la educación intercultural bilingüe.

Nosotros reivindicamos y defendemos la cultura de todas las expresiones indígenas y buscamos el ejercicio pleno de los derechos de ciudadanía de los pueblos indígenas y su participación en los procesos democráticos. Al mismo tiempo, queremos lograr el reconocimiento jurídico de los conocimientos individuales o colectivos de los pueblos indígenas.

Por otra parte, buscamos establecer un relacionamiento político, social y organizativo de manera horizontal con todos los sectores sociales del país. Necesitamos, además, lograr la titulación de nuestros territorios indígenas y de las tierras comunales de origen (TCO), para así también conseguir el reconocimiento jurídico social de los gobiernos autónomos indígenas en los territorios indígenas, y el establecimiento de los mismos. Ésta es nuestra política organizativa indígena en las tierras bajas de Bolivia.

EL MOVIMIENTO CULTURAL *SAYA AFROBOLIVIANA*

*Marfa Hinofuentes**

Empiezo indicándoles, quizá para sorpresa de algunos hermanos que vienen de otros países, que nosotros los *afros* también estamos en Bolivia, somos bolivianos, y así como en cada uno de los países no hemos sido la excepción de tener presencia afro, podría realmente indicar que no hay un sólo país sobre todo de América Latina donde no haya presencia afro; así seamos dos, estamos ahí y estamos en ese país.

Nuestra lucha es de mucho tiempo y comienza con nuestra presencia de más de 500 años. Aún estamos aquí, aún sobrevivimos en estas tierras, sobre todo en Bolivia. Como ustedes sabrán, la ciudad de La Paz es una ciudad muy alta, y bueno, en algún momento algunos hermanos nos dijeron que éramos héroes por vivir acá nosotros, sobre todo porque generalmente los afros viven en tierras bajas, en áreas donde están rodeados de costa sobre todo. Pero bueno, aquí estamos los héroes, si de eso se trata.

Debo hacer una reseña histórica porque muchos se preguntarán: ¿cómo es que han llegado los afrobolivianos o como están aquí? ¿Qué pasó? Y eso no lo van a encontrar en los libros, porque no hay información oficial del gobierno del Estado de nuestra presencia, es más, ni siquiera hemos sido tomados en cuenta como pueblo afro o como pueblo étnicamente en el último censo que se hizo en 2000; desgraciadamente nos han aniquilado, si es que vale el término, pese a que nosotros ya habíamos trabajado, ya habíamos estado con las instancias que corresponden, pero desgraciadamente no nos pusieron, y la única respuesta que nos dieron es que se olvidaron de nosotros y, una vez más, como tantas veces, se nos invisibilizó, y aún como tantas veces se nos continúa invisibilizando.

* Movimiento cultural *Saya Afroboliviana*.

Durante la trata de esclavos para la parte de América son traídos nuestros ancestros en calidad de esclavos a lo que era en ese entonces el Alto Perú en la época colonial, y nuestros ancestros llegan sobre todo por el puerto del Callao (Perú) y el río de la Plata (Argentina). Son traídos para trabajar en la minería en Potosí, trabajan en la acuñación de monedas y sufren las inclemencias del clima frío. Gente que viene de lugares cálidos empieza a morir por montones, además del trato totalmente inhumano, y finalmente los que quedan vivos son revendidos por los españoles a las haciendas que se asentaban en ese momento en lo que hoy es el departamento de La Paz y en la región de los yungas;¹ ahí es donde se ha ido desarrollando, ha pervivido y supervivido, si vale el término, la población a la que yo represento.

Posteriormente se dedican mis ancestros a la producción agrícola y sobre todo a la producción de la coca. Nosotros también somos productores de coca y la zona tradicional de la producción de la coca es justamente la región de los yungas. Entonces se producía la coca y se abastecía a los centros mineros para que nuestros hermanos en desgracia, nuestros hermanos indígenas aymaras y quechuas, pudieran seguir soportando el trabajo duro en las minas. Luego llega la reforma agraria en el año 1952 y en 1953 se da la distribución de la tierra. También se da tierra a nuestros antepasados, pero desgraciadamente con el correr del tiempo las familias van creciendo, se van haciendo numerosas, y estas tierras se van haciendo insuficientes, aparte de que estas tierras no eran tan productivas en el sector de los yungas. El departamento de La Paz es una zona terriblemente accidentada, donde hay lugares de muy difícil acceso, ni siquiera se tienen vías carreteras, se tiene que hacer el acceso a pie, aún ahora que estamos en el siglo XXI, cargando las cosas utilizando un animal. Aún ahora en este siglo estamos así, en estas comunidades y en muchas otras, no somos la excepción. También hay sectores del altiplano donde nuestros hermanos están en estas condiciones, donde no tienen carreteras ni vías de acceso fáciles a sus comunidades.

Luego se produce la migración de mucha población hacia las ciudades y la primera ciudad donde se centra es justamente la ciudad de La Paz. Posteriormente, muchos de ellos pasan al departamento de Cochabamba y en estos últimos años se han concentrado en el depar-

¹ Ladera oriental de los Andes que baja abruptamente de 4 000 a 1 500 msnm (n. de las editoras).

tamento de Santa Cruz. Actualmente, la mayor cantidad de población afroboliviana está concentrada en este departamento. En los yungas aún quedan sobre todo nuestros abuelos, nuestros padres, quedan las personas mayores y algunos niños; jóvenes muy pocos, porque son ellos los que precisamente migran.

Justamente hacia el año 1988 se empiezan a dar con mayor fuerza las migraciones, cuando un grupo de nosotros, de jóvenes, vinimos del área rural de los yungas, con la intención de seguir estudiando, de ser profesionales, de contribuir con este país profesionalmente. Pero llegamos a frustrarnos, primero porque en este país nadie nos conocía. Cuando nos empiezan a ver en las calles, me ven a mí o a algunos de mis hermanos y dicen: ¡suerte negrito!, y se pellizcan como si nosotros fuéramos amuletos. Hermanos, aún ahora se practica eso y quiero llamarles a la reflexión, porque nosotros no somos amuletos de nadie, porque de ser, así nuestra suerte sería totalmente diferente a la de hoy, y yo les pido con todo el respeto que se merecen que transmitan a todos los demás que no tienen por qué pellizcarse cuando nos ven; para nosotros eso es indignante, es un signo de discriminación muy fuerte y muchos de nuestros hermanos, cuando ven esa reacción de la gente, han agarrado sus cosas y se van de regreso a sus comunidades y nunca más han querido regresar a esta ciudad. Ésa es una de nuestras luchas como muchas otras que tenemos.

Posteriormente nos reunimos varios de nosotros, nadie nos conocía y no teníamos el apoyo de una persona mayor. Aquí tenías que ver si trabajabas o estudiabas, ¿y quién te daba para los estudios?, ¿quién te daba para el alquiler de un cuarto?, ¿quién te daba para vestir y comer? Nuestros padres en nuestras comunidades no tenían esas posibilidades, tenían que ver todavía por nuestros hermanos menores y no les daba para mantenernos a nosotros en la ciudad. Entonces tuvimos que optar por trabajar, porque el que no trabajaba se moría de hambre, simple y llanamente. No había alguien que metiera una mano, entonces nos tuvimos que organizar y nos organizamos en función del aspecto cultural. La saya: nuestra música y nuestro baile es lo que nosotros, en nuestras comunidades, habíamos guardado celosamente, sobre todo nuestros padres y nuestros abuelos. La saya es el legado cultural ancestral propio de nosotros, los afrobolivianos. Esa danza, esa manifestación cultural es nuestro carnet de identidad, es lo que nos identifica ante el resto de la población boliviana.

Estábamos igual confundidos escuchando otra cosa que no era lo que nosotros estábamos acostumbrados, y eso nos motivó para organizarnos y recuperar nuestros valores culturales, para hacer un rescate. Entre nuestras mismas comunidades estaba muriendo, nosotros mismos los jóvenes estábamos dejando de practicar nuestras costumbres y nuestras tradiciones, y eso ayudó, porque entonces logramos que nuestros abuelos, que nuestros mayores nos enseñaran, y empezamos a tomar conciencia y empezamos a ver que no solamente éramos unos negritos que estábamos en Bolivia. Sí, ahí empezamos a ver nuestra historia: ¿desde dónde venimos?, ¿dónde están nuestras raíces? Y ahí empezó el proceso concientizador; quizá fue una lucha interna para nosotros.

Logramos hacer presentaciones artísticas en diferentes lugares del país mostrando nuestra cultura, mostrándonos los afrobolivianos por primera vez después de tantos años, y gracias a Dios la acogida del público fue muy buena, porque la música es contagiante. Así empezamos a luchar para ser visibles ante el resto de la sociedad, porque habíamos sido totalmente invisibilizados, habíamos sido excluidos en todo sentido. Eso nos ayudó a mostrarnos incluso ante las autoridades, ante el gobierno, ante entidades extranjeras, ante el resto de los hermanos de América Latina, porque tuvimos la suerte de que se enteraran de que habíamos afrobolivianos y nos invitaron a participar en eventos internacionales a los que fuimos representando sobre todo a Bolivia. Nos conocieron y entonces se enteraron de que existíamos y así hemos empezado a trabajar y así hemos empezado en esta lucha, en este proceso de autodeterminación también para nosotros.

Hasta hace unos cinco años ésa fue la primera meta, que Bolivia nos conozca, que Bolivia nos identifique por nuestra cultura, por nuestras danzas, y que no se confunda, que no se hagan ensaladas. La segunda fase fue mirar hacia nuestras comunidades y su problema social, el problema económico, el problema político, ver nuestras condiciones de vida, nuestras necesidades, el derecho que tenemos nosotros también a tener salud, educación, a poder ser profesionales, a poder aportar a este país con nuestros conocimientos, con nuestra capacidad. Ése es un desafío que aún lo estamos llevando a cabo.

Actualmente somos muy conocidos por la parte cultural, pero también la gente ha empezado a conocer al movimiento afroboliviano, no sólo como un grupo de danza, de bailarines, sino como una organi-

zación que está trabajando por su pueblo. Hemos tenido la suerte de contar con apoyo de varias organizaciones, sobre todo entidades de afuera y del Estado. ¿Qué puedo decirles del Estado? Muy poco, del Estado hemos tenido muy pocas cosas y lo que necesitamos de él es ser reconocidos también como otro pueblo étnico que es parte de Bolivia, de esta multiculturalidad; eso es fundamental, porque en este instante nosotros somos como los hijos pródigos, los huérfanos, nuestro padre está ocupado en otras cosas y nosotros abandonados a nuestra suerte, así sí vamos a desaparecer, así vamos a morir.

Actualmente no hay datos oficiales del INE² sobre nosotros, pero nosotros hemos hecho el esfuerzo de hacer un estudio diagnóstico en el año 1996 con la ayuda del BID. No hemos logrado llegar a todo el país, pero hemos logrado por lo menos tener una idea de que en ese año éramos alrededor de 20 000 afrobolivianos dispersos en todo el país. Actualmente estamos considerando que somos por lo menos 30 000 afros y estamos en todo el país. Mucha gente que conoce Santa Cruz ve afros y piensa que son brasileños. Sí hay brasileños, pero la gran mayoría de afros que están en Santa Cruz son los nuestros, son bolivianos, son parte de este país. Así está Bolivia, así estamos nosotros y seguimos luchando. Era importante decirles todo esto porque se desconoce mucho, se desconoce nuestra historia, se desconoce mucho sobre nosotros.

En alguna oportunidad, una hermana en un evento, cuando ella habló en nombre de nosotros los afrobolivianos, salieron unos hermanos por ahí diciendo: ¿tú que vienes a hablar aquí?, ¿tú eres extranjera en esta tierra!, ¿tú no eres originaria!, ¿tú no eres indígena!, ¿qué vienes a hablar aquí? Y yo le dije: ¿acaso es necesario ser originario, ser indígena para pertenecer a este país?, ¿no basta con más de 500 años de sufrimiento, de vejámenes que hemos sufrido tanto indígenas como afros?, ¿no es acaso suficiente? Aquí se habla mucho de la población aymara, de la población quechua, que son mayoría, pero no son los únicos hermanos, aquí estamos nosotros también, está el pueblo guaraní y están otros pueblos; según el Estado son 36 pueblos, pero según nosotros, y lo sabemos bien todos nosotros, podemos pasar tal vez los 50 pueblos. ¿Qué pasa con el resto entonces?, ¿no somos bolivianos? No podemos pensar de esa manera, tenemos que abrirnos. Si estamos hablando de inclusión realmente, nos incluiremos todos, si estamos hablando de no discriminar, enton-

² INE, Instituto Nacional de Estadística.

ces dejaremos también de discriminarnos, aprenderemos a conocernos y a tolerarnos y a respetar nuestras diferencias, porque es lo único que nos va a llevar al éxito, lo demás nos va a acabar, nos va a exterminar a indígenas, a afros y a todos los que vivimos en este país. Por eso les digo, seamos más consecuentes, más conscientes de las cosas que decimos y hacemos.

Tenemos cifradas las esperanzas en esta Asamblea Constituyente porque creemos que si no participamos, si no estamos en ella, la voz de los afros muere y tendremos que esperar otros 500 años más. Debemos estar ahí entre los asambleístas, decir nuestra palabra, proponer, aportar al cambio que estamos buscando todos.

LA NOCIÓN DE “NACIÓN” COMO CAMISA DE FUERZA DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS

*Silvia Rivera**

Mis reflexiones son críticas, pues nos guste o no, tenemos que empezar a cuestionar algunas ideas, algunos conceptos que asumimos como absolutamente normales. Son sobre el hecho del Estado-nación. ¿Qué es la nación para que sea una noción tan inamovible, tan incuestionable? Si uno piensa desde lo aymara, hay mucho menos diferencias entre los originarios de Achacachi y los de Puno que entre los orureños y los cruceños.¹ Y sin embargo, achacacheños y puneños pertenecemos a dos naciones diferentes.

El problema de la nación y la falta de cuestionamiento de ésta como camisa de fuerza moderna es algo que bloquea la emergencia liberadora, el cambio, el *pachakuti*, esto es, la revuelta profunda “de lo de adentro que sale hacia fuera y de lo de afuera que se vuelve hacia adentro”. Ese cambio no podemos pensarlo ni vivirlo en el marco de la nación. El Estado-nación es una construcción social que se consolida en el siglo XIX junto con el capitalismo expansionista colonial.

Considero que el tema de la *nación* se soslaya porque es más cómodo vivir dentro de la nación y apropiarse desde dentro de ella de las estructuras existentes del Estado-nación, usándolas supuestamente en favor de los indios. Sin embargo, por medio de esa nación se están violando los tejidos sociales básicos de la sociedad indígena realmente existente. Esos tejidos sociales que articulan identidades, reciprocidades e intercambios desiguales, por ejemplo, entre el campo peruano y El Alto, entre Lima y las provincias paceñas. Este tejido

* Socióloga, docente-investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) de La Paz.

¹ Oruro y Santa Cruz son departamentos de Bolivia, uno altiplánico y otro oriental, mientras que Achacachi es una importante cabecera municipal del departamento de La Paz, y Puno es capital del departamento del mismo nombre, que se encuentra en Perú [n. de las editoras].

social donde la gente también sabe hacer intercambios desiguales en su favor y de algún modo, aunque parezca paradójico, donde realiza intercambios desiguales en favor de la igualdad o, por lo menos, de la redistribución de las diferencias y de las ventajas.

Tales tejidos sociales persisten a través de vastos espacios regionales. Por ejemplo, Teresa Morales en 1992 estudió la Feria de Desaguadero, en el borde entre Bolivia y Perú, descubriendo que al otro lado de la frontera circulan cinco millones de dólares durante un día de feria. Todo esto ocurre sin un sólo documento que diga que yo te debo y tú me debes. Todo circula “al debe”: tú das mercancía hoy, la señora que es colega o amiga, peruana, la lleva a quién sabe donde y viene a la siguiente semana y te entrega cumplidamente la plata que te corresponde. Todo este sistema de intercambio funciona sin papeles y sin coerción estatal. Esto es la confianza, son pactos de confianza basados en una economía de buena fe que no reconoce fronteras nacionales.

La economía de buena fe funciona porque hay la noción de prestigio y la noción de cuidado moral de la persona. Es decir, la persona en el mundo aymara es un ser moral en la medida en que es reconocida por las demás personas. Sólo así es un *jaqi*. Y esa legitimación no tiene precio, no se la compra con dinero: el desprestigio es algo de lo cual nadie se puede recuperar ni con millones de bolivianos o de dólares. Estas prácticas, tanto en Bolivia como en Perú, son las que sostienen una parte importante de la economía, son la manera en la que se utilizan, en favor de la sociedad indígena, los intercambios desiguales.

Por otro lado, el tejido productivo andino también implica un tejido de espacios de conocimiento: es un tejido cognoscitivo. El tejido productivo, además, es parte de ese tejido social, es decir, es parte de la posibilidad de producir e intercambiar bienes. El tejido cognoscitivo entraña códigos: hay que saber los códigos del otro para prestarle sin conocerlo, hay que compartir una mirada, una práctica y un hábito comunitario para poder hacer eso. En contraste con esto, tenemos un contexto de mercado que, por definición, es impersonal y aparente, es decir, el mercado moderno nos muestra un mundo de apariencias, un mundo de espejismos y un mundo, además, de imágenes seductoras que son virtuales: accedemos al consumo aunque sea “de antojadita”, mirando lo que no consumimos.

El tejido cognoscitivo de la producción y de la sociedad indígena siempre ha sido pensado y vivido en una sociedad transfronteriza.

Por eso considero necesario que rompamos el marco del Estado-nación. En este sentido, quiero hacer notar la camisa de fuerza que se han puesto todos los movimientos y líderes indígenas: el marco del Estado-nación. Felipe Quispe, por ejemplo, rechaza la noción de Bolivia, y sin embargo ha estado en el Parlamento de la República, donde se hacen las leyes nacionales. Por suerte, él ha tenido la suficiente lucidez para salirse y volver a la sociedad, a ese tejido de redes que no conoce ni reconoce tales fronteras.

Sintetizando, critico el carácter de camisa de fuerza de la nación, porque la nación es un *constructo* vinculado, sobre todo la noción de ciudadanía restringida impuesta por las elites. La nación nace en el siglo XIX a partir de una ciudadanía restringida y de unas normas del juego que son, básicamente, una reproducción de los procesos civilizatorios totalizadores, que están a flor de piel en la historia europea del siglo XVIII. Esto es, en Europa, por ejemplo, la nación francesa se construye sobre la derrota de la Comuna de París. Paradójicamente, esto sucede por medio de la alianza de la elite francesa con la alemana. Algo similar sucede aquí. Las cuestiones nacionales más importantes, las pérdidas de territorio, los fracasos políticos y las derrotas militares, ocurren en virtud de alianzas transnacionales de las elites. Por nuestra parte, los indígenas, las cholos, las birlochas como yo, no avalamos ese tipo de conducta y más bien, en contraste, hacemos otro tipo de alianzas transnacionales. En resumen, por ambos lados se están rompiendo las fronteras y, pese a ello, no estamos dispuestos a cuestionar eso seriamente, ni siquiera en la Asamblea Constituyente ni en ninguna otra parte.

La pregunta pertinente es entonces: ¿por qué la nación es un monopolio de elite? Porque la nación es, ante todo, el monopolio de nombrar y normar. ¿Quién tiene el derecho de nombrar? El que tiene la propiedad patrimonial sobre el objeto nombrado y, en Bolivia, esa propiedad se ejerce sobre el territorio, sobre sus habitantes, sus especies naturales y sus riquezas del subsuelo y del sobresuelo. El patrimonio de nombrar es un patrimonio de la elite que nombra en castellano, y este hecho, además, se reproduce a lo largo de la historia. En la actualidad, un ejemplo patético de este patrimonialismo sobre los indios se evidencia en el hecho de que para establecer una TCO —tierra comunitaria de origen—,² hoy en día se tienen que reunir

² La tierra comunitaria de origen —TCO— es una figura legal de titulación de tierra sobre todo en la región del oriente de Bolivia. Para que el territorio

unos antropólogos y certificar que las personas que viven en determinado espacio son “indios”. Si invertimos esto, podríamos pensar lo siguiente: imaginen que fueran los indios estudiados los que pudieran certificar que quien los estudia es un antropólogo o no lo es. Imaginen que fueran los comunarios quienes le dieran a quien los estudia su “certificado” de si es antropólogo o no. ¿Cómo lo harían? A la inversa es lo mismo. ¿Por qué tienen ellos que certificarnos a nosotros si somos o no somos indios?, ¿qué harán?, ¿cómo lo harán?, ¿acaso nos tomarán una prueba de sangre? Resulta pues, que el monopolio de nombrar sigue intacto y su paraguas, su marco normativo, su marco de posibilidad, su marco de convicción, es el marco de las normativas nacionales.

Brevemente reflexiono sobre el segundo monopolio: el monopolio de normar. ¿Quiénes hacen las leyes?, ¿en que idioma se hacen las leyes?, ¿qué conceptos jurídicos rescatan esas leyes? Por ejemplo, aquí en Bolivia se presenta la siguiente discusión: justicia comunitaria no es que un abogado vaya a “certificar” a los indios, a ver si han hecho bien o no su tribunal popular y si se han apegado o han contravenido las leyes principales de la República. Si esto se hace, entonces la justicia comunitaria será simplemente codificar las prácticas de justicia indígena dentro de leyes de la República sobre la base de un código civil o penal que tiene otros supuestos básicos.

En este sentido, el ejemplo de Estados Unidos es muy interesante. ¿Por qué Estados Unidos puede hacer lo que a las elites locales no les da la gana hacer? Ellos, en Estados Unidos, han incorporado en su sistema bicamaral el método de gobierno de los iroqueses, esto es, de los indígenas extintos por la masacre, por el genocidio colonial. En Estados Unidos ocurrió que al relacionarse con unos indios derrotados, entonces se pudieron robar sus ideas, pues eran ideas mucho mejores que las ideas del derecho romano o del derecho carlista.

En nuestro caso, las leyes tanto coloniales como republicanas se han impuesto en el marco de derecho del régimen borbónico español. Ése es nuestro marco jurídico básico y ahora, todo añadido, parece una colcha de retazos en la que unas leyes se superponen a las otras y hay un efecto de suma cero. La pregunta pertinente es: ¿de qué sirve que cambiemos la Constitución de esta manera?

ancestral de un pueblo indígena sea titulado como TCO necesita existir un “certificado” de que ese pueblo es realmente un pueblo indígena originario.

Actualmente, el marco constitucional es el soporte que sirve de camisa de fuerza porque está armado sobre el dominio tácito de una elite castellano-hablante sobre una mayoría indígena. En el caso de que hiciéramos las leyes en aymara, otros conceptos aflorarían en términos, por ejemplo, de la propiedad privada. Desde el punto de vista de la vida comunitaria aymara, el habitar un espacio es la condición número uno para tener derechos en la colectividad. En el mundo indígena, uno de los derechos fundamentales es el derecho de *uñt'a*, que es el derecho que tiene el *sayañero* —*sayaña* es el lugar muchas veces móvil, desde donde se crea la dignidad de la familia— de usufructuar otros espacios hasta donde el ojo mira el cerro. Es decir, *uñt'a* es algo así como una línea imaginaria dentro de la cual puedo decir que todo eso es mío porque puedo disponer de ello. En la ley republicana esto se traduciría especificando un derecho de tránsito, o una “servidumbre de paso” —forma de nombrar, por cierto horrible. Sin embargo, en la norma indígena es un “derecho” establecido a partir de la mirada, un derecho que establece tu vista hasta llegar al lugar que ya es tu propia posesión, pero que te garantiza tránsito libre para ti y para tus animales. Esto es, ciertos terrenos vecinos a tu *sayaña* tienen que estar libres de cultivo, pues tus animales no pueden pisotear cosechas ajenas; de tu derecho de mirada emerge un derecho de paso. ¿Cómo se puede codificar esto en la normatividad republicana?

Las preguntas que de aquí afloran son, pues: ¿por qué no aplicamos esas leyes en nuestros códigos?, ¿por qué no pensamos con cabeza indígena? Y si nos da flojera, por lo menos escucharemos lo que tienen que decirnos los hermanos indígenas para poder pensar con más claridad.

Concluyo diciendo que si bien la visualidad y lo auditivo conforman otras resonancias de la nación de las cuales no somos conscientes y no las tomamos en cuenta en el debate político, lo visual y lo musical que nos une con los aymaras del otro lado de la frontera nacional y de cualquier frontera, no se reflejan en las leyes, no se reflejan en la elección de Constituyentes, no se reflejan en el modo de la sociabilidad pública. Por estas razones, me temo que las esperanzas de esta transición vuelvan a ser las esperanzas de reconstitución de la casta que quiso siempre guardar para sí el monopolio de nombrar y normar.

**LAS AUTONOMÍAS INDÍGENAS EN MÉXICO:
DE LA DEMANDA DE RECONOCIMIENTO
A SU CONSTITUCIÓN**

*Francisco López Bárcenas**

INTRODUCCIÓN

En el año 2001, el Estado mexicano vivió un controvertido proceso legislativo mediante el cual reformó su Constitución Política con el propósito de reconocer en ella los derechos de los pueblos indígenas. Lo controvertido provino de varios aspectos. Uno de ellos, el político, fue que con la reforma se buscaba resolver las causas que dieron origen al levantamiento de los indígenas chiapanecos organizados en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), según disposición de la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas.¹ En concreto, se trataba de cumplir lo pactado en los Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena, mejor conocidos como Acuerdos de San Andrés. Con base en dichos acuerdos, la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa) —integrada con representaciones de los poderes Legislativo y Ejecutivo federal, así como una representación del gobierno de Chiapas—, y con aceptación de las partes en conflicto, había elaborado desde noviembre de 1996 una propuesta de reforma constitucional que el EZLN aceptó pero el gobierno rechazó y, por ello, no se envió al Congreso de la Unión sino hasta el 5 de diciembre del año 2000 —cuatro años después—, cuando el Partido Revolucionario Institucional (PRI) había perdido las elecciones presidenciales y gobernaba el Partido Acción Nacional (PAN), de orientación derechista.

Por otro lado, el proceso también fue controvertido por el tipo de derechos que se buscaba incorporar en la Constitución Política y lo que eso implicaba. De por sí, una reforma a la Carta Magna no es un

* Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A.C.

¹ *Diario Oficial de la Federación*, 11 de marzo de 1995.

asunto menor, porque no se trata de la reforma a una de las leyes del orden jurídico, sino de aquélla sobre la cual descansa el pacto federal; es decir, la que determina el tipo de organización política que los habitantes de un Estado se dan para poder organizar su vida social. En estricto sentido, una reforma constitucional más que modificar el orden jurídico transforma las bases políticas sobre las que éste descansa. Pero en este caso, además, se trataba de reconocer, por primera vez desde que se formó el Estado mexicano, a los pueblos indígenas como parte fundante de la nación y sus derechos colectivos. En otras palabras, no se trataba de un proceso para reformar una ley que otorgara más derechos individuales a las personas que pertenecen a algún pueblo indígena de los 62 existentes en el país, sino de reconocer nuevos sujetos de derecho con derechos específicos.

Pero nada de eso sucedió. De acuerdo con el contenido de la reforma publicada en el *Diario Oficial de la Federación*² se adicionó un segundo y tercer párrafos al artículo 1º, se reformó el artículo 2º, se derogó el párrafo primero del artículo 4º, se adicionó 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. Sin embargo, el contenido de estas modificaciones se apartó de lo pactado en los Acuerdos de San Andrés y, por lo mismo, no satisfizo a ninguna de las partes en conflicto, quienes de inmediato la rechazaron. Los pueblos indígenas de México fueron más allá. Por medio de los municipios ubicados en sus territorios, interpusieron alrededor de 330 controversias constitucionales demandando la nulidad del proceso legislativo, por las serias violaciones que se cometieron durante el proceso de reforma, pero la Suprema Corte de Justicia de la Nación determinó que eran improcedentes y no entró al análisis de sus argumentos. Así se cerró toda posibilidad de establecer un diálogo entre el Estado y los pueblos indígenas. Decepcionados, éstos regresaron a sus comunidades a construir sus autonomías, al margen de las disposiciones legales.

TIEMPOS DE AUTONOMÍAS

Cancelada la posibilidad de reconocer los derechos de los pueblos indígenas, lo mismo que el diálogo por la vía institucional, diversas or-

² *Diario Oficial de la Federación*, 14 de agosto de 2001.

organizaciones indígenas llamaron a construir autonomías de hecho. La propuesta no era novedosa. Ya varias organizaciones se encontraban en esos procesos desde años atrás. Tan sólo en el estado de Chiapas, desde octubre de 1994, el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas de Chiapas (CEOIC) y la Asamblea Estatal del Pueblo Chiapaneco (AEPCH) llamaron a formar “Regiones Autónomas Multiétnicas”. En esas mismas fechas, comunidades indígenas ligadas a la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) constituyeron la Región Autónoma Norte, también en Chiapas, que abarcó diez municipios previamente existentes; el Movimiento Campesino Regional Independiente (Mocri) estableció el municipio independiente “Marqués de Comillas”, en el municipio de Ocosingo, al tiempo que en ese mismo municipio, la Coalición de Organizaciones Autónomas de Ocosingo (COAO) conformaba gobiernos autónomos y ocupaba el poder formal; en Las Margaritas, el Frente Independiente de Pueblos Indígenas (FIPI) proclamó la Región Autónoma Fronteriza. Otras fuerzas políticas, tales como la Organización Indígena de los Altos de Chiapas (Oriach), el Movimiento Democrático de Chalchihuitán (Mochech), la Organización Indígena de Cancuc (OIC) y la Organización Indígena Samuel Satik (OIS), declararon autonomías en los territorios donde tenían influencia.³ La demanda indígena de autonomía había adquirido carta de naturalización entre los movimientos indígenas. Se trataba de un reclamo construido durante años y que la rebelión zapatista había colocado como el eje en torno al cual se darían después las movilizaciones.⁴

El inicio de procesos de construcción de gobiernos autónomos, como las discusiones anteriores a ellos, corrió a cargo de organizaciones indígenas que ya tenían años trabajando sobre el tema y la rebelión zapatista les había proporcionado la coyuntura política necesaria para proceder a su instrumentación. Pero el EZLN, de manera directa, realizó el mismo esfuerzo, instalando sus propios gobiernos autónomos en los territorios que controlaba. En el mes de diciembre de ese mismo año, 1994, como parte de su campaña “Paz con Justicia

³ Armando Bartra, “Las guerras del ogro”, en *Chiapas*, núm. 16, Era/IEC-UNAM, México, 2004, pp. 63-105.

⁴ Sobre el proceso de construcción de esta demanda, véase Joaquín Flores Félix, “Los pueblos indios en la búsqueda de espacios”, en *Cuadernos Agrarios*, núms. 11-13, nueva época, México, enero-diciembre de 1995, pp. 148-158.

y Dignidad”, informó de la creación de 38 municipios autónomos.⁵ De igual manera, el Congreso Nacional Indígena —el movimiento que aglutina a comunidades, municipios y organizaciones indígenas independientes—, a partir del año 1996 impulsó una política similar meses después. A estos esfuerzos, que tuvieron impacto nacional, siguieron otros de menor influencia política pero en algunos casos más efectivos: en el estado de Guerrero se crearía el municipio Rancho Nuevo de la Democracia, y tiempo después, algunas comunidades de Michoacán y del Estado de México se declararon autónomas. Paralelamente a ello, otras comunidades estaban luchando por ejercer su autonomía, muchas veces sin declararlo, como sería el caso de la policía comunitaria y el municipio amuzgo de Xochitlahuaca, en Guerrero;⁶ los wirrárikas de Jalisco y Durango; las luchas de las comunidades zapotecas agrupadas en el Consejo Unihidalguense en el municipio de Juchitán; las mixes de San Miguel Quezaltepec; las mixtecas de San Isidro Vistahermosa y Yosotatu, en el municipio de Tlaxiaco; y las de la región triqui alta, en el estado de Oaxaca.

Con el paso del tiempo, varios de esos procesos sucumbieron porque no contaron con la participación mayoritaria de las comunidades involucradas, o bien porque los líderes de las organizaciones que los impulsaron no resistieron las ofertas gubernamentales para abandonarlos, o también porque cuando no aceptaron la cooptación oficial, la represión se encargó de someterlos. Sólo sobrevivieron aquellos que contaron con la suficiente fuerza y una dirección política capaz de resistir la embestida gubernamental. Pero antes de desaparecer nos dejaron importantes enseñanzas, tanto en sus aciertos como en sus errores, para trazar el camino hacia el futuro.

El hecho de que el llamado a construir autonomías no hubiera sido una propuesta novedosa, no le restaba ningún mérito. En una coyuntura en la que el Estado mexicano había cerrado todas las puertas a los pueblos indígenas para el reconocimiento de las autonomías indígenas, constituía una respuesta inteligente y oportuna, en la medida que no apostaba por la resignación ni por la violencia, como muchos

⁵ Adriana López Monjardín y Dulce María Rebolledo, “Los municipios autónomos zapatistas”, en *Chiapas*, núm. 7, México, 1999, pp. 115-137.

⁶ Joaquín Flores, “Democracia, ciudadanía y autonomía de los indígenas: una revisión del contrato a la luz de su historia”, mimeo, México, 2000, pp. 18. También: Esteban Martínez Cifuentes, *La policía comunitaria: un sistema de seguridad pública comunitaria indígena en el estado de Guerrero*, México, INI (Colección Derecho Indígena), 2201.

esperaban, sino retomando la experiencia histórica de los pueblos indígenas, buscaba concretar en los hechos lo que se buscó que el gobierno reconociera en las leyes. El problema era *por qué* y *cómo* hacerlo, para evitar el riesgo de que se convirtiera en una *propuesta vacía*, que podía llenarse de muchos contenidos: diluirse en declaraciones públicas sin sustento; o bien, que su lugar fuera ocupado por proyectos surgidos desde el propio gobierno, o radicalizarse al grado de sólo enfrentarlo sin ninguna propuesta de futuro. En esa situación, más que ponerse a discutir sobre el problema, las comunidades indígenas avanzaron y en el camino resolvieron algunos de los problemas que aparentemente no tenían solución, con lo cual nos aportaron una experiencia cuyos impactos todavía no es posible evaluar en su totalidad.

El momento culminante de estos procesos lo volvió a ofrecer el EZLN. En el mes de julio de 2003, anunció la desaparición de los *Aguascalientes*, espacios que durante casi diez años le sirvieron para establecer interlocución con los movimientos sociales de México y el mundo. Junto con su desaparición, los zapatistas anunciaron la creación de los *Caracoles* y las Juntas de Buen Gobierno, especie de gobiernos regionales que quedaron instalados el 9 de agosto de ese mismo año. Al gobierno federal la medida lo desconcertó al grado que las primeras declaraciones del secretario de Gobernación fueron en el sentido de no permitir que los zapatistas llevaran a cabo sus planes; sin embargo, días después rectificó y planteó que las Juntas de Buen Gobierno eran totalmente constitucionales, como una forma de asumir que “no pasaba nada” y no desatar un problema que se saliera de control.

LAS RAZONES AUTONÓMICAS

Lo primero que se puede apreciar en esta nueva etapa de las luchas de los pueblos indígenas, es que la construcción de autonomías representa una propuesta concreta a la necesidad de formular, desde los propios pueblos y de manera seria y profunda, una política que responda a la pluriculturalidad de la sociedad mexicana, situación que se reconoce en la reforma constitucional impugnada, pero negada en la realidad. El reconocimiento de la pluriculturalidad de la sociedad, sustentada en la presencia de sus pueblos indígenas —como dice la Constitución Política—, debería obligar al Estado y a la socie-

dad a reconocer a los pueblos indígenas como sujetos de derecho colectivo y, en consecuencia, a garantizarles sus derechos, lo cual implicaría, a su vez, modificar las bases sobre las que se funda el Estado mexicano, para que los incluya, y de esa manera los pueblos indígenas, como tales, sean parte integrante del Estado, sin dejar de ser lo que son, pero sin conservar su condición de sociedades colonizadas.⁷ En otras palabras, las autonomías que los pueblos indígenas luchan por construir son necesarias porque existen diversas sociedades con culturas diferentes a la dominante, con presencia previa inclusive a la formación del Estado nacional y que a pesar de las políticas colonialistas impulsadas contra ellos, conservan su propio horizonte de vida. Las autonomías son cuestiones de derecho, no políticas. Crean obligaciones del Estado para con los pueblos indígenas; no le otorgan facultades para que desarrolle las políticas dirigidas a ellos y que a él le parezcan convenientes.

Lo anterior resulta fundamental para entender tanto el reclamo de reconocimiento constitucional del derecho a la autonomía como los procesos para instrumentarlo de hecho. Porque en su origen, el Estado mexicano —como los demás Estados latinoamericanos— se fundó bajo la idea de una sociedad homogénea, compuesta de individuos sometidos sólo a un régimen jurídico y político y, por lo mismo, con iguales derechos para todos. Lo anterior era la concreción de las ideas liberales de Europa en la normatividad mexicana, desatendiendo la realidad social en que los pueblos indígenas se han desenvuelto, que siempre resulta ser más compleja de lo que se piensa. La legislación que durante todo el siglo XIX y parte del XX⁸ se elaboró sobre esta materia fue para negar estos derechos, no para reconocerlos, lo cual nos aclara que no todas las leyes reconocen dichos derechos, hay algunas que los niegan. Los indígenas lo han entendido, por eso se rebelan ante una legislación que no cumple con sus expectativas, por-

⁷ Sobre el colonialismo interno, véase Guillermo Bonfil Batalla, “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”, en *Obras escogidas*, tomo I, México, Instituto Nacional Indigenista/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Dirección General de Culturas Populares/Secretaría de la Reforma Agraria, 1995; Pablo González Casanova, *La democracia en México*, México, Era, 1965, y Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades rurales*, 17a. ed., México, Siglo XXI, 1996.

⁸ Francisco López Bárcenas, *Legislación y derechos indígenas en México*, México, Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria, Cámara de Diputados, LIX Legislatura, 2005.

que no les garantiza ni siquiera los derechos mínimos. Ellos reclaman derechos fundamentales que saben o intuyen que existen, más allá de los contenidos de las legislaciones estatales.

A contrapelo de esta realidad, el gobierno mexicano se ha apropiado del discurso del movimiento indígena, despojándolo de su contenido y hablando de una “nueva relación entre los pueblos indígenas y el gobierno”, así como de elaborar “políticas transversales”, con la participación de los interesados, cuando en realidad sigue impulsando los mismos programas indigenistas de hace años, que los pueblos indígenas rechazaron y aún rechazan. Para legitimar su discurso y sus acciones, ha incorporado a la administración pública algunos líderes indígenas que por mucho tiempo habían luchado por la autonomía, quienes ahora les sirven de pantalla para mantener una continuidad que presentan como cambio.

En estas condiciones, la decisión de los movimientos indígenas de impulsar las autonomías resulta en una política correcta y una práctica consecuente para el movimiento indígena. Pero no es una tarea fácil. En la realidad cotidiana, esta situación genera problemas que requieren solución para la consolidación de los procesos autonómicos. Entre ellos se pueden mencionar los sujetos de la autonomía, los contenidos de ella y los procesos para su construcción.

LOS SUJETOS DE LAS AUTONOMÍAS

Si se asume que la autonomía es una expresión concreta del derecho de la libre determinación y que éste es un derecho de los pueblos, no se puede olvidar que los sujetos titulares de los derechos indígenas son los pueblos indígenas, no las comunidades que los integran, menos las organizaciones que ellos construyen para impulsar su lucha. Es por ello que junto con la construcción de las autonomías, los movimientos indígenas asumen el compromiso de su reconstitución. En esta coyuntura específica, dada la fragmentación en que se encuentra la mayoría de los pueblos indígenas, las comunidades son importantes para articular sus luchas de resistencia y la construcción de las autonomías, pero no renuncian a la utopía de reconstituir los pueblos indígenas de los que forman parte, para que éstos asuman la titularidad del derecho. Por esa razón, la defensa de los derechos comunitarios la hacen al mismo tiempo que establecen relaciones con otras comunidades y pueblos de sus países y de otras partes

del mundo, para apoyarse mutuamente en sus demandas propias, pero también enarbolando demandas comunes. Éste es el papel que cumple el Congreso Nacional Indígena (CNI) en el ámbito nacional y diversas organizaciones regionales, en las que los pueblos indígenas, por medio de sus autoridades o delegados —facultados expresamente para ello— participan, analizan, discuten y acuerdan formas y tiempos de actuación colectiva.

En otras palabras, se necesita que los pueblos indígenas se conviertan en sujetos políticos plenos, superando las divisiones internas y los conflictos intercomunitarios en que muchas veces viven, para lo cual combaten las causas externas o internas que los provocan. Entre las primeras sobresale el diseño institucional del Estado, que los excluye, así como las políticas de dominación ejercidas en la vida cotidiana. A las primeras las ven como parte de sus luchas de *emancipación*, mientras a las segundas las tratan como parte de su *resistencia* para no dejar de ser pueblos indígenas.

Un problema externo que los pueblos indígenas han encontrado para convertirse en sujetos políticos, es que en la mayoría de los casos están políticamente desestructurados. En esto han pesado bastante las políticas de colonialismo ejercidas desde los órganos de gobierno, para subordinarlos a los intereses de la clase en el poder. Un ejemplo concreto de estas políticas es que los pueblos indígenas numéricamente grandes, habitan en varias entidades federativas. Sólo por excepción se puede encontrar un pueblo indígena numéricamente grande que viva en un mismo estado. La historia demuestra que los pueblos indígenas que han sorteado la división administrativa estatal son aquellos que han resistido de diversas maneras, incluida la violencia, para seguir siendo lo que son. Es el caso de los triquis, en el estado de Oaxaca, o de los yaquis, en Sonora.

La misma situación se presenta en los municipios que estructuran los gobiernos locales. Por esa razón, los pueblos indígenas insisten en denunciar que este tipo de organizaciones políticas y administrativas constituyen estructuras con demarcaciones ajenas a ellos y han servido más para dividirlos y subordinarlos al poder estatal que para organizar su vida, además de que muchos están controlados por mestizos. Desde ahí se les impide ejercer sus derechos políticos y, por lo mismo, participar en las grandes decisiones de la vida nacional.

A esto hay que agregar la política de desarticulación de las prácticas comunitarias y la agresión a la naturaleza de los gobiernos indígenas mediante las subvenciones de los ramos 28 y 33 de la fede-

ración, dedicados a financiar obras públicas y gastos operativos de las autoridades comunitarias. Este tipo de políticas, al no considerar las necesidades propias de las comunidades y el sentido de gratuidad de los cargos, los transforma de actividades gratuitas en mercancía.

Los pueblos indígenas saben que en esta situación, construir autonomías muy pocas veces puede hacerse desde dichos espacios, porque aun cuando tuvieran el control de los gobiernos locales, su estructura y funcionamiento responde a la lógica estatal, limitando sus facultades a las que resultan funcionales para su control; pero en el peor de los casos podría llevar a que, en nombre de los derechos indígenas, se entregara el poder a los grupos de mestizos, muchas veces caciquiles, y éstos lo usaran en contra de los pueblos indígenas. Los municipios oaxaqueños saben muy bien de esto, pues a diez años de que se reconociera en la ley su derecho a elegir sus autoridades por el sistema de usos y costumbres, el gobierno ha encontrado nuevas formas de subordinarlos, creando organizaciones de municipios por usos y costumbres o reteniendo las partidas presupuestales que por ley les corresponden. No obstante, a quienes logran sortear estos escollos, se les mete a la cárcel o, de plano, son asesinados.

Por otro lado, saben que las comunidades indígenas de un mismo pueblo se encuentran divididas y enfrentadas entre ellas, por diversas razones, que van desde la tenencia de la tierra, el uso de los recursos naturales, las creencias religiosas o las preferencias políticas, entre otras. En muchos casos, se presentan problemas ficticios o creados por actores externos a las comunidades que los sufren. Para enfrentar estos problemas, los pueblos indígenas interesados hacen esfuerzos por identificar las causas de la división y el enfrentamiento, ubicar las que tienen su origen en problemas de las propias comunidades y encontrarles solución. De igual manera, buscan evidenciar los problemas creados desde fuera y encontrar la forma de rechazarlos.

A la división de los pueblos y los conflictos comunitarios hay que agregar el hecho de que las comunidades indígenas se encuentran subordinadas políticamente a las redes de poder regional. Para la construcción de estas redes, en las que las comunidades quedan atrapadas, confluyen muchos factores, algunos de ellos no perceptibles a simple vista. Uno es el carácter monocultural y de clase del Estado, que responde a los intereses de los grupos económicos y políticos que le dan sustento. El Estado crea las condiciones para que estos grupos sigan ostentando el poder, pues son ellos quienes crean las condiciones para su existencia. En muchos casos, son los grandes

comerciantes y los representantes de consorcios internacionales, quienes ligados a agentes regionales y a los especuladores detentan el poder. A ellos y no a los pueblos indígenas les sirve el Estado, porque ellos también están a su servicio.

En este contexto, los intereses de las comunidades indígenas quedan subordinados a los grandes planes y programas de éstos para defender dichos intereses. En el aspecto económico, los indígenas difícilmente pueden acceder a los espacios del comercio que aquéllos se han apropiado, a menos que dejen de ser indígenas. Para ellos queda reservado el mercado de frutas y de hortalizas al menudeo y el papel de vendedores y revendedores en los tianguis semanales. En el aspecto político, siguen siendo el voto cautivo de candidaturas que se deciden en las grandes esferas de la política estatal o nacional, donde ellos no tienen ninguna injerencia.

Éstos son aspectos que se construyen bajo el discurso de la igualdad de los ciudadanos, apuntalados por la idea de la nación mestiza, para quienes las culturas indígenas sólo existen como folclore, para lucirse en las fiestas regionales o para el consumo de turistas. Plantear la construcción de procesos autonómicos, sin romper los nudos y redes que los grupos de poder construyen, resulta una utopía inviable. Pero para lograr su ruptura se requiere de la combinación de muchos factores. El primero de ellos es trascender las fronteras de los otros y asumirse culturalmente diversos, con todo lo que esto implica.

LOS CONTENIDOS DE LAS AUTONOMÍAS

Ahora bien, la lucha por la instalación de gobiernos autónomos indígenas representa un esfuerzo de los propios pueblos indígenas por construir regímenes políticos diferentes a los actuales, en los que ellos y las comunidades que los integran puedan organizar sus propios gobiernos, con facultades y competencias específicas sobre su vida interna. Ése es el primer problema que enfrentan quienes han decidido recorrer ese camino, ya que las posibilidades de lograrlo se encuentran determinadas por la naturaleza de las relaciones históricas de subordinación en que se encuentran y el carácter sociopolítico del régimen del Estado en que las autonomías pretenden construirse y practicarse. Los pueblos indígenas no ignoran que para la construc-

ción de ellas, sus prácticas política van a contrapelo de una legislación que minimiza la posibilidad de su ejercicio hasta casi pulverizarlo, al grado de colocarlos fuera de las reglas legales dictadas por el Estado; que el régimen político actual no cuenta con políticas públicas que las favorezcan, sino otras de carácter asistencial que las niegan y que el tránsito a la democracia sigue siendo una asignatura pendiente en muchos sentidos.

Ellos entienden el contexto y no ignoran que en términos políticos, la construcción de autonomías indígenas implica que las comunidades y los pueblos le disputen el poder a los grupos políticos regionales que lo detentan, y que para lograr este fin no pueden caminar sólo por los cauces institucionales marcados por el Estado, porque están contruidos con base en una ideología mestiza que niega la posibilidad de una ciudadanía étnica, aunque tampoco se encuentra fuera de las reglas creadas por el propio Estado, sino abriendo otras que rompan la subordinación de los pueblos y comunidades indígenas. En otras palabras, no se trata de luchar contra los poderes establecidos para ocupar los espacios gubernamentales de poder, sino construir —desde las bases— contrapoderes capaces de convertir a las comunidades indígenas en sujetos políticos con capacidad para tomar decisiones sobre su vida interna, al tiempo que modifican las reglas por medio de las cuales se relacionan con el resto de la sociedad, incluidos otros pueblos indígenas y los tres niveles de gobierno.

Con la decisión de construir autonomías, los pueblos indígenas buscan *dispersar el poder* para posibilitar el ejercicio directo por las comunidades indígenas que lo reclaman. Es una especie de descentralización, que nada tiene que ver con la que desde el gobierno y con el apoyo de instituciones internacionales se impulsa, y que en el fondo pretende hacer más efectivo el control gubernamental sobre la sociedad. La descentralización de la que aquí se habla, la que los pueblos y comunidades indígenas que avanzan por caminos autónomos nos están enseñando, pasa por la edificación de formas paralegales de ejercicio del poder, diferentes a los órganos de gobierno, en las que las comunidades puedan fortalecerse y adoptar sus propias decisiones. Incluye, asimismo, la necesidad de transformar las relaciones con otros poderes, como los económicos, religiosos y políticos, institucionalizados o no dentro de las leyes, pues no tiene ningún sentido construir un poder distinto que se ejecutará en las mismas condiciones de aquel que se pretende combatir. Esto, a su vez, reclama que al interior de las comunidades indígenas ellas mismas realicen los

ajustes necesarios para que ese poder sea ejercido con la participación de todos o la mayoría de sus integrantes y no caiga en manos de grupos de poder locales que lo usen en nombre de la comunidad, pero para su propio beneficio. Las autonomías transforman las relaciones de los pueblos con las comunidades que los integran, pero también las de éstas con los ciudadanos que forman parte de ellas.

Cuando los pueblos indígenas deciden construir autonomías es porque han adoptado una decisión que va en contra de las políticas del Estado y obliga a quienes optan por ese camino a iniciar procesos políticos de construcción de redes de poder, capaces de enfrentar la embestida estatal, contrapoderes que les permitan afianzarse a ellos mismos como una fuerza con la que se debe negociar la gobernabilidad y los poderes alternativos que obliguen al Estado a tomarlos en cuenta. Por eso la construcción de autonomías no puede ser un acto voluntarista de líderes “ilustrados” o de una organización, por muy indígena que se reclame. En todo caso, requiere la participación directa de las comunidades indígenas en los procesos autonómicos. En otras palabras, se necesita que las comunidades indígenas se constituyan en sujetos políticos con capacidad y ganas de luchar por sus derechos colectivos, que conozcan la realidad social, económica, política y cultural en que se encuentran inmersos, así como los diversos factores que inciden en su condición de subordinación y los que pueden influir para trascender dicha situación, de tal manera que les permita adoptar una posición sobre sus actos.

Con su lucha por la autonomía, los pueblos y comunidades indígenas trascienden las visiones folcloristas, culturalistas y desarrollistas que el Estado impulsa, y muchos todavía aceptan de forma pasiva. Porque la experiencia les enseña que para hacerlo no es suficiente con que se reconozca en alguna ley su existencia y algunos derechos que no se opongan a las políticas neoliberales, o los aportes culturales de los pueblos indígenas a la constitución multicultural del país; tampoco es suficiente que los gobiernos destinen fondos específicos para impulsar proyectos de desarrollo en las regiones indígenas, que siempre son insuficientes y se aplican en actividades y por las formas decididas desde el gobierno, que despojan a las comunidades de todo tipo de decisión y niegan su autonomía. Éstas son políticas que si bien buscan modificar las prácticas de asimilación y aculturación, impulsadas desde hace años por el indigenismo, no dejan de reproducir las relaciones de subordinación de los pueblos indígenas con respecto a la sociedad mestiza y hasta legitiman las políticas de

negación de los derechos indígenas. Por el contrario, se requiere desmitificar el carácter “neutral” del Estado y mostrar su carácter de clase, evidenciando que se encuentra al servicio de la clase dominante y de los agentes políticos, económicos y sociales que la sustentan.

Los pueblos indígenas saben que construir y transitar este camino, sin quedar a la mitad de él, es difícil; por ello, cada que deciden hacerlo antes fijan sus objetivos y planean la manera de llevarlo a cabo. Una vez asegurado lo anterior, colocan junto con estos objetivos algunos más generales que sirvan para establecer alianzas con otras comunidades. En algunos casos pueden ser las demandas de las mismas comunidades, como las del pueblo mixteco de Oaxaca, que luchan para obligar a los gobiernos a impulsar programas generales para la solución de conflictos agrarios, o las de los wurrárikas defendiendo su territorio, en el estado de Jalisco.

Pero existen otros tipos de procesos, como los de las comunidades del istmo mexicano, que luchan contra el Plan Puebla Panamá; o los de la policía comunitaria del estado de Guerrero, que constituyen verdaderos sistemas de seguridad regional; o las que se dan en varios estados de la República por una verdadera educación indígena. Aunque en apariencia se trate de luchas locales, con demandas particulares, en realidad estos movimientos enfrentan problemas nacionales y van marcando el camino que después se habrá de recorrer para lograr una reforma del Estado autoritario por otro democrático y multicultural, tales como impulsar la lucha por la soberanía alimentaria, contra la privatización de la energía eléctrica, el petróleo y los recursos naturales. En otras palabras, los pueblos lo van aprendiendo en su práctica cotidiana. No es casualidad que la rebelión zapatista haya comenzado el 1 de enero de 1994, cuando entraba en vigencia el Tratado de Libre Comercio de América del Norte.

De igual manera, saben que la lucha por la autonomía no puede ser una lucha sólo de los pueblos indígenas. Así, construyen relaciones de solidaridad con los otros sectores de la sociedad, apoyándose mutuamente en sus luchas propias, al tiempo que se impulsan demandas comunes. En este sentido, cobra importancia cuidar con quién se establecen las alianzas, porque existen sectores y organizaciones sociales que discursivamente aceptan defender los derechos indígenas, pero en la práctica hacen lo contrario, como sucede con algunos partidos políticos que han manifestado defender los derechos de los pueblos indígenas, pero sus legisladores votan iniciativas de leyes que atentan contra ellos; o los partidos de la izquierda, que en

muchos casos todavía intentan subsumir la demanda específica de los pueblos indígenas a la de la sociedad en general, o participar de sus luchas sólo si se ajustan a la estructura vertical y corporativista de ellos. Lo mismo sucede con algunas organizaciones indigenistas que en el discurso defienden el derecho de los pueblos indígenas a su autonomía, pero en la realidad están más ligadas a las políticas del Estado y su aspiración es vivir del presupuesto público.

LOS PROCESOS AUTONÓMICOS

Hemos planteado que los movimientos indígenas por la construcción de las autonomías representan a los nuevos movimientos indígenas y que éstos son novedosos tanto por su demanda como por los actores políticos y sus formas de acción colectiva. Parafraseando a Alberto Melucci, también podríamos afirmar que los movimientos indígenas son “profetas del presente”, que lo que ellos poseen no es la fuerza del aparato sino el poder de la palabra, y con ella anuncian los cambios posibles, no para el futuro distante sino para el presente; obligan a los poderes a mostrarse y les dan forma y rostro, utilizando un lenguaje que tal pareciera es exclusivo de ellos, pero lo que dicen los trasciende y al hablar por ellos hablan por todos.⁹

Y es cierto, porque como hemos visto, los pueblos indígenas al recurrir a su cultura y prácticas identitarias para movilizarse en defensa de sus derechos, cuestionan las formas verticales de la política al tiempo que ofrecen otras vías horizontales, que a ellos les funcionan porque las han probado durante siglos de resistencia al colonialismo. Se trata, pues, de prácticas que surgen precisamente cuando las organizaciones tradicionales, tales como los partidos políticos, sindicatos u otras de tipo clasista y representativo entran en crisis y la sociedad ya no se ve reflejada en ellas. Estas prácticas políticas se expresan de muchas maneras, desde una guerrilla *posmoderna*, como ha sido calificada la rebelión del EZLN, hasta las largas caminatas de las comunidades mixtecas en defensa de su patrimonio, o el “aislamiento” de las comunidades wirrárikas en sus territorios; o el sistema de seguridad pública de mixtecos, tlapanecos y mestizos para garantizar la jus-

⁹ Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, 1999, p. 59.

ticia entre los pueblos de Guerrero, hasta llegar a la resistencia directa de los habitantes de La Parota, quienes se oponen a la construcción de una presa hidroeléctrica que prácticamente acabaría con ellos.

En el transcurso de estas luchas, los pueblos indígenas en lugar de recurrir a sofisticadas teorías políticas para armar sus discursos, recuperan su memoria histórica para fundamentar sus demandas y sus prácticas políticas, lo cual le da un toque distintivo, simbólico si se quiere, a los nuevos movimientos indígenas. Influidos por el ejemplo del EZLN, recuperan la memoria de Emiliano Zapata, el incorruptible general del Ejército del Sur durante la Revolución Mexicana, cuya demanda central fue la restitución de las tierras usurpadas a los pueblos por los hacendados. De la misma manera recuperan las luchas y los ideales de Francisco Villa y Ricardo Flores Magón, el primero general de uno de los ejércitos populares y revolucionarios más grandes en la historia de América Latina, y el segundo uno de los principales ideólogos de la revolución campesino-popular de 1917. Pero no es el único, pues también en las regiones se recupera la memoria de los héroes Tetabiate y Juan Banderas, entre los yaquis de Sonora; Jacinto Canek, entre los mayas peninsulares; Hilarión, entre los triquis; Ocho Venado Garra de Jaguar, entre los mixtecos, por mencionar sólo algunos. Héroes locales y nacionales vuelven a hacerse presentes en la lucha para guiar a sus huestes, como si hubieran estado descansando, esperando el mejor momento para volver a la lucha.

Junto con su memoria histórica, los pueblos vuelven la vista a lo que tienen para hacerse fuertes y, cansados de tanta desilusión por las organizaciones políticas tradicionales, retoman las de ellos: sus sistemas de cargos. Por eso quienes desconocen sus formas propias de organización llegan a afirmar que actúan de manera anárquica, que así no se puede, que con ello contribuyen a la dispersión y eso es perjudicial para la unidad de los oprimidos, explotados y excluidos. Pero los pueblos saben lo que les conviene y usan formas organizativas propias, porque les han funcionado por años, sin importarles que otros no las compartan. Las practican y las fortalecen, adaptándolas a sus necesidades.

Claro, para avanzar hacia formas de lucha más amplias buscan superar sus propias formas de organización, que la mayoría de las veces son locales. Y justo aquí es en donde entra el peligro de suplantar a los pueblos indígenas como sujetos de la construcción de los procesos autonómicos, porque en ese eslabón entre lo local y lo regional,

o nacional, muchas organizaciones indígenas se apartan de la participación colectiva de las comunidades y en lugar de dispersar el poder para que todos participen en su ejercicio y controlen el uso que otros hacen de él, crean estructuras paralelas a las de los pueblos indígenas y actúan en su nombre como si fueran lo mismo, lo que es una salida falsa que aunque en el corto plazo pueda traer algunas ventajas, a la larga también puede convertirse en un gran problema, pues se trata de una postura que no responde a una visión indígena sino a prácticas ajenas a las comunidades.

Sólo los pueblos y las comunidades indígenas pueden evitar que las organizaciones indígenas caigan en la tentación de suplantarlos. Una forma de hacerlo podría ser que se deslindara claramente entre la *organización indígena* propiamente dicha —la que responde a las estructuras propias de las comunidades— y la *organización de indígenas*, que no responde a la realidad indígena, sino a las necesidades de hacerse escuchar en el ámbito regional o nacional. Ambos tipos de organización no son excluyentes, pero las segundas deben tener cuidado de que siempre y en todo momento el eje de la autonomía recaiga en las primeras y las otras les sirvan de apoyo, sin suplantarlas. Si este último caso se presentara, estaríamos ante un nuevo caso de subordinación y lo peor es que sería con el discurso de ayudar a los pueblos indígenas para alcanzar su liberación.

Lo mismo vale para los miembros de ellas y algunos de sus líderes. La sociedad nacional, ansiosa de tener interlocutores “válidos” dentro de las comunidades indígenas, muchas veces intenta convertir —y en ocasiones lo logra— en líderes a los indígenas que por una u otra razón han trascendido las barreras comunitarias, sobre todo aquellos que por haber accedido a estudios superiores se han convertido en “intelectuales orgánicos” de sus comunidades. Cuando esto sucede, se crean “líderes a modo” que pueden tener mucha presencia nacional, pero que en las comunidades no tienen ningún reconocimiento porque no cumplen sus obligaciones y, en ocasiones, hasta están en contra de ellas. En la historia reciente de los movimientos indígenas hay muchos ejemplos, que también operan contra la construcción de los procesos autonómicos.

Mención aparte merecen aquellas organizaciones que se han constituido conforme a las reglas que el Estado, el mismo que niega las autonomías, ha diseñado para la participación política y, desde ahí, luchan junto con los movimientos indígenas por la construcción de la autonomía. Al aceptar las reglas del juego impuestas desde el Esta-

do y ajustar sus actos a ellas, no pueden ser —propiamente hablando—, movimientos autonomistas, tal vez aliados, pero no más. Se trata de organizaciones o partidos políticos que apuestan a ocupar cargos administrativos en la institucionalidad gubernamental, pretendiendo desde ahí transformarla, lo cual se antoja difícil, pues lo que más se ha visto es que el Estado los transforma a ellos. Como dijo un indígena mixteco, quieren montarse en un caballo viejo y cansado que lleva un rumbo equivocado y así no se va a ningún lado.

Con estas organizaciones se debe tener mucho cuidado. Mientras mantengan la congruencia entre su discurso y su práctica, no existe ningún problema para tejer alianzas con ellas, pero la experiencia enseña que cuando llevan mucho tiempo en el gobierno o abandonan la lucha, o se alejan de sus antiguos compañeros —caso en el que sólo hay que lamentar la pérdida de antiguos compañeros—, o continúan actuando como si nada hubiera pasado, cuando en realidad ellos ya operan más como agentes del Estado que como líderes indígenas. Estas prácticas ya llevan años con diferentes matices y resultados en todos los países.

LO QUE VIENE

¿A dónde nos van a conducir los procesos de construcción de las autonomías indígenas? Es una pregunta a la que nadie puede dar respuesta, sencillamente porque no la tienen los movimientos sociales. Los actores de este drama se trazan su horizonte utópico, pero que lo logren no depende enteramente de ellos sino de muy diversos factores, la mayoría fuera de su control. De lo que se puede estar seguro es que el problema no encontrará solución en la situación en que actualmente se encuentra el Estado; por ello, las luchas de los pueblos indígenas por su autonomía no tienen retorno. Ni la guerra zapatista en Chiapas, ni el sistema de seguridad comunitario en Guerrero, ni los conflictos agrarios en todo el país, ni la lucha contra la privatización de los recursos naturales en Chiapas, Guerrero, Estado de México o Jalisco, ni los proyectos de desarrollo indígena de diversas comunidades, tendrán solución de fondo si el Estado no se refunda. Pero también es cierto que el Estado no se refundará sin tomar en serio a sus pueblos indígenas. El reto, entonces, es en doble sentido: el Estado nacional debe refundarse tomando en cuenta a sus pue-

blos indígenas y éstos deberían incluir dentro de sus utopías el tipo de Estado que necesitan y luchar por él. De eso se tratan las autonomías indígenas y las luchas por construir las.

Pero conquistar este objetivo no será una concesión. Tampoco los movimientos indígenas podrán lograrlo si no unen esfuerzos en una coordinación efectiva, formulan un plan de lucha mínimo en el cual todos sean reflejados y elaboren una política de alianzas con otros sectores sociales en lucha. La fallida reforma constitucional de 2001, que contando con un gran apoyo popular fue mediatizada por la clase política, es el mejor ejemplo de que los derechos de los pueblos indígenas, como los de otros movimientos sociales del país, sólo serán posibles en la medida en que se articulen internamente, fijen con claridad sus objetivos a mediano y largo plazos y tracen una estrategia y una táctica para lograrlo, acordes con la situación del país.

El movimiento indígena mexicano necesita coordinarse, porque desde 1998, cuando el gobierno mexicano lanzó su embestida para “achicar” la demanda indígena, se ha venido dispersando y no ha podido recuperarse del todo. En algunas regiones se han logrado algunas alianzas coyunturales, pero la imagen que ahora proyecta es de dispersión. No es que no exista, sino que está desarticulado. Y así, aunque sus demandas sean comunes, se presenta fraccionado frente a un Estado que usa toda su fuerza para someterlo.

Para resolver el problema de la coordinación es necesario resolver cuestiones como las siguientes: ¿para qué debe coordinarse?, ¿qué tipo de coordinación necesita?, ¿quién debe participar directamente en la coordinación?, ¿sólo las autoridades indígenas?, ¿también los representantes de organizaciones indígenas?, ¿deben participar en la misma circunstancia las autoridades indígenas que los representantes de organizaciones?, ¿cuál debe ser el papel de los indígenas en lo particular? Con respecto al plan de lucha es indispensable tener claro lo siguiente: ¿cuáles son las demandas de los pueblos indígenas en esta coyuntura política?, ¿pueden agruparse en algunos ejes temáticos las luchas?, ¿la defensa de los gobiernos autónomos puede ser un eje aglutinador?, ¿la defensa de la integridad territorial y los recursos naturales puede ser otro?, ¿y los derechos humanos y la lucha contra la represión? Por último, para resolver el asunto de las formas de lucha, podemos preguntarnos: ¿en qué problemas se pueden unir fuerzas para alcanzar los objetivos?, ¿quiénes podrían coordinarse?, ¿cómo podrían hacerle para coordinarse?, ¿en torno a qué asuntos podría darse la coordinación?

El ejercicio de reflexión que implica lo anterior puede parecer pueril a muchos, pero los pueblos y las comunidades indígenas necesitan de ese tipo de reflexiones para avanzar. Porque de que la autonomía va, no cabe duda.

Por eso hay que celebrar que muchos pueblos y comunidades indígenas hayan decidido no esperar pasivamente a que los cambios vengan de fuera, y se hayan enrolado en la construcción de gobiernos autónomos, desatando procesos donde se ensayan nuevas formas de entender el derecho, imaginan otras maneras de ejercer el poder y construyen otros tipos de ciudadanías. De acuerdo con estas ideas, el derecho se mide más que por la eficacia de la norma que lo regula, por la legitimidad de quien lo reclama; el poder tiene sentido en la medida en que quien lo detenta lo reparta entre todo el grupo hasta el grado de que a él no le genere privilegios, que es en lo que se traduce el famoso “mandar obedeciendo” zapatista; y la ciudadanía, es decir, la característica que da sustento al ejercicio de los derechos políticos, no se mide por alcanzar determinada edad, sino porque está en actitud de asumir compromisos sociales y de cumplir con la comunidad, característica muy propia de las comunidades indígenas en México.

**TLALNEPANTLA, MORELOS:
UN ESFUERZO COLECTIVO POR LA AUTONOMÍA***

*Paulina Fernández Christlieb***

*Álvaro Urreta Fernández****

El domingo 11 de enero de 2004, para los habitantes de Tlalnepantla, municipio enclavado en el Corredor Biológico del Chichinautzin, en los Altos de Morelos, nació una esperanzadora figura organizativa para reforzar sus tradiciones autonómicas, la preservación de su espacio territorial y la defensa de su producción y mercado. En respuesta a la actitud del gobierno, del Congreso local y de los partidos políticos que no respetaron las formas comunitarias tradicionales para elegir a su ayuntamiento, los habitantes de Tlalnepantla resolvieron: “[...] hacernos cargo de la administración de nuestro municipio a través de un Consejo Popular Autónomo que a partir de hoy nos gobierne”.

Con esta declaración de autonomía, en el municipio se reafirmaba una historia de resistencia que expresaba, además, la concreción de una lucha de décadas por defender la figura de “comunidad agraria”; de controlar su producción y sus mercados orgánicamente sustentada en sociedades de producción y cooperativas, frente a las amenazas de agentes externos e internacionales; de intervenir en el saneamiento y reproducción de un bosque que les fue arrebatado mediante decreto y convertido en “Área Natural Protegida”; de manejar colectivamente la distribución del agua potable frente a cacicazgos

* En este trabajo participaron activamente diversos productores de nopal y cooperativistas integrantes de la comunidad de Tlalnepantla, Morelos. A ellos, nuestro reconocimiento.

** Investigadora del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades y profesora del posgrado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

*** Comunero, secretario técnico de la Unión de Sociedades de Producción de Tlalnepantla y director de la Cooperativa Nopalvida. Agradecemos la colaboración de Carlos Flores Villela, académico del CEIICH-UNAM, por la investigación hemerográfica y las referencias de sitios de internet.

corruptos, y de evitar las imposiciones sobre formas de organización de productores que desde el gobierno se quieren imponer, como el Consejo Estatal del Nopal.¹ Pero la esperanza fue cruelmente truncada, reprimiendo a la población bajo el pretexto de un simple y común conflicto poselectoral local.

En el marco de la globalización neoliberal, en cuya imposición en México participan de manera decisiva gobernantes y dirigentes de partidos políticos, quienes actúan como correas de transmisión, gestión y representación de los intereses del capital extranjero, se ejerce constantemente una violencia que es a la vez económica, social, física y cultural, contra los pueblos indígenas y contra las comunidades rurales. Frente a esta agresión constante de las fuerzas económicas y políticas, la resistencia organizada del pueblo de Tlalnepantla se explica y se sostiene por su profunda tradición comunitaria, expresión de sus raíces culturales y religiosas; por sus relaciones internas de apoyo mutuo; así como por la concepción autonómica solidaria que en cuanto al territorio y el acceso al mercado implica la confrontación con los afanes corporativos y clientelares del gobierno; así como su deslinde de las irrupciones desarticuladoras del tejido social por parte de los partidos políticos nacionales.

Tlalnepantla, que en náhuatl significa “Lugar entre cerros”, es una comunidad campesina enclavada en las bellas montañas de la hoy región norte del estado de Morelos, colindante con el Distrito Federal, con Tlayacapan, con Totolapan y a espaldas del Tepozteco, en las cañadas que separan la zona de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Con esta ubicación, y siendo un hermoso lugar que cuenta con un clima muy agradable, el territorio de Tlalnepantla es codiciado por turistas nacionales y extranjeros, así como por fraccionadores privados que ejercen constante presión.²

¹ Nopal es el nombre de un cactus que produce la tuna y cuyo tallo (penca) en México, a diferencia de los Andes, fue domesticado como alimento humano y su consumo persistió después de la conquista española en la dieta de la población nativa y se generalizó al conjunto de la población del centro y sur del país. Hay un mercado tradicional de nopal, que es lo que busca desarticular el gobierno (n. de las editoras).

² Localizada a menos de una hora de la ciudad de México, Tlalnepantla forma parte de una extensa zona de Morelos en la que los capitalinos adquieren terrenos ejidales para construir casas de fin de semana, modificando el uso agrícola original de la tierra e incorporando a los antiguos propietarios como empleados domésticos (n. de las editoras).

El celo por la preservación de su espacio territorial tiene fundamento. Aunque con pequeñas partes de propiedad privada, la tenencia de la tierra es comunal, de uso agrícola y ha estado amenazada en las últimas décadas, sobre todo a partir de la construcción de la carretera Xochimilco-Oaxtepec, la cual prácticamente atraviesa las tierras comunales de Tlalnepantla. Sin haber sido consultados en tanto que verdaderos poseedores de un bosque con gran riqueza por su biodiversidad, mediante decreto presidencial les fue arrebatada en 1988 la parte forestal de su territorio. A partir de ese momento, la fauna empezó un proceso de extinción y el deterioro de la flora se aceleró, entre otras razones porque la vigilancia social cayó y los taladores furtivos de bosques se multiplicaron frente a la incapacidad de las autoridades federales de vigilar día y noche el área. Cabe señalar que, a pesar del desinterés inicial que esta medida provocó, los habitantes de la zona no han abandonado totalmente el cuidado del bosque.

Defendiéndose de todo lo que amenaza a los atractivos de la comunidad, durante más de treinta años los habitantes de Tlalnepantla han luchado organizadamente con resultados significativos. La vida económica de la comunidad en los últimos años ha girado, principalmente, en torno a la producción y comercialización del nopal-verdura. Del esfuerzo organizativo autónomo han surgido cinco sociedades de producción rural, cuya tarea principal es vender, como permissionarias, en un espacio del mercado de flores y hortalizas de la Central de Abastos de la ciudad de México. La difusión internacional de los efectos favorables que para la salud genera esta hortaliza, así como su inclusión en el repertorio culinario de diversos lugares, ha incrementado su consumo. Al crecer la demanda se fueron incorporando paulatinamente más familias al cultivo del nopal, cuyas parcelas abarcan en la actualidad una superficie de más de 2 250 hectáreas, en las que los comuneros producen al año alrededor de 135 mil toneladas con un rendimiento promedio de 60 a 70 toneladas por hectárea.

El esfuerzo autogestivo comunitario en los últimos años ha transitado hacia la búsqueda de nuevos espacios de comercialización en el interior y en la frontera norte de México, así como en Estados Unidos. Para ello se creó la cooperativa Nopalvida, derivada de la fusión de dos sociedades de producción: Nopalixtli y Nopalvita. Nopalvida ha realizado esfuerzos por ligarse directamente con *broker's* de la frontera y Estados Unidos para evitar las redes de intermediación que poco ayudan a los productores. Esta cooperativa, a la vez, se está in-

corporando al esfuerzo de instalar una planta procesadora para generar harina de nopal, nopal en escabeche, nopal en salmuera al alto vacío y, a mediano plazo, jugo de nopal.

Sin embargo, en estos esfuerzos los comuneros se han visto acosados por dos tipos de actores que buscan, a toda costa, dismantlar la concepción autonómica que cohesiona territorio, producción, cultura y mercado. Por un lado, actúa el grupo local denominado “Gente que busca la paz y dice la verdad”, cuya cabeza visible es el cacique Elías Osorio, en abierta articulación con el PRI estatal y el gobierno de Morelos; por el otro, funcionarios de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa) del gobierno federal. Los sectores locales han tratado de dividir a las sociedades de producción rural, de perjudicar a Nopalvida y de destruir el tejido social para lograr una mayor capacidad de penetración de sus intereses en el mercado nacional. Los actores federales luchan por el control del mercado nacional e internacional del nopal, tanto fresco como industrializado. Con la creación del Consejo Nacional del Nopal, que comprende apoyos crediticios, instalación de agroindustrias, proyectos de investigación y otros, varios millones de pesos se pretenden operar cupularmente apoyándose en el “sistema producto”, modelo impuesto por el gobierno federal, con la intención de romper la articulación orgánica de las comunidades rurales del país y eslabonar la producción primaria con los agentes multinacionales ligados a los espacios hegemónicos de la globalización. El Consejo Estatal del Nopal, vinculado con Elías Osorio, pretende romper la cohesión intrínseca de la comunidad de Tlalnepantla y abrir, así, la lucha por el mercado a una competencia entre individuos, en donde ganen los que más dinero tienen.

El acoso permanente al territorio de Tlalnepantla por actores que quieren sus tierras, su producción, su mercado y su cultura, tiene también su expresión política, puesta de manifiesto en el conflicto electoral iniciado en 2003 y que a la fecha no ha concluido.

Durante décadas, la comunidad reunida en asamblea plenaria convocada por los barrios y en los últimos años conjuntamente con las organizaciones de productores de alta representatividad, en un ejercicio de “mano alzada”, elegía al presidente municipal, al síndico procurador y a los regidores del ayuntamiento. Después de este proceso de elección autónomo y sin intervención de los organismos electorales, el PRI lo registraba como candidato y la asistencia de la pobla-

ción a las urnas era, de hecho, un trámite de carácter burocrático, al que por cierto poca gente acudía.

Pero en 2003, la descomposición partidista contaminó el proceso y fracturó el método comunitario. Como siempre, en asamblea de todo el pueblo se eligió al profesor Conrado Pacheco Rayón, quien después del acto tenía que proceder a su registro ante el Instituto Estatal Electoral bajo la cobertura legal de un partido. Sin embargo, por razones político-ideológicas, el pueblo ya no quiso hacerlo por medio del PRI y optó por intentarlo con el Partido de la Revolución Democrática. Pero el PRD estatal, invocando el derecho exclusivo de los partidos políticos registrados para postular candidatos, sin haber considerado que la población ya había decidido quién sería su candidato, se negó a cambiarlo. Se recurrió entonces al Partido Fuerza Ciudadana para hacer valer la voluntad comunitaria.

La situación fue aprovechada y, aunque el plazo legal para registrar candidatos había terminado, el Instituto Estatal Electoral registró la candidatura de Elías Osorio Torres, postulado por el PRI para presidir el ayuntamiento. De esta manera, el viejo cacique del pueblo —más conocido como “La zorra”—, quien ya había sido presidente municipal de 1994 a 1997, volvía para contender por el poder contra el candidato del pueblo. La comunidad se confundió ante la actividad de diversos partidos, cayó en su juego, y tras una intensa campaña de compra de voluntades por parte del aparato priísta del estado, un reducido número de votos definió el triunfo formal de Elías Osorio.

Frustración e irritación se encauzaron orgánicamente. Se formó una Comisión de Pueblos y Barrios, se catalizó la participación de los productores organizados y surgieron nuevos dirigentes. El primer paso de la Comisión fue cerrar los accesos principales a la cabecera municipal para evitar la entrada de policías y obstaculizar la labor del alcalde electo, a quien desconocieron como representante. El segundo paso fue declarar a Tlalnepantla como municipio autónomo, a partir de la creación del Consejo Popular Autónomo, mismo que se instaló el domingo 11 de enero de 2004, con base en la Declaración Política del Pueblo de Tlalnepantla, el cual se amparaba en los derechos establecidos en los artículos 39 y 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y en el Convenio 169 de la OIT.

Los priístas reaccionaron. El mismo día, desde Cuautla, los integrantes del cabildo encabezado por Elías Osorio, en conferencia de prensa manifestaron su rechazo al Consejo Popular Autónomo y ad-

virtieron que iniciarían procesos legales contra quienes habían incurrido en delitos. El gobernador del estado, de filiación panista (Partido Acción Nacional), a pesar de sus llamados al diálogo en una mesa de negociaciones, ordenó más de una vez la represión.

Los intentos de negociación con el Congreso Local habían sido infructuosos y el diálogo con el gobierno de Sergio Estrada Cajigal no prosperó, cerrando —literalmente— las puertas del palacio de gobierno en Cuernavaca, provocando la desesperación de los comuneros de Tlalnepantla, quienes fueron obligados a protestar y hacerse oír obstruyendo la autopista México-Cuernavaca, de donde la fuerza pública los retiró, golpeando salvajemente a niños y adultos, y aprehendiendo a un centenar de ellos.

La víspera del 14 de enero, unos mil elementos de diferentes corporaciones policíacas fueron agrupados en los alrededores de la comunidad, los cuales llegaron en cincuenta camionetas con las que cerraron la carretera federal Xochimilco-Oaxtepec. Su argumento era la supuesta existencia de campos de entrenamiento guerrillero, más de 800 policías armados apoyados por aproximadamente 200 franco-tiradores entraron a la comunidad esa madrugada y uno de los primeros impactos de bala apagó la vida a Gregorio Sánchez Mercado, un comunero de 38 años de edad, socio de la cooperativa Nopalvida. Además de cientos de heridos y detenidos con lujo de violencia, así como cientos de familias desplazadas, las cuales tuvieron que abandonar sus hogares, acogiéndose en su carácter de refugiados a la solidaridad de los pueblos originarios de Milpa Alta, Xochimilco y Tláhuac, en el Distrito Federal, y en diversas comunidades de Tlayacapan y Tepoztlán, municipios vecinos, en donde permanecieron semanas enteras. Se giraron órdenes de aprehensión contra varios comuneros, quienes tuvieron que ampararse, y una juez federal dictó auto de formal prisión a 20 habitantes de Tlalnepantla, por los delitos de asonada, motín y ataques a las vías generales de comunicación. Del asesinato de Goyo —como le dicen sus amigos— se culpó a su compañero Benjamín Medina Barrera, quien después de cinco meses de reclusión fue liberado bajo fianza de 250 mil pesos, pero el proceso continúa.

En un principio, el gobernador Estrada Cajigal justificó la intervención policíaca declarando que ésta se realizó por petición expresa del presidente municipal Elías Osorio, pero luego argumentó que la acción represiva se decidió al saberse que el grupo opositor al edil estaba fuertemente armado y que se estaba capacitando con un alto sen-

tido de organización tipo guerrilla. No pasó mucho tiempo para que el gobierno federal tuviera que desmentir esas aseveraciones. El entonces secretario de Gobernación, Santiago Creel Miranda, tras admitir que era necesario deslindar responsabilidades, prefirió argumentos más reales, advirtiendo que “aquí no se va a permitir que nadie venga a establecer nuevas formas de gobierno a voluntad propia, a contentillo de algún grupo que no está de acuerdo con la autoridad constitucional”.

Los actores del conflicto y las víctimas de la violencia estatal interpretan la acción represiva contra Tlalnepantla como una respuesta del gobierno de Morelos ante la imposibilidad de detener el esfuerzo comunitario que defendía la concepción comunal de sus tierras; que mantenía la lucha autónoma por sus mercados; que había impedido la instalación en Yautepec de una planta procesadora de nopal abastecida por los productores de Tlalnepantla en la que estaban interesados inversionistas españoles asociados con BBVA-Bancomer, con el aval del gobierno del estado y, para colmo, ahora se declaraba municipio autónomo.

Después de un año de estos acontecimientos, el presidente municipal “oficial”, Elías Osorio, finalmente renunció, pero en Morelos aún no se reconoce la forma comunitaria de gobernarse con autonomía. La proximidad de las elecciones federales y estatales de 2006 ya generan nuevas inquietudes por el temor de que, otra vez, gobierno y partidos políticos desconozcan el derecho del pueblo a decidir la forma de su gobierno, atentando con ello contra la organización social, el espacio territorial y los mercados que en México y en el extranjero han logrado conquistar los pequeños productores de Tlalnepantla, que de esta manera continúan de forma activa con la resistencia.

De la tensión y violencia abierta, la comunidad transitó hacia la violencia contenida en la que, salvo momentos y casos específicos, los ánimos de confrontación se mantuvieron latentes. Dos son los extremos de la tensión: por un lado, la fuerza del gobierno de Morelos, cuyos intereses económicos hacen coincidir la política del PAN con la del PRI, aprovechando de éste viejas prácticas corporativas y clientelares representadas por la diputada federal, ex presidenta del PRI estatal y aspirante a gobernar la entidad, Marisela Sánchez; por el otro, el extremo opuesto de la tensión lo constituye la fuerza de resistencia de la comunidad desde su propia óptica autonómica.

La obsesión de Elías Osorio por mantenerse en el poder no se hubiera concretado si no contara con el apoyo de Marisela Sánchez, pa-

ra quien Tlalnepantla representa una oportunidad de negocios con recursos fiscales y una puerta para vender protección a los intereses económicos, que durante años han acosado el territorio. Fraccionadores, acaparadores de hortalizas, industriales, banqueros y partidos políticos, con apoyo gubernamental están, con paciencia, preparando un golpe definitivo a la resistencia comunitaria.

Los priístas instalaron el ayuntamiento en una casa particular y desde ahí ejercen los recursos fiscales que los gobiernos panistas les transfieren, muchos de los cuales van a parar a los bolsillos de unos cuantos, y las migajas restantes a quienes desde su pobreza cooperan solidarios con el cacicazgo por unos cuantos pesos. La posición es cómoda, pues no han dejado de cobrar sus salarios mientras operan y esperan el regreso del PRI al gobierno de la entidad o, al menos, la permanencia del PAN, escenario muy factible ante el secuestro del PRD por las facciones que como mafias actúan en su vida interna. Aunque Osorio tuvo que renunciar, presionado por el gobernador para mantener la estabilidad en la entidad, sigue de hecho gobernando, no muy lejos del territorio comunitario.

El otro extremo de la tensión en equilibrio lo constituye la fuerza de la resistencia comunitaria, nutrida en esencia por las organizaciones de productores, los barrios representados por una comisión y la solidaridad de organizaciones sociales y políticas. En la resistencia organizada no hay posturas hegemónicas, existe una pluralidad de visiones e intereses, pero se mantiene aún la concepción de mandar con base en lo que la comunidad manda. Este conjunto de fuerzas organizadas, en los últimos tiempos (septiembre de 2005) ha estado sometido a constantes presiones, pues los intentos de cooptación mediante el ofrecimiento de recursos económicos por parte del gobierno estatal y de los partidos políticos no han cesado. La intención es inequívoca: alejar a las dirigencias del camino de la autonomía y las tradiciones y debilitar su resistencia atentando contra la cohesión de los grupos productores, así como minar la legitimidad y la autoridad popular del gobierno municipal autónomo, que los habitantes de Tlalnepantla decidieron constituir hace casi dos años.

Durante estos meses de aparente calma, la Comisión de Pueblos y Barrios, junto con los productores organizados, han logrado gobernar aun sin recursos presupuestales de carácter fiscal, controlados éstos por el llamado “ayuntamiento constitucional”. Para ello, se han hecho alianzas tácticas, como la pactada con la Unión Nacional de Trabajadores Agrícolas (UNTA), cuya actividad central es la de nego-

ciar recursos del gobierno de apoyo a los productores, a veces ocupando oficinas, presionando directamente a funcionarios públicos, operando con transparencia y recomendando o imponiendo proveedores. Hasta hoy, en Tlalnepantla, al parecer han operado con limpieza, aunque ello ha implicado enfrentamientos, como el que desataron contra la cooperativa Nopalvida, tratando de dividir voluntades y debilitar las posiciones críticas: el viejo estilo corporativo y clientelar también luce sus mejores galas en la “izquierda”.

La resistencia organizada también ha cuidado el edificio del ayuntamiento: instaló guardias rotativas, para evitar nuevos intentos del grupo de “La zorra” de regresar al recinto municipal. Se tienen reuniones para dirimir conflictos y resolver algunos de los problemas comunitarios. Recientemente, sin embargo, el Consejo Municipal de Productores de Nopal negoció con personajes del ayuntamiento para que con sus firmas se liberaran recursos fiscales de apoyo a la producción destinados a Tlalnepantla, los cuales son hoy más que nunca necesarios para compensar las grandes pérdidas ocasionadas por el abandono de las parcelas durante los meses que duró el conflicto, mismas que por cierto, coincidieron con lo que se conoce como “temporada alta del mercado”, por el comportamiento de los precios de invierno.

Desafortunadamente, en este proceso se han cometido algunos errores, como el negociar en privado, hecho que ha ocasionado fricciones entre las dirigencias de los productores organizados y algunos dirigentes del Consejo Municipal del Nopal; asimismo, se ha generado tensión entre la asamblea comunitaria y las dirigencias de los productores. Este asunto está en discusión abierta para superar el problema y evitar que desemboque en fracturas que puedan debilitar a la resistencia organizada frente al cacicazgo de Elías Osorio.

La transparencia permanente en el quehacer de las dirigencias, su comunicación constante con las bases de la comunidad y el respeto al mandato de ésta, son fundamentales para mantener la resistencia autonómica, preparada para sortear las disputas por el poder que están antecedendo al proceso electoral que en 2006 pondrán en juego en Morelos, los cargos de elección de los poderes federales, estatales y municipales. Hasta hoy, no está claro cómo se abordarán los acontecimientos electorales; el debate está intensificándose y empiezan a mostrarse algunas diferencias de concepción entre las dirigencias, las cuales tendrán que dirimirse en diálogo permanente y abierto. Los partidos, por su parte, ya están trabajando, buscando candidatos y desorientando a la comunidad; de ahí la importancia de fortalecer el

trabajo político por parte de la Comisión de Pueblos y Barrios y de los grupos de productores organizados, llevando la información a la base misma de la comunidad y esperando las respuestas desde ahí mismo.

La experiencia de Tlalnepantla ha evidenciado que las elecciones bajo el sistema electoral vigente en México, son una vía para romper el tejido social comunitario, pues los partidos políticos no respetan la cultura, los usos y costumbres de los pueblos, y sí en cambio incorporan a las comunidades al mercado y al regateo electoral, en donde el dinero de las prerrogativas y el financiamiento público, las ventas de candidaturas y la expectativa del “acceso al poder” —con todos sus injustos privilegios—, marcan la motivación nodal. Como en muchas otras partes del país, los partidos políticos, lejos de representar a la población, han sido factores de división en las comunidades y vehículos de los intereses externos a los pueblos, elevando con ello la vulnerabilidad de la vida comunitaria y provocando fracturas en su seno, lo que facilita la intervención de actores económicos hegemónicos que destruyen las redes autonómicas.

El hostigamiento actual que se vive en Tlalnepantla es prueba de que en México el control político sobre la población, en general, y sobre las fuerzas de oposición, en particular, pasa por la división de las organizaciones independientes, generalmente recurriendo al expediente de la corrupción, vía “compra” individual de los dirigentes, y el posterior enfrentamiento entre sí de las partes resultantes de la división provocada desde el exterior de las mismas.

Es previsible que si la comunidad de Tlalnepantla unida resiste y se niega a cancelar sus vías tradicionales, las que reflejan usos propios de una concepción de autonomía que el Congreso local no supo reconocer, los partidos políticos, los legisladores locales y el gobierno estatal quieran generar nuevos actos de violencia, aunque todo parece indicar que últimamente se ha optado por lo que podría llamarse una “violencia de baja intensidad”, para disminuir el costo político de la agresión institucional, sin renunciar a dismantelar el tejido social que le da sustento a la vida autónoma de la comunidad.

La agresión contra el Consejo Popular Autónomo formado en enero de 2004 y contra el pueblo de Tlalnepantla en general, es una de las tantas consecuencias ignoradas por los partidos políticos, que en las cámaras de Senadores y de Diputados, así como en muchos congresos locales, no aprobaron la iniciativa de reformas constitucionales derivada de los Acuerdos de San Andrés. Es, asimismo, un men-

saje para las comunidades y municipios que en Chiapas, Guerrero, Oaxaca y otras entidades del país, construyen diversos procesos de autonomía.

Tlalnepantla no es un pueblo indígena propiamente dicho, ya que su interacción con el entorno lo ha llevado al mestizaje. Sin embargo, en la esencia de su vida cotidiana guarda profundas raíces que le dan la fortaleza de una visión autónoma de su territorio, de su organización social y cultural. Estorba, sin duda, al neoliberalismo; estorba para quienes quieren exprimir más a los pueblos originarios y explotar sus recursos naturales; estorba a los agentes del gobierno y a los partidos políticos que hacen la comparsa.

Más que la resistencia como alternativa de lucha, Tlalnepantla muestra que la lucha por la autonomía es una forma de resistencia activa, que la organización y el trabajo colectivo son formas de resistencia productiva, y que con ella se construye también, día a día, una alternativa al neoliberalismo entendido como el sistema capitalista apuntalado en México por el régimen político dominante del que participan todos los partidos políticos.

LA LUCHA POR LA AUTONOMÍA EN TLALNEPANTLA

*Cristino García**

Tlalnepantla se localiza en las montañas del norte del estado de Morelos, la tierra de Zapata; tiene ocho mil habitantes y, hasta 2003, se reconocía por sus usos y costumbres para elegir a sus autoridades municipales. El movimiento de Tlalnepantla nace previo a las elecciones de autoridades locales de 2003, cuando por una parte se realiza la elección por usos y costumbres, la cual yo veía demasiado debilitada y por desaparecer lo que el pueblo ha creado por muchos años; entonces viene la intromisión de las corrientes políticas. A pesar de ello, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) estaba quedando oficialmente sin representante, entonces la dirigente estatal de ese partido, quien ahora es candidata del mismo partido al gobierno del estado, mueve a la gente que pudiera adherirse a ella para obtener el registro municipal; hasta ese momento, los compañeros indígenas del pueblo no le habían dado tanto crédito porque pensaban que ya no iba a poder figurar, dado que las fechas establecidas en los códigos electorales se habían cumplido.

Pues bien, la sorpresa de la comunidad fue que se dio a conocer que el cacique del pueblo, el que dominaba las voluntades de mucha gente, el que amenazaba a todo mundo para lograr sus pretensiones, figuraba ya dentro de los registros para contender en el proceso electoral de ese año. Nos causó sorpresa porque el registro de este cacique, Elías Osorio Torres, se presenta de manera extemporánea, ocho días antes del proceso electoral, cuando dentro de los códigos se establece que debe ser hasta un mes antes; posteriormente ya no se puede y, sin embargo, lo logró por medio de la influencia, a través de actos de corrupción promovidos por Marisela Sánchez, de los magistrados de los órganos electorales.

* Comunero de Tlalnepantla.

El asunto se estaba tornando muy complicado y de alguna manera los compañeros ya registrados en las demás corrientes no quisieron dar crédito a esta posibilidad, o quizá no tuvieron la capacidad para poder impugnar esta situación; el caso es que llega el día de la elección y el cacique del pueblo, por una minoría de votos, gana la elección. Estos resultados fueron definitivos para las conciencias de los indígenas de esa comunidad, porque hasta entonces lograron comprender que el hecho de haberles permitido a las corrientes políticas participar, estaba poniendo en riesgo la tranquilidad del pueblo de Tlalnepantla y todo lo que para nosotros representaba el hecho de defender los usos y las costumbres.

De tal manera que se agrupan los compañeros, se crea una alianza y deciden retractarse de las posibilidades políticas que les brindaban las diferentes corrientes. En ese momento dijeron que ya no es posible que sigamos siendo engañados por los partidos políticos, no debemos permitir que el cacique del pueblo quiera gobernarnos, porque ya lo hizo una vez por usos y costumbres, y ahora quebrantando los mismos quiere nuevamente ser presidente municipal, situación que ponía en entredicho el orgullo y la dignidad de los propios indígenas de ese municipio.

Para el 1 de noviembre de ese mismo año, el alcalde tenía que rendir protesta para ser oficialmente el presidente municipal constitucional; entonces el pueblo se organiza y le impide rendir protesta, exhibiendo físicamente las anomalías en las que había incurrido y la forma de cómo había llegado al poder, pero sobre todo el arrepentimiento de nuestra gente al haber permitido que las intromisiones de las corrientes políticas provocaran este rompimiento del tejido social en nuestro municipio. Se decide entonces tomar el palacio municipal y nombrar a una comisión de compañeros para promover, políticamente, el desconocimiento de Elías Osorio ante el Congreso local, se dan algunos acercamientos, pero no hubo éxito, entonces el pueblo de Tlalnepantla empieza a conocer lo que son las movilizaciones, las protestas y el repudio en contra de una autoridad impuesta por alguien que ni siquiera conocía a la gente pero que sí tenía fuerza dentro del PRI.

Así, ante las estrategias para cansarnos de parte del gobierno de Sergio Estrada Cajigal, actual gobernador del estado, hace que el pueblo una vez más se tenga que manifestar en la ciudad de Cuernavaca, la ciudad capital, en la que un promedio de 3 500 indígenas nos manifestamos. Nadie se atrevió a atender a la comisión que dirigía

la movilización y se decide bloquear la autopista México-Cuernavaca para hacer que el gobierno nos escuchara, pero fuimos terriblemente reprimidos por la policía del estado, detuvieron a unos 60 compañeros, a muchos más los golpearon, los gasearon y no respetaron a los niños ni a los ancianos, ni a mujeres y mucho menos a los hombres.

En ese momento interviene la Comisión Estatal de los Derechos Humanos y el segundo día logra que sean liberados los compañeros; ahí el gobierno trata de establecer mesas de diálogo para hacer sentir a la gente que el presidente municipal impuesto era quien debería de gobernar a Tlalnepantla, porque oficialmente había ganado, pero el pueblo no estaba dispuesto a aceptar esa condición; entonces, el 11 de enero de 2004 se decide, por asamblea general, en la plaza principal, donde estuvo presente la mayoría del pueblo, unas siete mil personas, crear y nombrar a un grupo de compañeros y constituir el gobierno autónomo, para que regulara las actividades en todos los sectores, pero sobre todo para impedir que Elías Osorio gobernara.

Todos estábamos pendientes de las propuestas que tendría que dar a conocer el gobierno autónomo para participar en las diferentes formas adoptadas, pero el 13 o 14 de enero entra la policía del estado con 800 elementos fuertemente armados, 200 francotiradores, que son llamados GARI (Grupos de Acción y Reacción Inmediata), además de otros elementos de otras corporaciones locales, de otros municipios. Finalmente, los resultados son negativos para la población, asesinan a un compañero, y entre el gobernador, el Congreso local y Elías Osorio Torres, logran crear un escenario para culpar de la muerte del compañero, de nombre Gregorio Sánchez, a otro compañero que actualmente ya goza de su libertad. Entonces empieza el cateo de las casas, golpean a los ancianos que no pueden escapar de la policía y nos mantienen fuera del municipio por dos meses. Lo que vivimos después fue algo terrible, finalmente regresamos buscando medidas de presión, medidas jurídicas y nos reorganizamos. El alcalde que supuestamente había ganado, fue destituido del cargo, se había propuesto la desaparición de poderes para constituir un concejo municipal plural, lo que no se pudo lograr porque la defensa de los intereses políticos de las diferentes corrientes no lo permitieron de esa manera. Lo único que logramos hacer fue darle consistencia a la organización, la cual se sujeta en sus decisiones a las disposiciones y decisiones aprobadas por la asamblea general de comuneros. Actualmente, el supuesto gobierno municipal de Tlalnepantla

vive sometido a la condición que ejerce la Comisión de Pueblos y Barrios, la cual yo represento. Han querido comprar nuestra voluntad, al principio nos ofrecieron tres millones de pesos para dejar la lucha y dismantelar a los grupos que representamos, obviamente nosotros no estamos dispuestos a vender un movimiento, a vender a un pueblo, porque el pueblo en su lucha es el que le ha dado dignidad y ha promovido la existencia de cada uno de nosotros para seguir luchando; también nos hicieron propuestas para ocupar cargos de elección popular, a lo cual respondimos que los luchadores sociales no son políticos ni se vuelven políticos, porque los políticos son los que persiguen intereses políticos y económicos para satisfacer sus propios intereses, mientras que los luchadores sociales buscamos mejorar las condiciones y que se respeten las garantías y los derechos humanos de nuestra gente, así como de todos los pueblos que estén sufriendo y para colaborar de manera local, de manera estatal, en el país, y si tuviéramos la posibilidad de apoyar a los países que viven en las mismas condiciones que nosotros, como los países andinos, también lo haríamos.

LA AUTONOMÍA INDÍGENA FRENTE AL CACICAZGO: EL CASO DE LOS *NANN' CUE ÑOMNDAA'* DE GUERRERO

*Miguel Ángel Gutiérrez Ávila**

Subrayamos dos aspectos sobre la autonomía, resultado de la propia experiencia: 1) la autonomía de los pueblos indígenas no puede ser producto de una decisión cupular, de sus líderes o dirigentes, ideologizada y presentada como la panacea de los pueblos originarios, debe ser consecuencia de un proceso cotidiano de lucha por recuperar el control de su historia, su presente y su destino, y 2) en el ejercicio de la misma, habrán de encontrarse con diversos agentes o actores sociales, opuestos en diversos grados, internos y externos, al proceso autonómico, por lo que es imprescindible la puesta en marcha de estrategias por las que las bases sociales de cada pueblo tengan el poder de mando.

El movimiento indígena contemporáneo de México nace, como muchos otros de nuestro continente, en razón de factores tanto endógenos como exógenos. Respecto a los primeros, destaca el fracaso del indigenismo de la posrevolución, que pretendía integrar a los pueblos indios a un pretendido desarrollismo capitalista, en el cual las etnias eran el “vergonzoso” estigma del atraso. A partir de mediados de los años treinta del siglo xx y hasta la actualidad, ningún maquillaje a esta política de Estado ha logrado cambiar el estatus económico y de bienestar social de los pueblos indígenas, ni tampoco frenar sus procesos organizativos, de resistencia y, en la actualidad, de tendencias autonómicas. Los gobiernos emanados del proceso revolucionario de 1910 aplicaron, bajo la ideología nacionalista, una política corporativa hacia campesinos y trabajadores controlada por el Partido Revolucionario Institucional (PRI), que fue el

* Ayudante del gobierno autónomo de los *nann'cue ñomndaa'*. Pertenece a la Unidad Académica de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Guerrero.

sostén (y lo sigue siendo en la mayoría de los estados del país) de los sucesivos gobiernos reaccionarios. De esta manera, el cacicazgo rural y urbano fue un elemento central de utilización electoral y control pacífico y/o violento que usó el Estado y el PRI para mantener el poder en el campo y en las ciudades. Los indígenas de México no podían estar fuera de dicha política, aunque hay que subrayar que dadas sus características particulares de historia, lengua y cultura, no se llevó a cabo de la misma manera ni con la misma magnitud como sucedió con otras clases subalternas. Los indígenas fueron colocados por el Estado como un componente o variante del campesinado.

Entre los años 1940 y 1960, los indígenas no fueron un problema, *eran el problema* para el Estado y su gobierno, pues para éste, impedían el desarrollo armónico y equilibrado de las fuerzas productivas capitalistas. Para los indigenistas progresistas y algunos autonombrados antropólogos marxistas o de izquierda, la Revolución Mexicana no les había hecho justicia a los indígenas y, por ello, seguían igual que antes, había que incorporarlos a la “civilización”, o bien, convertirlos en proletarios llamados a hacer la revolución socialista. Entonces, los pueblos indios no tenían palabra, otros pensaban, hablaban y decidían por ellos.

Los años setenta del siglo pasado fueron decisivos para el movimiento indígena en el continente. México no fue la excepción. Los indígenas reclamaron al Estado y al gobierno su política paternalista y vertical. Éstos respondieron con otra versión de la misma política: el “indigenismo de participación” y formaron consejos supremos de cada etnia del país, integrados por los ancianos o principales, avallados como los interlocutores de sus etnias frente al Estado. La mayoría de estos consejos fracasaron a corto o mediano plazos. En contraste con esto, la década de 1970 es también la época de los primeros intentos organizativos independientes de los pueblos indígenas y de formación de sus organizaciones. Los pueblos indios comienzan por ser un problema en otro sentido. Los años ochenta es la década del reflujó del tema indígena; absorbidas por la tendencia campesinista, las etnias indígenas pasan casi desapercibidas en el contexto político nacional, pero de manera subrepticia continúan acumulando fuerza y experiencia, y avanzan en sus procesos organizativos.

No será sino hasta los años noventa cuando veremos a los pueblos indios y sus organizaciones resurgir con nuevas fuerzas y nuevas propuestas, colocándose en los primeros lugares de la agenda nacional. Comienzan a tomar la palabra y a tener rostro. Las celebraciones que

prepararon los gobiernos iberoamericanos con motivo del mal llamado “Encuentro de Dos Mundos”, tuvo una respuesta contundente e inmediata por los propios indígenas. No sólo fueron actos contestatarios, sino una coyuntura inédita de comunicación y construcción de redes de las organizaciones indígenas. En México, sobra señalar el impacto que tuvo el neozapatismo, no sólo sobre la conciencia nacional, sino sobre los pueblos indígenas, que vieron enarboladas en ese movimiento muchas de sus demandas calladas, ocultadas, acotadas o reprimidas, y que el EZLN expresó con entereza al mundo.

Los eventos de 1989 y 1994 fueron determinantes para la formación de la conciencia política de un sinnúmero de pueblos indígenas, en particular de la de muchos de sus jóvenes, que habiendo transitado hacia su ladinización, iniciaron un proceso de retorno hacia su reindianización, para proceder a la construcción de nuevas organizaciones combativas e independientes. No es aquí el espacio donde corresponde analizar este proceso; es suficiente con decir que ha sido difícil y complejo, sobre todo porque el campo político está saturado por otras opciones, entre las que destacan las partidarias, surgidas de una apertura pluralista, que ha causado que el movimiento indígena, sus pueblos y el tejido social sean dañados por el divisionismo.

GUERRERO: LUCHAS Y CACICAZGOS

El estado de Guerrero se localiza en el sureste del país, su capital dista 270 kilómetros del Distrito Federal. Guerrero fue erigido como entidad federativa en 1849, como producto de una negociación entre los caudillos del proceso independentista. En ese tiempo, aún habitaban en ese territorio hablantes de varias lenguas indígenas. Hoy sólo subsisten cuatro: los nahuas, los *me phaa* o tlapanecos, los *ñu savi* o mixtecos y los *nann'cue ñomndaa'* o amuzgos. Estos últimos son los protagonistas de la lucha que reseñaré. Habitan en la región de la costa-montaña, en los límites con el estado de Oaxaca, donde se encuentra un grupo menos numeroso de ellos. El municipio de *Suljaa'* o Xochistlahuaca (que significa “Llanura de flores”), es el de mayor número de indígenas en Guerrero, aproximadamente 30 mil. Los pueblos del estado de Guerrero tienen una particularidad política muy definida: su presencia constante en los momentos definitivos de

la luchas sociales a lo largo de la historia de México: han destacado por su resistencia y combatividad contra “el mal gobierno”, antes de que la palabra democracia se conociera. Después de una notable participación en los movimientos de independencia y en la Revolución Mexicana, los indígenas del estado de Guerrero no generaron un movimiento organizado, articulado y con objetivos y metas que rebasaran los ámbitos locales. Por una lado, una gran parte de estos pueblos se ha visto inmerso, hasta nuestros días, en litigios intercomunitarios a causa de los límites poco claros de sus territorios.

En el marco de las conrtracelaciones de los 500 años, se inicia el primer intento articulador de las cuatro etnias indígenas de Guerrero, al fundar la organización 500 Años de Resistencia Indígena y Popular (500ARIP). Sin embargo, diversos pueblos indígenas no esperaron esta fecha para iniciar una lucha por la democracia en sus municipios. Décadas atrás, desde la segunda mitad de los años setenta, cuando apenas empezaban a participar en la política pública los partidos de oposición de izquierda, muchos jóvenes estudiantes, luchadores sociales del movimiento de 1968, fueron al campo a formar o ampliar sus organizaciones; algunos pueblos indígenas iniciaron la lucha por el poder comunal y municipal. En 1977 se decreta la Ley de Organizaciones Políticas y Procedimientos Electorales (LOPPE), que permite la participación política electoral de los partidos de izquierda: es el inicio del multipartidismo. Éste es un hecho político de la mayor relevancia para entender el movimiento indígena contemporáneo y el posicionamiento ideológico y político de sus diversas expresiones en relación con tres referentes: el Estado, la sociedad y los partidos políticos. Estos tres referentes distinguen a las corrientes o alternativas del movimiento indígena nacional, tanto en el marco de las grandes agrupaciones como en el plano local de la lucha municipal.

En las regiones del país donde ha prevalecido el campesinado más pobre y los pueblos indígenas, la forma de control y poder creado, utilizado y vinculado al partido de Estado, se llama *caciquismo*. Diversos y bien documentados son los estudios que se han realizado sobre este fenómeno, por lo que no entraremos a su descripción rigurosa. Es suficiente decir que el cacique cumple funciones de intermediación o mediación entre el poder político del Estado y las masas campesinas o indígenas; su función es el control de los pueblos por medio de diversas formas, tales como el patronazgo, el clientelismo, el compadrazgo o las lealtades primordiales, aunque casi siempre uti-

lizando la violencia física cuando las formas pacíficas no funcionan. El cacique es el agente social que directamente ejerce la explotación de los pueblos comprando fuerza de trabajo barata, adquiriendo las cosechas, revendiendo los productos manufacturados, practicando la usura y despojando de sus tierras a los campesinos. El poder político local está bajo su control y es él quien decide cuáles son las “autoridades” formales del municipio, pueblo o comunidad. Este fenómeno es característico, sobre todo, en los pueblos del centro y sur de México, y no ha desaparecido como realidad político-económica. El más típico de los caciques es el mestizo blanco empistolado, pero existen no pocos indígenas que han hecho una mimesis de aquél, como el caso que nos ocupa, es decir, el indio ladinizado que explota a otros indios.

Los pueblos *nann'cue ñomndaa' de Suljaa'*, vivían en la década de los años setenta sometidos al poder de un cacique mestizo de viejo cuño. En 1977, año de llegada del multipartidismo acotado por el Estado, las facciones del partido en el poder empiezan a disputarse el gobierno municipal. Antes de esta fecha, el cacique mantenía el control económico-político y prácticamente sólo existía el PRI, por lo cual las elecciones eran simplemente una formalidad: llenar la boletas el día de la elección. En realidad, el sistema de elección del gobierno municipal se realizaba conforme a un modelo de origen colonial de usos y costumbres, llamado sistema de cargos, que era, y sigue siendo en muchos casos, una estructura piramidal y jerárquica mediante la cual se accede al consejo de principales o de ancianos (máximo órgano de decisión) mediante la prestación de diversos servicios cívico-religiosos gratuitos a la comunidad. Cabe señalar que a esta estructura sólo podían acceder los hombres. El año 1977 es una fecha decisiva, un parteaguas, por el rompimiento político que sucede en el municipio: una mujer joven de 23 años, indígena, rompe con el sistema de cargos para acceder al poder municipal y, prácticamente, es impuesta por los militares y por el entonces despótico gobernador de la entidad. Imitando al arbitrario gobierno estatal, que combatía a las diezmadas columnas guerrilleras de izquierda, la alcaldesa desata la represión contra toda manifestación de inconformidad. A partir de ese momento, por la abundancia de recursos económicos y materiales que fluyen hacia el municipio, los gobiernos locales dejaron de ser un espacio de servicio hacia los pueblos, para convertirse en verdaderos botines económicos para los sectores locales del poder.

En 1979, asesorados por un joven egresado de una escuela de agricultura, junto con algunos maestros bilingües del lugar, los *nann'cue ñomndaa'* inician un proceso organizativo, comunidad por comunidad, dándose una estructura organizativa que partía desde las bases, desde las asambleas de cada pueblo, y en la que no existían líderes o dirigentes sino “orientadores”, que motivaban y animaban la participación de las bases para la reflexión, acción y adopción de decisiones. La alcaldesa fue implacable con la oposición al ver que el grado de organización y oposición aumentaba, y sólo la represión violenta pudo detener su proceso para restaurar o instalar una nueva forma de gobierno, elegido por consulta en cada pueblo. Como lo relatan algunos de los sobrevivientes de aquellos años de lucha, se detuvo el proceso pero se ganó en experiencia, el pueblo aprendió a manifestarse; fue la primera vez que salieron a las calles para protestar y tomaron las instalaciones del palacio municipal y se formaron los primeros cuadros y dirigentes políticos bajo una ideología de izquierda.

Casi toda la década de 1980, en *Suljaa'* observamos cómo las facciones internas del PRI se disputan el poder municipal: el cacique no enfrenta a la oposición de izquierda democrática, sino busca contener las aspiraciones de sus contendientes internos, desaparecerlos si fuera necesario, pues intentaban desplazarlo como cacique principal. Así, a fines de esa década se inicia el ocaso del cacique de vieja cepa, que empieza a perder su poder político y económico, a lo que se agrega una enfermedad que le cuesta la vida. La desaparición de este cacicazgo, que no hereda ni por la sangre ni por el lado económico y político una sucesión, deja momentáneamente un vacío de poder, sucediéndose diversos gobiernos municipales corruptos del PRI, los cuales sin recato se aprovechan de las arcas públicas. La respuesta de la población ante el enriquecimiento ilícito es la toma pacífica de la alcaldía en varias ocasiones, y sólo logran que un alcalde sea sustituido por otro del mismo tipo. Por su parte, los partidos de izquierda se debaten entre sus facciones o “corrientes”, verdaderos grupos de interés, y el oportunismo más flagrante, sin lograr constituir un frente único para acceder al gobierno municipal, de modo que entre 1985 y 2000 pierden todas las elecciones. En 1999, en medio de una nueva crisis política municipal, hace su aparición un personaje que se convertirá de manera súbita en un neocacique, se trata de una mujer que aspira a la presidencia municipal por segunda ocasión. Con una dudosa carrera de maestra, haciéndose pa-

sar por profesional indígena y habiendo salido muy joven del municipio, hace una rápida carrera en el PRI, entablando una estrecha amistad con una facción de la dirección nacional. Ha llegado a ser dos veces diputada estatal, diputada federal y representante indígena de México en foros internacionales. Así, regresa al municipio con un fuerte respaldo de altos jerarcas de su partido. Comienza a gobernar aun antes de las elecciones municipales. Su objetivo es concentrar todo el poder en los miembros de su familia, quienes pretenden hacer del municipio su propiedad privada, excluyendo a otras facciones de su propio partido.

Lo que los partidos de oposición no lograron por sí mismos, es decir, unificarse, la neocacica lo consigue con su autoritarismo, invadiendo esferas sociales ajenas a su competencia: como el magisterio, abriendo o boicoteando escuelas, contratando personal improvisado, poniendo y quitando autoridades a su antojo en los pueblos, comprando tierras y ganado, creando una constructora para autoasignarse las obras del municipio, etcétera. En pocos meses, todos los sectores sociales, incluyendo a otras facciones de su propio partido desplazadas del “reparto del pastel”, se unifican para destituir a la alcaldesa y deciden formar el Frente Cívico Indígena de Xochistlahuaca. Después de casi dos años de lucha, en los que se aplicaron diversas estrategias que van desde marchas a la capital del estado, bloqueos a la Cámara de Diputados, la ocupación de la alcaldía en numerosas ocasiones, logran que la neocacica pida un permiso indefinido para ausentarse de la presidencia municipal. Esto fue sólo un triunfo parcial, al parecer no asimilado, reflexionado y aprendido por los principales actores políticos del movimiento. Al frente del municipio quedaron autoridades afines a la neocacica y el Frente Cívico Indígena (FCI) fue paulatinamente desintegrándose cuando empezaron a resurgir los intereses sectarios. Algunos integrantes del FCI, los de izquierda, eran conscientes de lo que sucedía en el contexto nacional e internacional, sobre los pasos que daba el zapatismo en Chiapas, así como del movimiento indígena nacional y continental. La autonomía era, en ese momento, una demanda prioritaria de los pueblos indios de México, agrupados en dos grandes organizaciones: el Consejo Nacional Indígena (CNI) y la Asociación Nacional Independiente por la Autonomía (ANIPA).

En esas condiciones y en este contexto, se acerca una nueva elección municipal. Después de varias discusiones internas, el FCI no logra proponer un candidato único para oponerse a la neocacica. El

Partido Acción Nacional, de derecha, propone su candidato, y la izquierda, con divergencias pero en apariencia unida, propone el suyo. Confiados en un triunfo, vuelven a perder frente al sobrino de la neocacica, mientras ella logra la candidatura a la diputación local. Algunos entre la izquierda no estaban convencidos del triunfo del sobrino, conocían la poderosa maquinaria de la neocacica para comprar los votos. Con este antecedente, pactan un acuerdo discutido en asamblea general, por el que en caso de perder instalarían un gobierno autónomo. Como efectivamente sucedió, ganó el sobrino de la cacica, pero aquellos que eran militantes del PRD no cumplieron su palabra de caminar hacia la autonomía, porque ningún partido político está de acuerdo con la autonomía de los pueblos indígenas, ya que en una democracia indígena todos los acuerdos de gobierno, incluso la elección de autoridades, se realiza por medio del consenso y no por medio del voto.

Sin embargo, sí hubo quienes se atrevieron a construir un camino autonómico, por lo que el 20 de noviembre de 2001 hacen su declaratoria de gobierno autónomo, señalando:

A inicios de 2001, cuando vimos que los diversos grupos que integran el FCIX se habían reintegrado a los partidos políticos para las elecciones, olvidando las demandas, los heridos, los muertos, fue que nosotros adoptamos una estrategia de lucha propia consultando a los principales, ancianos, ejidatarios, autoridades de las comunidades, representantes agrarios y al pueblo en general.

Pensamos que existe y es posible una vía diferente de lucha, que no necesariamente tiene que pasar por la vía de los partidos, para lograr un mundo mejor, donde impere la justicia social, la libertad, la dignidad y la democracia como nosotros la conocemos, y así empezamos a trabajar por la creación de un gobierno popular ligado a las características culturales de nuestro pueblo.

A esta propuesta de la creación del gobierno autónomo fueron invitados el PRD y la ANIPA porque en su discurso se dicen ser de la izquierda y dicen estar por la autonomía de los pueblos indios, pero finalmente no les interesó.

El pasado 20 de noviembre de 2002, en una jornada histórica para el pueblo *nann'cue ñomndaa' de Suljaa'* y para los pueblos indios de la región, los habitantes del municipio de *Suljaa'* (Xochistlahuaca), estado de Guerrero, establecimos un gobierno municipal de acuerdo con el derecho consuetudinario y a la cultura del pueblo *nann'cue ñomndaa'*.

En asamblea de la comunidad y sobre la propuesta que hicieron nuestros *calandyo* (principales, ejidatarios y ancianos), nombramos a

siete *nanma'n'iaan ndaatyuaa Suljaa'* (autoridades tradicionales del municipio de Xochistlahuaca) para que dirijan los destinos de nuestras comunidades bajo el principio de "servir obedeciendo al mandato del pueblo y no servirse de él" y en ejercicio de la autonomía a la que legítimamente tenemos derecho como pueblo originario de estas tierras mexicanas, con cultura, instituciones, lengua y territorio propios.

De este modo, los *nann'cue ñomndaa' de Suljaa'* restablecimos nuestras formas tradicionales de gobierno que desde hace tiempo fueron violentadas por actores externos, quienes desde hace años han impuesto el régimen de partidos a nuestro pueblo, siendo que dicha forma de hacer política no ha servido para el desarrollo de nuestro pueblo, sino para conformar gobiernos corruptos, caciquiles, impuestos desde arriba por los poderosos, que lo único que han hecho es empeorar la difícil situación de los habitantes indígenas del municipio.

El poder municipal del *ndaatyuaa Suljaa'* (municipio de Xochistlahuaca), de acuerdo con el derecho consuetudinario de nuestro pueblo y con las cambiantes necesidades del municipio, se estructura del modo siguiente:

ASAMBLEA GENERAL. Nombra a los *nanman'iaan ndaatyuaa Suljaa'* (autoridades tradicionales del municipio de Xochistlahuaca) sobre la propuesta que hacen los *calajndyo* (ancianos, principales y ejidatarios) y toma decisiones de gran importancia para la comunidad.

CALAJNDYO. Los principales que han detentado diversos cargos dentro del municipio y que poseen una basta experiencia proponen a los *nanman'iaan ndaatyuaa Suljaa'* y dan consejo.

NANMA'IAAN NDAATYUAA SULJAA'. *Nanma'n'iaan* literalmente se traduce como *LOS QUE ESTÁN EN EL TRABAJO*, son las autoridades municipales de *Suljaa'*, a quienes se les entrega un bastón de mando como símbolo de su autoridad y tienen su residencia como autoridades en el *Waats'iaan Ndaatyuaa Suljaa'* (Casa del Gobierno Tradicional del Municipio de Xochistlahuaca). En esta ocasión fueron nombrados siete *nanman'iaan*.

NANMAN'IAAN DE LAS COMUNIDADES Y LOS REPRESENTANTES AGRARIOS. Los primeros son las autoridades (comisarios o delegados) que gobiernan en cada una de las comunidades que integran el municipio y son electas por las asambleas de sus propias comunidades y los segundos son lo que atienden los problemas de la tierra, de nuestros recursos naturales y en general de nuestro territorio. La representación agraria del ejido de Xochistlahuaca también es una instancia del gobierno tradicional.

Actualmente, están en resistencia 13 comunidades que conforman el municipio autónomo de *Suljaa'*. A un año del gobierno tradicional, lo más importante que se ha logrado es que nuestra cabecera muni-

cial se encuentra en manos del pueblo. Las antiguas construcciones de nuestros abuelos están nuevamente en nuestras manos. El edificio del palacio municipal (*Waatsíaan Ndaatyuaa Suljaa*) es otra vez de todos, ahora cualquiera puede venir a platicar o sentarse en nuestro palacio sin que nadie se lo prohíba, se ha logrado repararlo un poco. Tenemos el servicio de vigilancia por parte de nuestros topiles, así como también servicio de limpieza no sólo del palacio, sino de todo el centro de nuestra cabecera municipal.

Donde antes estaba instalado el centro de Desarrollo Integral de la Familia (DIF, programa federal), su planta baja es ahora nuestra biblioteca comunitaria (*W'aa Libro Suljaa*), está totalmente equipada para dar servicio a todos los estudiantes, maestros o cualquier persona que quiera ocuparla.

El mercado municipal está siendo administrado por el gobierno tradicional, también hay servicio de limpieza en las afueras del mismo.

Lo que antiguamente era la Casa de los Maestros, posteriormente del PRI y de la policía motorizada, ahora es, de nuevo, la casa del pueblo y se ha reparado. Lo que fue la primera escuela de nuestra comunidad estaba convertida en un basurero, se ha recuperado para que en el futuro tenga una utilidad pública que beneficie al pueblo.

Se ha recuperado la antigua Casa de Costura, que hoy funciona como centro de aprendizaje para nuestros estudiantes o cualquier persona que quiera aprender a usar las computadoras. Otros espacios públicos que están en nuestras manos son la bodega y la granja, así como el servicio de mantenimiento y vigilancia del panteón municipal.

Otro logro es que se han ampliado las relaciones con otros pueblos indígenas, pero también con organizaciones no indígenas de México, y del mundo, que nos acompañan en nuestra lucha.

Uno de los mayores éxitos hasta la fecha es haber recuperado nuestra palabra, la comunicación con otras comunidades *nann'cue* en nuestra propia lengua por medio de poner al aire la radio comunitaria : Radio *Ñomndaa* (La palabra del agua). Este hecho no tiene precedente en la región, y a pesar de que no cuenta con un permiso legal (por obvias razones), la radio sigue funcionando con bastante éxito por el apoyo de la población, no dejándose amedrentar por las múltiples formas de hostigamiento de las fuerzas militares. Hoy, el gobierno autónomo no sólo resiste, sino que construye diariamente su autonomía y con ella su futuro.

Finalmente, debemos agregar que la cacica regresó en diciembre de 2005 para de nueva cuenta postularse como candidata a presidenta municipal, venciendo a una oposición partidista débil. El gobierno autónomo, por su cuenta, con el respaldo de muchas comunidades, continúa resistiendo con nuevas formas de lucha, haciéndole frente al cacicazgo.

ANEXO

En el primer año de gobierno autónomo declaran:

Declaración de Suljaa'

En *Suljaa'*, al vivir en la resistencia
los indios en la llanura,
la flor se llama rebeldía.

A los pueblos, comunidades y organizaciones en pie de lucha de México y de todo el mundo, a los medios de comunicación:

Reciban saludos del pueblo de los *nann'cue ñomndaa'* (amuzgos) y de nosotros *nanman'iaan ndaatyuuaa Suljaa'* (autoridades tradicionales de *Suljaa'*), del estado de Guerrero. Es para nosotros motivo de fiesta el seguir vivos y en la resistencia, hemos aprendido que un pueblo que se organiza para luchar, su dolor se convierte en esperanza. A un año de caminar nuestro propio camino podemos afirmar que éste es un proyecto posible y que nos conduce a nuestra libertad. Nos damos cuenta que se vale soñar un mundo mejor, pero vale más luchar días tras días en su construcción.

Hoy reafirmamos nuestro compromiso de seguir luchando porque se respeten nuestros derechos, porque un pueblo que no lucha es un pueblo sin esperanza de vida. Después de mucho esperar hemos aprendido que los cambios que nosotros necesitamos no vendrán del gobierno represor, ni de ningún partido político: los verdaderos cambios vienen del pueblo.

A 93 años de iniciada la Revolución Mexicana, el gobierno represor que se aprovechó del movimiento del pueblo no ha traído más que la pobreza, la violencia, el desprecio y el engaño para noso-

tros. Hasta la fecha, el gobierno represor y la clase política se han negado a reconocer nuestros derechos, para ellos nuestras condiciones de vida sólo son estadísticas para sus informes y para implantar sus programas asistencialistas, nuestras comunidades sólo existen en tiempos de campañas electorales, por lo que no nos extraña que pronto vendrán nuevamente con sus promesas de democracia, de libertad, de justicia y paz social, pero sólo son mentiras, porque cuando nosotros nos organizamos para pelear por nuestros derechos nos llaman delincuentes, dicen que estamos fuera del “Estado de derecho”.

Hasta la fecha, el gobierno ha ignorado nuestra palabra, ha utilizando sus leyes para encarcelarnos, nos mantiene vigilados, trata de intimidarnos y espera el desgaste que no vendrá porque nuestro pueblo ya sabe vivir en la resistencia, lo ha hecho en los últimos 500 años, a lo largo de muchos años nuestro pueblo, *el pueblo que habla la palabra del agua*, ha vivido atrapado por la pobreza, la opresión y la maldad de sus dominadores. Desde entonces, no hemos conocido más que la destrucción de nuestros territorios, de nuestras culturas y de nuestros gobiernos propios, no hemos visto sino la desesperanza de nuestras mujeres y ancianos, el futuro robado de nuestros hijos, la existencia negada de nuestra antigua y primordial cultura.

Llevamos un año con gobierno propio, gobernados por autoridades tradicionales, *nanman'iaan ndaatyuaa Suljaa'*, que obedecen el mandato del pueblo y que buscan la liberación plena de nuestras comunidades a través del autogobierno, el trabajo voluntario, nuestra reconstitución cultural, la unidad con los otros pueblos indígenas del municipio y con los pueblos indígenas de todo México.

A partir de aquella decisión adoptada desde hace un año, el poder nos ha ignorado, negando nuestra existencia, negando nuestros derechos colectivos e individuales consagrados en nuestra Constitución, pues desde entonces no contamos con registro civil, lo cual significa que para el gobierno, un pueblo que decide caminar su propio camino no merece ni tan siquiera el reconocimiento de sus nacidos y de sus muertos. Esta decisión que tomamos también nos ha privado de lo que llaman presupuesto público, pero nos ha otorgado la esperanza de ser libres en un mundo que nos ha significado pura opresión.

Por lo anterior y conscientes del camino elegido por nuestro pueblo, hoy, a los 20 días del mes de noviembre de 2003, los que suscribimos, *nanman'iaan ndaatyuaa Suljaa'*, autoridades tradiciona-

les del Municipio Autónomo de *Suljaa'*, reunidos en *Waats'iaan ndaatyuaa Suljaa'*, hacemos la siguiente DECLARACIÓN:

Primero. Que habiendo decidido hace un año restablecer nuestras formas tradicionales de gobierno, desde hace tiempo violentadas por el Estado mexicano para conformar gobiernos corruptos, caciquiles e impuestos desde arriba por los poderosos, hacemos pública nuestra decisión de dar continuación al gobierno tradicional nombrado el año pasado, porque forma parte de una lucha justa y digna que se da en varias partes del mundo, nuestra lucha es nuestra esperanza y es posible.

Segundo. En ejercicio pleno de los derechos políticos que nos otorga el artículo 39 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los Acuerdos de San Andrés y los pactos y tratados internacionales que en nuestro país son ley suprema, este gobierno tradicional seguirá ejerciendo las funciones de gobierno que señalan los artículos 115 constitucional y 1, 2, 3, 6 y 61 al 70 de la ley orgánica municipal del estado de Guerrero.

Tercero. Hacemos llamado a todas las comunidades *nann'cue ñomndaa'*, *na savi* y *nahuas* que conforman el municipio a fortalecer nuestro proceso de autonomía y a colaborar activamente con las autoridades tradicionales comunitarias y municipales propias, desconociendo y resistiendo a toda forma de imposición, cooptación, intimidación y agresión provenientes de nuestros enemigos.

Cuarto. Llamamos en forma urgente a los pueblos indígenas de México y al Congreso Nacional Indígena para que acompañen del modo que les sea posible nuestro caminar, otorgando en garantía la plena seguridad de que su dolor es también nuestro dolor y su lucha, por el reconocimiento pleno de sus derechos, nuestro horizonte.

Quinto. Invitamos a la sociedad civil nacional e internacional para que se solidarice con el Municipio Autónomo de *Suljaa'*, agradeciendo a todas aquellas organizaciones que desinteresadamente han aportado un pedazo de su corazón para dar vida a este proyecto de liberación, histórico para nuestras comunidades.

Suljaa', Guerrero, a 20 de noviembre de 2003.

ATENTAMENTE

NUNCA MÁS UN MÉXICO SIN NOSOTROS

NANMAN'IAAN NDAATYUAA SULJAA'

LAS LUCHAS DE LAS MUJERES Y EL MOVIMIENTO ZAPATISTA EN CHIAPAS

*Mercedes Olivera**

He vivido gran parte de mis 72 años junto o cerca de luchas, traiciones y derrotas que han costado muchas vidas a los pueblos latinoamericanos; por eso, el estar aquí, en Bolivia, y ver y sentir de cerca la lucha popular y nacional que se está dando en contra de la dominación capitalista neoliberal, me lleno de muchas esperanzas pero también se me remueven los temores, los miedos y los dolores que llevo dentro.

Para Bolivia es muy importante este momento, porque es un momento de definiciones históricas para la recuperación de sus recursos naturales y su soberanía nacional, así como para consolidar el carácter democrático y de participación popular del nuevo régimen. Esto requiere que todos los bolivianos “de abajo y a la izquierda” tengan claros los principios, estrategias y objetivos que persiguen. Yo les quiero decir a ustedes, pueblos, sujetos de esas responsabilidades y compromisos con la historia, que no abandonen su espíritu crítico; que no dejen sus propias autodeterminaciones; porque el mejor amigo, el mejor dirigente, el mejor Dios que encontremos nos puede traicionar, y solamente es posible evitarlo si la fuerza de los pueblos, clara y unida, puede ir marcando y vigilando la dinámica de los procesos. Es responsabilidad de todos ustedes y de todos nosotros, pueblos de América, hacer que este país logre su proyecto de futuro y que no lo frustren los enemigos fundamentales.

En México hemos tenido muchas luchas y también muchas experiencias dolorosas de represión. Pero tenemos igualmente muchas nuevas esperanzas dentro de la gran complejidad y contradicciones que padecemos. Los aportes de los compañeros que me anteceden

* Feminista, doctora en Antropología, investigadora de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Participa en el Movimiento Independiente de Mujeres de Chiapas.

dieron nos han dejado ver la gran diversidad de etnias, de territorios, de niveles económicos, de situaciones específicas en cada estado de nuestro país.¹ Sin embargo, trascendiendo las diversidades, todos compartimos dos amenazas muy importantes: por un lado, un gobierno y un poder neoliberales que empezaron a desarrollarse desde la década de 1980 y que continúan ahora con fuerza amenazándonos con terminar de privatizar todos nuestros recursos naturales: tierra, agua, petróleo, energía eléctrica... Esta amenaza la vivimos todos: indígenas y no indígenas, pobres y menos pobres, l@s conformes y l@s inconformes... y como aquí, tod@s tenemos la responsabilidad de evitar que este proceso de privatización, de enajenación de nuestro territorio y de pérdida de la soberanía de nuestro país siga adelante.

El otro reto que compartimos los mexicanos es más difícil de solucionar. Un ilustre político del siglo XIX lo definía de esta manera: “El problema de México es estar tan lejos de Dios y tan cerca de Estados Unidos”; actualmente esa cabeza imperial, con sus políticas de dominación neoliberal y sus instancias multilaterales, no sólo nos considera su traspatio, sino en muchos aspectos ha ido prolongado su frontera sur sobre nuestro territorio hasta Guatemala, a través del TLC y del sometimiento servil de nuestros gobernantes. Esta dominación con altibajos y cambiando de mil formas su apariencia, ha estado determinando en mucho la naturaleza dependiente de nuestro país desde que nos constituimos como un Estado nacional en el siglo XIX, pero mucho más a partir de las últimas décadas del siglo XX, en que las imposiciones imperiales, llamadas elegantemente “ajustes y reformas estructurales”, han agudizado la marginación, la extrema pobreza, la polarización social y la crisis institucional en beneficio del sistema neoliberal, también en crisis, y de sus lacayos criollos.

En relación con los efectos sociales de esta compleja y heterogénea dinámica, quiero referirme a algunas cuestiones de la experiencia concreta en relación con nuestros problemas específicos en Chiapas, vistos desde nuestra condición de mujeres y desde nuestra posición feminista, enmarcadas aún por el contexto de confrontaciones que se han dado entre el Estado nacional y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Hemos hablado aquí sobre el Estado, la ciudadanía, los proyectos autonómicos, etcétera; pero aunque las mujeres somos parte de

¹ Se refiere a las intervenciones de Francisco López Bárcenas, Álvaro Urreta y Cristino García (n. de las editoras).

ellos, la mayor parte no aparece, ni es sujeto activo, agente diría Bourdieu, en sus dinámicas externas e internas. La exclusión mayoritaria de las mujeres de la dinámica del poder político, es decir, en la adopción de decisiones, ha sido un problema muy importante, pues aunque jurídicamente la nación, el Estado, la ciudadanía están formados por hombres y mujeres sin exclusión y con derechos en igualdad, la realidad concreta es diferente y muchas veces contraria a ese discurso. Así como hay diferencias étnicas, también hay diferencias de género que nos colocan, a las mujeres, en posiciones subordinadas y en situaciones de exclusión social que hacen cada vez más difícil el cumplimiento de las funciones específicas que tenemos en la sociedad en general y en el Estado en particular, sin el correspondiente reconocimiento y valorización que nos merecemos. ¿Acaso no producimos y mantenemos activa cotidianamente la mercancía más importante para el capitalismo, que es la fuerza de los trabajadores? ¿Acaso los Estados no han hecho funcionar nuestras maternidades de acuerdo con sus necesidades?

En la época colonial nos impusieron, a las mujeres, la obligación de parir muchos tributarios para que los conquistadores y el rey español tuvieran suficientes ingresos para sostener y reproducir su dominio. Ahora, el neoliberalismo nos impone tener pocos hijos y responsabilizarnos de que estén capacitados suficientemente para que sean esclavos eficientes en las empresas transnacionales o puedan migrar, puedan servir y ser útiles con su trabajo barato, a la solución de la crisis del capitalismo neoliberal. Para producir y mantener viable y disponible la fuerza de trabajo, las mujeres, además del trabajo doméstico, hemos tenido que incorporarnos al mercado de trabajo en condiciones de gran desventaja y vulnerabilidad, debido a que la desestructuración de la economía campesina causada por la importación de granos subsidiados por el gobierno estadounidense, ha hecho incosteable la producción, ha aumentado sensiblemente la desocupación, ha profundizado y generalizado la extrema pobreza entre el campesinado y ha dejado como única salida a la crisis económica familiar la migración, que en Chiapas es sobre todo de hombres jóvenes que van a buscar dinero para la sobrevivencia familiar a Estados Unidos. Al migrar, abandonan temporal o permanentemente a su familia, dejando a las mujeres la responsabilidad del sostenimiento familiar y los compromisos comunitarios.

Aunque según el censo de población del año 2000, la mayor parte de la población de Chiapas es campesina (48.30 por ciento de la PEA),

la tercera parte no posee tierra y sólo 18.5 por ciento de quienes poseen tierras son mujeres. En una reciente investigación² encontramos que es alarmante la pobreza en las familias campesinas chiapanecas: 92 por ciento de ellas se ha clasificado como pobres o extremadamente pobres. El ingreso diario promedio por persona en el campo es apenas de siete pesos (algo más de medio dólar), cuando un kilogramo de tortillas de maíz, alimento básico de los pobres, vale ocho pesos; la población indígena, que constituye 24.28 por ciento de la población del estado, ocupa los niveles más bajos en las condiciones de vida; el analfabetismo entre las mujeres indígenas es de 35.62 por ciento y más de 50 por ciento de ellas trabaja en el inseguro mercado laboral informal, en el pequeño comercio, en los servicios y en la producción de artesanías. Las dobles y triples jornadas para las mujeres campesinas se imponen junto con una fuerte desintegración familiar, el constante aumento de la violencia, el alcoholismo, la drogadicción y las políticas públicas mediatizadoras del desarrollismo contrainsurgente. En esas condiciones, las mujeres carecen de la posibilidad de ser reconocidas y ejercer plenamente sus derechos ciudadanos. La subordinación, la sobreexplotación y la discriminación de las mujeres de Chiapas en la adopción de decisiones son problemas estructurales, que tienen relación directa con la naturaleza del sistema neoliberal imperante que ha colocado a este estado en el primer lugar de marginación en el nivel nacional.

Por esta misma situación, las mujeres de Chiapas han profundizado su conciencia social y muchas han ido transformando sus subordinaciones en rebeldías. La aparición del EZLN y de la Ley Revolucionaria de las Mujeres legitimaron la participación política de las indígenas y campesinas. En realidad, desde antes de 1994 se había empezado a gestar el movimiento amplio de mujeres: feministas de ONG y de la Iglesia de los Pobres hemos ido, como hormigas, abriendo espacios para que las mujeres adquieran conciencia de su condición subordinada de género-clase-etnia en esta sociedad, se organicen y luchen por sus derechos. Sin lugar a dudas, ha sido un trabajo muy largo y muy difícil, sobre todo cuando nos hemos acercado a las comunidades indígenas, porque en ellas la posición subordinada de las mujeres en relación con los hombres y con la comunidad es una costumbre que responde a valores tradicionales muy arraiga-

² Olivera y Rasgado, *Diagnóstico sobre las mujeres campesinas y la propiedad de la tierra*, Chiapas, Centro de Derechos de la Mujer, 2006 (en prensa).

dos, real y simbólicamente, formando parte de las identidades y cultura étnicas.

Ser mujer implica, dicen las compañeras indígenas, “ser complemento de los hombres”, “ser como un objeto o animal de su propiedad”. Esto no sucede sólo de manera simbólica, pues en realidad los suegros pagan por ellas en dinero o en especie cuando se casan; las mujeres tienen como destino principal, y a veces único, servir y cuidar a los hijos y al esposo que sus padres les escogen. La idea de que el hombre y la mujer se complementan está muy generalizada, la he oído en diferentes países, y es un principio muy importante que surge, según muchas investigadoras, con la original división sexual del trabajo. Pero de entonces ahora, la complementariedad real y simbólicamente igualitaria en la pareja ha sufrido cambios y desequilibrios, de acuerdo con la dinámica del sistema social. En la sociedad capitalista actual, el ser complemento en la unidad familiar implica una desigualdad profunda para las mujeres; son complementari@s hombres y mujeres igual que son complementarios los latifundistas y los peones durante el proceso productivo, es decir, en posiciones de una desigualdad material y de poder muy grande. Algo semejante ha sucedido con la influencia de los valores, símbolos y relaciones mercantiles y capitalistas al interior de las familias, que han acentuado su carácter patriarcal. La desigualdad de género que subordina a las mujeres frente a los hombres, que impide la autodeterminación y somete a ambos a la dinámica patriarcal del sistema, está presente como una constante cultural de nuestra sociedad, aun en las comunidades indígenas más tradicionales.

La inexistencia real de la igualdad de derechos y obligaciones entre hombres y mujeres convierte a la complementariedad como equivalente de la igualdad en una utopía, en algo deseable, en una reivindicación de las mujeres y, más frecuentemente, en parte de un imaginario colectivo tradicional —como sucede en muchas comunidades indígenas de Bolivia, Perú, Chile o México— que naturaliza y oculta una fuerte opresión hacia las mujeres, tanto en la familia como en todas las instituciones sociales de los Estados, violando profunda y constantemente nuestros derechos humanos. La desigualdad social, incluyendo la de género, es un principio fundamental de la reproducción y dinámica del sistema capitalista. Es precisamente en la familia —como parte esencial de las funciones reproductoras de las madres—, en donde la cultura de la opresión y desigualdad se recrea y reproduce, formando parte de las prescripciones sociales que, por

medio de la socialización y la educación interiorizamos de generación en generación, como el modelo social válido de ser hombre o ser mujer, en forma de valores, símbolos, formas de ser, ver, pensar, clasificar, etcétera, legitimados socialmente y que son el núcleo —el hábitus, según Bourdieu—, que dinamiza las relaciones sociales de género-clase-cultura y que naturaliza la desigualdad y su injusticia en el funcionamiento social.

Por esto, la transformación de las relaciones desiguales incluye, necesariamente, la transformación de las subjetividades. Es decir, si queremos transformar las relaciones desiguales, tenemos que transformar también las identidades y la cultura interiorizada en nuestros cuerpos, la manera como nos clasificamos, nos sentimos y nos posicionamos en relación con los otros. Así, los indígenas que se han concebido inferiores a los no indígenas durante siglos, porque así se los ha hecho sentir la sociedad en que han vivido mediante la explotación, la discriminación cultural y el racismo, emergen ahora como sujetos sociales revalorizados interiormente, luchando ejemplarmente por sus derechos de autonomía. En la misma forma, de acuerdo con Marcela Lagarde, las mujeres tenemos interiorizada profundamente y con el peso de siglos y siglos, la subordinación de género, el sentimiento de minusvalía, de impotencia aprendida, de servilismo voluntario y de dependencia vital hacia los hombres. En tanto que ellos tienen interiorizada y naturalizada también, la forma injusta de ejercer su poder sobre las mujeres, aunque en otros aspectos, como en el trabajo y el mercado, ocupen una posición social subordinada a los poderosos, a los dueños del capital, las finanzas y el poder político, que nos oprimen, a l@s pobres ciudadan@s de las supuestas democracias neoliberales.

Ese cambio necesario en las identidades y en las relaciones de subordinación/opresión de género-clase-etnia, ha sido objetivo de nuestro trabajo feminista en las comunidades indígenas. El problema no es fácil de resolver en su totalidad, pues implica un cambio en el sistema mismo, el cual sólo podemos lograr en alianzas con otros sectores y organizaciones de la sociedad que luchan por los mismos objetivos, alianzas que tampoco son fáciles y en igualdad. Lo primero ha sido sensibilizar y crear conciencia en las mujeres, pero también en los hombres, del significado que tienen en nuestras vidas las subordinaciones a las que el sistema nos ha sometido. Para ese primer paso hemos recurrido a algunas técnicas, con las que hemos puesto, a manera de espejo, los derechos humanos y la historia de las domi-

naciones para que las mujeres se reconozcan, identifiquen sus opresiones y la injusticia en que vivimos y puedan plantearse la posibilidad de transformar su situación y condición de género.

En Chiapas, nuestro trabajo empezó en las comunidades indígenas en un momento de reformas constitucionales importantes para la implantación del libre mercado. Nuestra Constitución, promulgada en 1917, está llena de viejos ultrajes, de “parches” encimados para enraizar el sistema capitalista neoliberal con mayor seguridad y para que los poderosos puedan legitimar la injusticia social bajo el manto de la impunidad. Uno de esos “parches” se puso en 1992, al aprobarse en el Congreso la contrarreforma agraria que possibilitó la privatización de la tenencia social de la tierra: el ejido, que fue un triunfo de la Revolución de 1910. Paralelamente se reconoció, por primera vez en la Constitución, que México es un Estado multiétnico, lo que abría la posibilidad de que se reconocieran los derechos de los pueblos indígenas, lo usos y costumbres de sus comunidades, sus territorios y autodeterminación, lo cual, hasta ahora, no ha sucedido en la práctica. Pero fue muy importante que en ese momento las mujeres empezaran a pensar lo que son los usos y costumbres en sus comunidades, y lo que han significado para su vida: discriminación, explotación, exclusión en la toma de decisiones, casamientos impuestos, maternidades involuntarias, dependencia de la autoridad masculina, trabajo interminable y no reconocido, exclusión de la propiedad, golpes y violencia sexual, violación permanente a sus derechos, junto con las agresiones de las autoridades y del ejército. En ese momento, además, padecían la represión de los gobiernos locales y municipales, así como de los empresarios de la cerveza y el aguardiente, a su importante lucha en contra de la venta y el consumo de alcohol, causa —así lo interpretaban— de las golpizas y malos tratos que reciben con mucha frecuencia y que los hombres justifican como parte de los usos y costumbres.

Así fuimos analizando con ellas qué significaba la legalización de los usos y costumbres tradicionales, cuáles eran sus orígenes y los cambios de su significado a través de su historia. Fue muy alentador el resultado, porque concluyeron que sólo querían reivindicar el rescate de los usos y costumbres “que no violen nuestros derechos humanos”. Ésa fue la carta de presentación de muchas mujeres cuando el EZLN convocó, en 1994, a la Convención Democrática de Aguascalientes en la Selva. En esa ocasión fue muy importante la participación de muchas mujeres indígenas y no indígenas de la sociedad

civil, que se sumó a la anterior y significativa propuesta de las combatientes zapatistas en su Ley Revolucionaria de las Mujeres, cuyos diez artículos aportan muchos elementos básicos de lucha para la igualdad de género en las comunidades indígenas, entre los que podemos recordar los siguientes:

- Las mujeres tienen derecho de participar en igualdad a los hombres en las decisiones y, por lo tanto, tener cargos y responsabilidades en el ejército. La presencia de las mujeres en el EZLN legitimó ante la sociedad indígena la participación política de las mujeres y el derecho al reconocimiento de sus derechos.
- Tienen derecho a decidir con quién casarse. Todavía en la actualidad muchas mujeres indígenas, presas de la costumbre, como mencionamos antes, no pueden elegir libremente con quién casarse y son vendidas por sus padres para el casamiento. Esto es una violación verdaderamente terrible, porque enajena su cuerpo y su libertad, reproduce la subordinación tradicional y evita el ejercicio de su derecho a la autodeterminación personal.
- Las mujeres pueden tener los hijos que ellas quieran tener. Esto en el mundo indígena cargado de valores cristiano-tradionalistas abre paso a un proceso realmente revolucionario en las condiciones de vida de las mujeres, cuyo destino válido y aceptado se reduce a la maternidad.

Estos argumentos de la ley de las mujeres zapatistas, junto con otros planteamientos y principios revolucionarios del EZLN, nos parecen fundamentales en la construcción de una nueva sociedad. En ellos veo un elemento que complementa todo lo que ya ha sido expuesto sobre los movimientos indígenas en México. Coincido en que la autonomía no sólo es un proyecto local o regional, sino un proyecto de Estado que implica una transformación total. Pero, para transformar la situación total hay que transformar todo el sistema, incluyendo nuestras subjetividades y la cultura de opresión, explotación, discriminación, individualismo, consumismo, etcétera, que llevamos interiorizada en nuestro cuerpo, en nuestras mentes y corazones. Las mujeres tenemos que deconstruir las históricas identidades subordinadas, y los hombres las masculinidades construidas con base en el ejercicio del poder autoritario, jerárquico y jerarquizador. Tenemos que cambiar nuestra forma de pensar, de ser, de sentir, tenemos que

combatir desde nuestro fuero interno los valores en que se basa la reproducción y la naturalización del sistema actual. El sistema no existe sólo fuera de las personas, somos parte de él y lo llevamos dentro. Esto es algo fundamental, en la construcción de las autonomías, su dimensión política es muy grande y empieza por nosotr@s mism@s, en la práctica cotidiana. La construcción de las autonomías políticas y la autodeterminación personal, en la práctica, es uno de los elementos que nos identifica, como feministas, con el proyecto político zapatista.

Con todas nuestras armas políticas y con todas nuestras fuerzas nos incorporamos al trabajo en las comunidades zapatistas. Pero después de un tiempo resultó que el proyecto nuestro, desde el punto de vista de la estrategia de género, es diferente del zapatista y enfrentamos, en este campo, una contradicción: nosotras planteamos que es muy necesario construir espacios y organizaciones de mujeres, porque mientras no se propicie la construcción de espacios propios, las mujeres no pueden deconstruir la opresión de género que las tiene cautivas, se les dificulta su autovaloración y la recuperación de su autonomía personal. Esto es, necesitamos crecer internamente no sólo para poder luchar y participar en igualdad con los hombres en la construcción de una nueva forma de vivir, sino para impulsar los cambios que se tienen que dar en las masculinidades y las relaciones de género. La necesidad de espacios propios difiere del planteamiento zapatista. Ellos plantean, como muchas otras organizaciones políticas, que el cambio en la condición subordinada de las mujeres se va a desarrollar al mismo tiempo que se desarrolle la sociedad en su conjunto. En el caso zapatista se plantean los cambios en el marco mixto de la comunidad autónoma y, por lo tanto, no consideran necesario construir organizaciones ni realizar talleres, ni trabajo independiente al de los hombres. Estas diferencias, en cierto momento del trabajo, causaron problemas y nos pidieron que dejáramos las zonas de influencia del EZLN.

Pasaron varios años, nosotras avanzamos en la construcción del Movimiento Independiente de Mujeres de Chiapas (MIM) y del Centro de Derechos de las Mujeres, que son nuestras principales plataformas de lucha política feminista contra la subordinación de género, clase y etnia, que por cierto siguen padeciendo miles y miles de mujeres en Chiapas. En el camino de nuestros trabajos, detectamos problemas de género en las comunidades zapatistas; con alguna frecuencia recibimos denuncias de mujeres de sus bases de apoyo sobre

abusos sexuales, despojos, expulsiones injustas y otras violaciones a sus derechos. Problemas que se presentan en todas partes, pero que en esos casos no había forma de poder realmente apoyarlas. Cuando nos atrevimos a intervenir ante las autoridades de los municipios autónomos, castigaron a las mujeres que solicitaron nuestra ayuda y algunas de las defensoras del Centro de Derechos de las Mujeres que trataron estos asuntos fueron rechazadas con violencia, incluso hubo una ocasión en que recibieron amenazas de linchamiento. Así pues, por varios años las relaciones entre las mujeres zapatistas y nosotras no tuvieron espacio de realización. Sin embargo, a partir de enero de 2006, estamos viviendo una etapa diferente. El EZLN, el año anterior reconoció que su política y estrategia hacia las mujeres no ha sido suficiente, ellos construyeron los gobiernos indígenas en los municipios autónomos y en 2003 los Caracoles y sus Juntas de Buen Gobierno, pero como lo reconoció el subcomandante Marcos, las mujeres no están participando sino excepcionalmente en el gobierno indígena. Ellas siguen atadas a su familia, con cargas inmensas de trabajo y responsabilidades cada vez mayores, sobre todo porque también los hombres zapatistas están migrando. Aunque muchas han recibido capacitación como promotoras de educación o de salud, la mayoría no ha tenido el tiempo, ni la posibilidad de capacitarse “parejo” a los hombres. Las mujeres no pueden dejar sus casas y sus hijos durante una semana para cumplir los turnos en la Juntas de Buen Gobierno de los Caracoles y municipios autónomos. La posición subordinada de las mujeres en su familia, como entre las comunidades no zapatistas, no ha dejado aún de reproducirse a pesar de las disposiciones revolucionarias de igualdad y participación paritaria en las comisiones.

Además, la baja escolaridad y capacitación en la mayoría de las mujeres es otro obstáculo con el que ha tropezado el gobierno autónomo para la participación igualitaria. La forma de gobierno zapatista es muy interesante por el cambio rotativo de la mitad de las autoridades cada dos semanas o dos meses. Así no hay autoridades permanentes, todos van aprendiendo a “mandar obedeciendo” en el servicio de gobernar, que es una forma diferente y difícil de alcanzar. Pero el concepto y el significado de gobierno cambia estructuralmente porque no permite la acumulación de poder y prestigio en una elite, sino se convierte en un servicio de responsabilidad colectiva, un aprendizaje de tod@s y un respeto, al menos en el discurso, de tod@s para tod@s. Pero el que las mujeres no participen en igual proporción en los gobiernos, como lo han hecho en todas las comisiones que

han salido de la zona y en muchas de las actividades que han realizado los zapatistas, impide en la práctica la participación democrática total y lleva a pensar que es necesario que cambien su estrategia de trabajo con las mujeres.

En el cambio de nuestras relaciones con los zapatistas, ha sido determinante su llamado a la sociedad civil para la participación en la lucha contra el capitalismo y el sistema neoliberal llevado a cabo en la Sexta Declaración de la Selva. Las mujeres del MIM y de otras organizaciones, adoptamos la decisión de adherirnos a ella y participar en *La otra campaña*, que dio inicio el 1 de enero de este año y ha aglutinado a sectores de todos los estados del país. Su llamado incluye específicamente a las mujeres y nosotras hemos estado ahí, hemos podido iniciar un acercamiento con ellos y se ha abierto un canal de comunicación y de colaboración para resolver, previo acuerdo de los municipios autónomos, los problemas que se presenten con las mujeres.

Quiero decir que *La otra campaña* constituye un reconocimiento de que el proyecto zapatista no sólo es indígena, sino que es un proyecto nacional para estructurar una nueva forma de Estado y de participación democrática. *La otra campaña* es un nuevo espacio político para la construcción colectiva nacional e internacional de un plan de lucha y de una organización amplia, desde abajo y a la izquierda, para alcanzar a largo plazo ese objetivo.

Es significativo que en la entrevista que tuvimos con el subcomandante Marcos en enero de 2006, en San Cristóbal de las Casas, a los adherentes chiapanecos a *La otra campaña*, él nos preguntara sobre el avance en la elaboración de nuestras propuestas para el plan de lucha, porque nos quedó claro que realmente se trata de que lo construyamos entre tod@s, respetando nuestras diferentes formas de organización y participación. Esto es importante para el MIM y otras organizaciones de mujeres, pues tenemos entre nuestros principios la defensa de nuestros espacios y la conservación de nuestra autonomía. No queremos caer, como ya nos sucedió, en la dependencia de las organizaciones mixtas, en donde el poder masculino de alguna forma es hegemónico; pero sobre todo, queremos continuar con nuestra propia agenda de trabajo feminista y, desde ella, coordinarnos y aportar nuestra aún pequeña fuerza para la lucha contra el sistema capitalista y patriarcal, para hacer realidad nuestra esperanza compartida de construir una forma de vida sin desigualdades, con justicia, con paz y dignidad para tod@s.

PUEBLOS INVISIBLES. LOS INDIOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

*Iván Gomezcésar Hernández**

La ciudad de México, con sus más de 20 millones de habitantes, es una de las mayores megalópolis del mundo. Pese a que comparte muchas características de los grandes centros urbanos planetarios, posee algunas peculiaridades que la distinguen. Una de ellas deriva de una circunstancia histórica: la ciudad colonial, base de la actual fue construida sobre la antigua Tenochtitlan, capital de los mexicas y sin rival en toda la zona conocida como Mesoamérica.

Debe recordarse que México-Tenochtitlan era la parte más desarrollada de un complejo urbano formado por varias importantes ciudades y una numerosa pléyade de pueblos distribuidos en una enorme cuenca. Se estima que en el momento de la conquista, este sistema albergaba cuatro millones de habitantes, número que no volvió a alcanzarse sino hasta 1940. Tal densidad no es explicable sin el considerable éxito que tuvieron los antiguos mexicanos en desarrollar una compleja agricultura que combinaba las chinampas y la pesca, así como la caza con la agricultura de montaña por medio de terrazas. La chinampa consiste en fracciones rectangulares de tierra que se le ganaban al lago, alimentadas por los nutrientes depositados en el lodo y que permitían hasta tres cosechas anuales. Estas superficies eran mantenidas por hileras de un tipo de árbol que literalmente abraza la tierra con sus raíces.

La conquista provocó la destrucción de las ciudades de Tenochtitlan y Tlatelolco, para erigir, sobre ellas, la traza de la nueva capital de lo que se dio en llamar la Nueva España. Comenzó también una política para desecar el portentoso sistema de lagos de la cuenca, proceso que podríamos decir que todavía continúa, y tuvo lugar un severo

* Doctor en Antropología. Titular de la Coordinación de Proyectos de Enlace Comunitario de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

despoblamiento, que alcanzó casi 90 por ciento de los habitantes originales.

Sin embargo, pese a las dimensiones de la catástrofe para la población nativa, existen numerosas pruebas que demuestran la capacidad de adaptación de los pueblos de la cuenca a la nueva situación. Apoyados a veces en una alianza con las órdenes religiosas, especialmente los franciscanos, aprovecharon aspectos de las Leyes de Indias y aprendieron muchas argucias legales. Una cuestión fundamental es que, contra viento y marea, muchas comunidades lograron que se reconocieran y respetaran sus territorios. Por ejemplo, frente a la política de reducción, que consistía en desaparecer pueblos que habían quedado muy menguados en su población, para ser absorbidos por otros, los pueblos de la cuenca tuvieron éxito en mantener una suerte de continuidad con las estructuras antiguas, al realizar los traslados a partir del sistema de linajes y familias preexistente, lo que contrasta con los serios conflictos y violencia que tal proceso implicó en otros lugares de la Nueva España.

Otro ejemplo significativo de la capacidad de acción de los pueblos es la aparición de los documentos conocidos como “títulos primordiales”, que fueron la respuesta ante los procesos que llevó adelante la Corona para regularizar la tenencia de la tierra y que daba amplias ventajas a los criollos. Los pueblos se vieron obligados a defenderse en el plano legal con estos documentos, de cuya riqueza apenas estamos empezando a tener conciencia; muchos de ellos siguen en manos de las comunidades.

Además, la chinampería contribuyó poderosamente a la subsistencia de los pueblos. Los españoles al no saber como manejarla, y resultarles ventajosa en términos productivos, optaron por mantenerla en manos indias: esas tierras pantanosas eran poco aprovechables para sus cultivos y ganados. Así, protegidos por su conocimiento del entorno, es decir, su capacidad para hacer producir la tierra, y también por su respuesta organizativa, muchos pueblos de la cuenca sobrevivieron al régimen colonial y luego al México independiente.

Claro que tal subsistencia estuvo cruzada de conflictos con los terratenientes y, muchas veces, entre las propias comunidades. Las haciendas, desde fines de la Colonia, pero sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, dieron fuertes tarascadas a las tierras de los pueblos. Aprovecharon la desecación de la laguna financiada por el gobierno y se quedaron con las tierras que emergieron del proceso.

El zapatismo de 1910 tuvo una fuerte incidencia en la zona sur de la ciudad, puesto que los pueblos de la cuenca tenían una histórica relación con los de Morelos. Para detener la influencia de Emiliano Zapata en esa región, el nuevo gobierno producto de la Revolución Mexicana comenzó muy temprano a afectar partes de las haciendas y a repartir tierras entre los campesinos. De hecho, se trata de los primeros repartos que fueron realizados en los pueblos chinamperos de Iztapalapa, Tláhuac y Xochimilco. Tales repartos tuvieron un claro sentido político, antes que responder verdaderamente a las demandas de los pueblos: la dotación por jefe de familia era muy pequeña y de baja calidad, mientras que se permitió a los hacendados continuar en posesión de las mejores tierras.

Con todo, el tibio reparto agrario contribuyó a que los pueblos se fortalecieran, dado que varios de ellos nunca habían dejado de tener en sus manos las tierras de chinampas. Pero, a partir de 1940, el crecimiento exponencial de la urbe trastocó todo. A fines de esa década comenzó, dirigido por el gobierno federal, el proceso de expropiación de las tierras de labor de muchos pueblos, que se convirtieron en unidades habitacionales y en parques industriales. Entre 1950 y 1980, cerca de una centena de pueblos vieron severamente trastocadas sus condiciones de vida, de tal forma que aparentemente desaparecieron.

Esta ofensiva contra las tierras de los pueblos recuerda mucho la acción colonial: se actuó paulatinamente, pueblo por pueblo, para impedir que se unieran en un solo frente. En cada caso se les trató de dividir y de corromper, y cuando esas tácticas no fueron suficientes, se les doblegó mediante la acción directa de la policía, los bulldozers y, en ocasiones, perros. Todo ello amparado por la figura de los propios presidentes de la República, puesto que los decretos eran directamente firmados por ellos. Además, los montos que se les pagaron por sus tierras fue irrisorio, pero todavía más serio es que 30, 40 o más años después, existen aún organizaciones de los pueblos con la exigencia de que se les pague a muchos de los propietarios. De esta manera desapareció una importante herencia del mundo prehispánico, pues se destruyó una porción importante de las chinampas de la cuenca.

Las decenas de pueblos afectados no sólo perdieron la tierra. A la par desaparecieron sus autoridades civiles, que subsistían precariamente desde que en 1929 se suprimió la figura del municipio para imponer las delegaciones políticas en la capital de la República.

La base campesina de muchos pueblos fue destruida de tajo, lo que implicó que varios de ellos entraran en un proceso irreversible de desaparición. Ahora bien, pese a que algunos pueblos se encuentran en estado agónico, varias decenas de ellos subsisten en la cuenca de México. En medio del asfalto, muchos pueblos y barrios originarios han mostrado una asombrosa capacidad de resistencia y una vitalidad a toda prueba. Pese a no contar ya con representaciones cívicas y a que su territorio ha quedado reducido a zona habitacional, los pueblos han mantenido su decisión de seguir existiendo aferrados a su cultura, dentro de la cual la religiosidad popular ocupa un sitio relevante. Todo habitante de la ciudad de México ha sido testigo del paso solemne de las peregrinaciones, de la algarabía de las fiestas patronales, o de cómo se paraliza, por ejemplo, una importante vía rápida para dar paso a la celebración que hace el pueblo del Peñón de los Baños de la victoria del ejército republicano sobre los franceses en el siglo XIX. Han de ser muy pocos los días en que la gran urbe no se ilumina con los fuegos de artificio de las fiestas de los pueblos.

El caso de Iztapalapa, al oriente de la ciudad, es ilustrativo. Allí existe, desde 1834, una magna representación de la Pasión de Cristo, que nació en los momentos en que la región era azotada sin piedad por una epidemia del cólera *morbus*. Actualmente esa celebración congrega a más de un millón de personas. Además, a partir de la segunda mitad del siglo XX, coincidiendo con la expropiación de sus tierras, han aparecido siete representaciones más entre los pueblos vecinos de esa demarcación, lo que parece indicar que uno de los mecanismos de defensa de los pueblos es renovando o fortaleciendo su unidad en torno a la religiosidad popular. El dramatismo del *via crucis* parece ser un espejo de su propia realidad.

Hasta aquí hemos hablado de los antiguos pueblos indios, que han sido totalmente absorbidos por la mancha urbana. Sin embargo, existe dentro de la cuenca otra “franja” de pueblos, ubicados más al sur, que han sido menos impactados por el desarrollo urbano y que mantienen todavía un carácter rural o semirural. Tal es el caso de 44 pueblos ubicados en las delegaciones de Tláhuac, Xochimilco, Milpa Alta, Tlalpan y Magdalena Contreras que, además de su carácter todavía campesino, poseen algún tipo de representación civil propia.

Estos pueblos están asentados y son propietarios de lo que resta de las chinampas y de la zona boscosa que rodea la ciudad. De hecho, ha sido su defensa de esos recursos lo que ha impedido, o al menos retardado, que las áreas verdes desaparezcan presionadas por

el crecimiento urbano. Tal es el caso, por ejemplo, de los comuneros de Milpa Alta, quienes desarrollaron entre 1974 y 1982 una importante lucha por detener la tala de los bosques a manos de una compañía papelera e impidieron que compañías inmobiliarias fraccionaran el bosque. El pueblo de Atenco, cercano a la cuenca, llevó adelante un exitoso movimiento de resistencia que impidió que se construyera en sus tierras un nuevo aeropuerto para la ciudad de México. Pero existen también pueblos en los que los mecanismos internos de sanción social, en contra de quienes venden la tierra para transformar zonas de cultivo en suelo urbano, han naufragado frente al acoso que representa el dinero fácil.

Tanto los pueblos que han quedado atrapados dentro del asfalto, como aquellos que conservan un carácter semirural, en el último siglo han sufrido una gran ofensiva cultural para que pierdan su personalidad india. Desde los años de Porfirio Díaz, al inicio del siglo xx, se instalaron en la zona escuelas encargadas, explícitamente, de enseñar el español y de desterrar el náhuatl. De esta manera, los nativo-hablantes de náhuatl en los pueblos pasaron de ser la mayoría a prácticamente desaparecer en ese lapso. La nomenclatura de sus calles se transformó y los nombres de los héroes patrios se impusieron al antiguo nombre náhuatl de los parajes. Asimismo, casi desapareció el tequio o trabajo comunitario con el que por siglos se llevaron a cabo la mayor parte de las obras públicas. Es por todo ello, que los habitantes actuales de los pueblos no se identifican a sí mismos como indios. Pese a estar conscientes de su origen indígena, e incluso manifestar orgullo por este hecho, lo conciben como un pasado remoto y más bien se identifican como pueblos originarios.

Pese a todo, es precisamente la cultura, la cantera desde la cual los pueblos de la cuenca han dado una gran batalla en las últimas décadas. Cabe mencionar el éxito que han tenido algunos productos de origen indio. Tal es el caso del amaranto, conocido también como “alegría”, que de ser un cultivo muy importante en la época prehispánica, fue convertido en marginal a partir de la era colonial, dado que tenía un importante uso ritual y fue prohibido por la Iglesia católica. El amaranto¹ se mantuvo a lo largo del tiempo en varios pueblos de Xochimilco y hoy tiene una amplia aceptación. Lo mismo puede decirse del nopal, del mole, las tortillas elaboradas con maíz azul y otros muchos productos alimenticios herederos de la cultura india.

¹ De la misma familia que la kiwicha de los Andes (n. de las editoras).

En los últimos 20 años y en especial en la última década, es también visible un proceso de fortalecimiento del sentido identitario de los pueblos originarios de la cuenca, tanto de los plenamente urbanizados como de los que conservan un carácter semirural. Antiguas danzas que habían sido olvidadas son recuperadas, lo mismo que bandas de música que estaban prácticamente extintas. Es manifiesto el interés por la herbolaria y prácticas de salud tradicionales, como el uso del temazcal o baño de vapor prehispánico.

Es notable, también, el interés que ha surgido por recuperar las historias locales depositadas en la tradición oral, en la búsqueda de fuentes documentales y en escribir las historias de los pueblos. Muchos de éstos se encuentran elaborando discursos históricos para apuntalar su sentido identitario, lo que se manifiesta en la aparición de numerosos libros, revistas, periódicos locales, así como el uso de tecnologías modernas, como el video. Mención particular merece la asombrosa proliferación de escuelas de náhuatl, que expresan un sentimiento de orgullo por su pertenencia. Esto representa un quiebre en relación con el pasado inmediato, cuando la presión social provocada por el estigma de ser señalados como indios, llevó al abandono de la lengua originaria y que coincide con el momento en que los pueblos sufrieron grandes pérdidas en muchos sentidos.

Esta suerte de renacimiento de los pueblos originarios de la ciudad de México es todavía local y tiene tintes culturales y territoriales antes que políticos. No obstante, es cada vez más manifiesto que, en general, las mejores condiciones educativas y económicas que guardan muchos pueblos, podrían darles una gran capacidad de acción en un futuro no muy lejano. No se trata de un movimiento, sino de muchos movimientos, en los que se pueden apreciar objetivos comunes pero que carecen de un programa único, no poseen una organización que los aglutine, ni dirigentes reconocidos por el conjunto. Sin embargo, en los últimos diez años han mostrado una gran capacidad para luchar en el plano de lo local.

En este caso, lo político entraña varias complejidades. Existe una clara diferencia entre los pueblos semirurales y los plenamente urbanizados, ya que la mayoría de los primeros poseen una forma de representación civil general de la que carecen los segundos. En el caso de los pueblos semirurales, estas formas de representación han subsistido de maneras curiosas fuera de toda normatividad vigente, por lo que se puede decir que se trata de “usos y costumbres”. Funciona de la siguiente manera: la comunidad elige a un representante, por

lo regular mediante voto directo organizado por ellos mismos, y posteriormente la delegación política² contrata a quien resulta ganador. Además, en cada delegación funciona de manera distinta, lo que genera muchos equívocos y limitaciones. Con todo, esa figura, que se llama “subdelegado” o “enlace territorial”, hace las veces de gestor de los intereses del pueblo.

Los pueblos urbanizados, al perder las tierras de labor perdieron también a su autoridad civil general. Esto los limita en su representación hacia el exterior, en especial frente a las instancias gubernamentales. Pero hacia el interior, todos los pueblos poseen un notable grado de organización y de capacidad democrática. Atrás de la intensa vida ceremonial de los pueblos, existe un cuidadoso sistema que permite la elección sistemática, generalmente por periodos de uno o dos años, de quienes se encargaran de cada una de las actividades. Por ejemplo, el pueblo de San Lorenzo Tezonco, en Iztapalapa, elige un comité de fiscales, que se encargan de varias fiestas ligadas directamente a la parroquia; además, están los organizadores de la representación en Semana Santa, a la que asisten unas 30 mil personas; los que se hacen cargo de las peregrinaciones; los mayordomos de los cuatro barrios, además de quienes encabezan las aparatosas comparsas para el carnaval. Cada organización posee una base económica propia. Esta compleja organización ha operado, ininterrumpidamente, en los pueblos durante varios siglos. Es conveniente no confundir estas organizaciones con la estructura de la Iglesia católica, pues obedecen a lógicas distintas y mantiene cada una un radio de operación independiente.

La representación política de los pueblos ha sido evitada deliberadamente. La Ley de Participación Ciudadana, emitida por el gobierno de Cuauhtémoc Cárdenas, ignoró por completo la existencia de los pueblos y les sobrepuso una nueva forma organizativa —los representantes vecinales—, cuya jurisdicción está basada en criterios que no consideran los territorios de los pueblos. Una verdadera reforma debería tomar en consideración a este actor, el más antiguo y persistente de la cuenca, y que merece una mayor atención. Debe reconocerse su personalidad como entes colectivos, sus derechos y formas de representación política particulares y la defensa de su cultura debe ser parte de una política central, incluyendo de manera relevante el náhuatl, que sigue siendo una lengua viva en esta ciudad.

² Gobierno local (n. de las editoras).

Además de los pueblos originarios de la cuenca, desde hace medio siglo la presencia india en la ciudad se ha transformado, como consecuencia de la masiva migración indígena hacia la capital. Según el censo de 2000, existen más de 300 mil hablantes de lenguas indígenas en la zona metropolitana, dato que en opinión de los especialistas está muy por debajo de la realidad; muy probablemente debe multiplicarse por cinco esa cantidad. Esta migración es multifacética: una parte importante se trata de movimientos temporales en busca de trabajo, ya sea estacional o por periodos largos. Muchas de las trabajadoras domésticas y de los albañiles³ son de origen indígena, así como una considerable proporción de los vendedores ambulantes. Pero también, y cada vez más, existe una migración definitiva, de tal forma que se puede hablar más bien de indígenas residentes.

En la ciudad de México y principalmente en su área conurbada se cuenta ya con pueblos indios en toda la forma: poseen autoridades, organizan sus festividades y, en algunos casos, hasta cuentan con un pequeño territorio. Normalmente estos pueblos están en permanente contacto con sus pares en los lugares de origen, con quienes mantienen una estrecha relación económica y cultural.

Asimismo existe una gran cantidad de organizaciones que representan núcleos indígenas por regiones o etnias. Debe destacarse que en la capital vive y trabaja parte de la intelectualidad india del país. Además, muchos de los hijos y los nietos de los migrantes poseen ahora estudios universitarios. Con todo y que su fuerza política ha aumentado, todavía existe una distancia muy grande entre esa intelectualidad y las mayorías indias que habitan la ciudad, que ocupan los espacios económicos y habitacionales más humildes y, frecuentemente, sufren de abusos y vejaciones.

En esa masa que permanentemente está alimentada por nuevas migraciones, se dan fenómenos como los miles de indios adolescentes o jóvenes que, llegando a la ciudad, adquieren una fisonomía “punk” o “darketa”, similar a la de los jóvenes urbanos, pero que ellos incluso exacerbaban tratando de mimetizarse y lo que logran es destacarse de una nueva manera. No son muchos los espacios que pueden aprovechar estos jóvenes. Es frecuente encontrarlos en cantidades considerables en los parques públicos, a los que acuden sólo los fines de semana, puesto que en su aplastante mayoría son trabajadores.

³ Trabajadores de la construcción (n. de las editoras).

Pese a su importancia cultural, social y demográfica, tanto los pueblos originarios de la cuenca, como los que se han creado como consecuencia de la migración, tienen graves problemas de visibilidad. No existe una estadística específica sobre ellos: no se sabe con exactitud ni siquiera cuántos pueblos son. A muchos de ellos se les ha expropiado incluso el nombre: por ejemplo, a un barrio antiguo de Iztapalapa se le conoce oficialmente con el poco agraciado nombre de colonia “El Sifón”, para disgusto de sus pobladores.

Entre los pueblos originarios de la cuenca y los pueblos conformados por los migrantes no existe una relación muy estrecha. Se da el caso, como sucede en el cultivo del nopal en Milpa Alta, que los trabajadores empleados por los propietarios de la tierra, de pueblos originarios, son en su mayoría de origen indio. Pero no existe mucho más que una relación laboral. Migrantes y originarios son dos realidades paralelas que, salvo en algunos planos, como el de las organizaciones más amplias, no se cruzan y hasta ahora ha sido más fácil que entren en contradicción, como es el caso de los asentamientos irregulares de migrantes que invaden tierras de los pueblos originarios.

Pese a sus contradicciones, tanto el renacimiento cultural de los pueblos originarios de la cuenca, como la cada vez mayor presencia de indígenas migrantes y residentes, están cambiando el perfil de la ciudad de México. Ello exige que esos pueblos dejen de ser invisibles en términos culturales y políticos. En México es frecuente que la discusión en torno a la autonomía indígena se circunscriba a estados como Oaxaca o Chiapas. Pero si sumamos la población de los pueblos originarios y la de los migrantes indígenas en la ciudad de México, la cifra que arroja es superior a los dos millones de personas, lo que por sí solo exigiría que se debata aquí también la autonomía.

La ciudad de México requiere una reforma política que reconozca la existencia de los pueblos originarios, que son los actores más antiguos de este territorio y que poseen derechos históricos. En este sentido, la capital de la República debe dejar de ser el espejo de la herencia colonial, que sólo celebra las obras de los indios, pero no ve por ningún lado a sus descendientes vivos. Además, está en juego un asunto vital para la viabilidad futura de la urbe, dado que el hábitat de los pueblos está ligado a la preservación de lo que queda de la zona de lagos y de bosques.

El reconocimiento de los pueblos debe ser, en primer lugar, el reconocimiento de sus autoridades civiles democráticamente elegidas,

como es el caso de los pueblos semirurales y la restitución de esa figura en los pueblos originarios y que ha desaparecido como consecuencia de la urbanización. Los pueblos deben tener presencia en la Asamblea de Representantes del Distrito Federal para que refleje su importancia demográfica.

Paralelamente a la reforma política, debe existir una política de Estado tendiente a fortalecer aspectos esenciales de la cultura de los pueblos, como es la lengua originaria, el náhuatl. ¿Por qué razón la segunda lengua que se enseña en las escuelas públicas debe ser el inglés? Al menos en las zonas donde los pueblos son predominantes debería impulsarse decididamente la recuperación de la lengua.

La presencia de pueblos indígenas migrantes reclama, en primer lugar, conocer mejor el alcance y las características más relevantes de este fenómeno, y de manera similar a los pueblos originarios, dotar a estas entidades con una personalidad jurídica y política.

El perfil indio de la ciudad de México debe plantear, además, retos para las universidades y los medios de comunicación. La universidad en México tiene una importante deuda con el pensamiento indígena, que las más de las veces ha quedado encasillado como conocimiento exclusivo para cierto tipo de especialistas y disciplinas. Es indispensable, por ejemplo, considerar con seriedad la filosofía que emana de ese pensamiento y emplearlo para la formación de todas las disciplinas, y no sólo para los filósofos. Resulta curioso que, por ejemplo, la escuela de antropología está preparada para formar a no indígenas que van a estudiar a los indígenas, pero no ha transformado sus planes y métodos de estudio ahora que muchos indios, hijos de los migrantes, se han convertido en estudiantes de antropología.

De igual forma debe impulsarse que tanto los pueblos originarios de la cuenca, como los pueblos indígenas migrantes y residentes, tengan acceso a los medios de comunicación masiva. En particular, sería de gran importancia reformar la legislación para permitir radios comunitarias para estos actores en la ciudad de México.

De forma paralela, o como parte del proceso de globalización, hemos presenciado en el ámbito mundial la emergencia de las múltiples identidades. Frente a la supremacía de unas cuantas potencias y un puñado de transnacionales, de la agudización de la crisis surgen los rostros de la diversidad.

Según los últimos datos oficiales, México perdió entre los años 2000 y 2005 a dos millones de personas: la absoluta mayoría emigró, en busca de empleo, hacia Estados Unidos. Esto nos da una idea de

la gravedad de la crisis por la que atravesamos como nación. Es indispensable voltear a ver lo que somos, a reconocernos en nuestra diversidad. Hoy podemos percatarnos de elementos del futuro en las grandes movilizaciones indígenas de Ecuador y Bolivia, y en organizaciones como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La emergencia de una urbe como la ciudad de México debe ser capaz de dialogar con los ríos profundos de su historia, expresados, hoy por hoy, en sus pueblos originarios.

**MANANTIALES DE LA MEMORIA: AGUA, CHINAMPA
Y RESISTENCIA EN PUEBLOS ORIGINARIOS
DE XOCHIMILCO**

*Ernesto Aréchiga Córdoba**

Parto de la idea de que la memoria, la tradición y la identidad constituyen, entre otros factores, algunos de los cimientos que hacen posible las distintas formas de resistencia que los grupos subalternos (los pueblos, los marginales, los pobres, los oprimidos) despliegan como estrategias frente al poder opresor.¹ Desde una perspectiva amplia, la resistencia no se expresa exclusivamente en estallidos violentos que pueden ir en escala ascendente desde la protesta armada, el amotinamiento y la revuelta hasta la revolución que asalta el poder político y toma el Estado, sino también, en los actos cotidianos, aparentemente insignificantes, que se ejecutan en el ámbito de la vida diaria y que de manera simbólica o material se oponen o resisten de alguna forma al poder.

Acostumbrados como estamos a considerar la conquista y la colonización de las culturas autóctonas americanas, por parte de los españoles, como un hecho cerrado, circunscrito en el tiempo al siglo XVI, olvidamos con frecuencia que la confrontación entre las dos civilizaciones no se ha consumado plenamente. El “México profundo”, del que hablaba Bonfil Batalla,² y que nos permite hablar de una “América profunda”, ha resistido las diferentes “oleadas” de modernización y de imposición de procesos civilizatorios, desencadenados,

* Investigador de la Academia de Historia y Sociedad Contemporánea de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

¹ James Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven-London, Yale University Press, 1990; Romana Falcón (coord.), *Culturas de pobreza y resistencia. Estudios de marginados, proscritos y descontentos. México, 1804-1910*, México, El Colegio de México/Universidad Autónoma de Querétaro, 2005.

² Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, CNCA, 2001.

en primera instancia, por los conquistadores y encomenderos del siglo XVI, pero continuados luego por los reformistas borbónicos del siglo XVIII, los liberales del XIX y los neoliberales de finales del siglo XX, por señalar sólo a los más conspicuos agentes sociales, que en nombre de la evangelización o de la razón ilustrada o liberal sometieron e intentaron transformar a los pueblos originarios de América para occidentalizarlos plenamente y hacerlos entrar, de esa manera, en el “torrente civilizatorio universal”. Es claro que los pueblos originarios han cambiado profundamente en el desarrollo de dicha confrontación histórica, pero también es indudable que han mantenido importantes matrices culturales sustentadas en las lenguas maternas, en las formas de asociación comunitaria, en los hábitos de alimentación, en el derecho consuetudinario, en la manera de relacionarse con la tierra, el agua, el aire y los recursos naturales, entre otras múltiples prácticas y costumbres que hunden profundamente sus raíces en la época prehispánica.

En esta ocasión quiero mostrar la manera en que algunos pueblos del sur de la cuenca de México, los hombres y mujeres de Xochimilco, se resisten hasta el día de hoy contra el modelo de civilización impuesto a partir del dominio español de este espacio.³ Hablaré en concreto de una forma de trabajar la tierra que ha caracterizado a las culturas asentadas en la cuenca, basada en la explotación de los lagos someros que inundaban las partes bajas de dicha olla orográfica. En dichos lagos, además de recolectar juncos y tules para tejer tapetes

³ Xochimilco significa, en náhuatl, “en el lugar de las flores” o “en la sembrera de flores”. Es una de las delegaciones en que se divide la capital mexicana, el Distrito Federal, para su administración. Situada al sureste del Distrito Federal, ocupa el lugar onceavo en cuanto a número de pobladores (370 mil habitantes) y el tercer lugar en extensión. En ella habita 18 por ciento de los agricultores que subsisten en la ciudad capital, aunque su número es muy pequeño, pues no pasa de 12 mil el número de campesinos que registran los censos en el Distrito Federal. En dicha demarcación sobreviven algunos de los cuerpos lacustres que preservan de cierto modo el paisaje dominante en el valle antes de la llegada de los españoles. El lago que queda está entrecruzado por 189 kilómetros lineales de canales donde se distribuyen 25 kilómetros cuadrados de chinampas. Por otra parte, Xochimilco se divide en una ciudad y 14 pueblos que, debido a la orografía, pueden clasificarse como de montaña o tierras altas, de pie de monte y ribereños. Agricultores o no, los habitantes de Xochimilco se consideran herederos de la cultura indígena y se reconocen como pueblos originarios. INEGI, *Perfil sociodemográfico del Distrito Federal. XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, INEGI, 2002.

y canastos, pescar y cazar peces, anfibios, insectos y aves acuáticas, los habitantes construyeron parcelas sobre los mismos cuerpos de agua. Desde esta perspectiva, la resistencia se desenvuelve en el ámbito cultural y económico relacionado con la agricultura, ajustándose a las formas y tiempos que impone un método ancestral de trabajo de la tierra.

No abordaré los momentos de efervescencia social, descontento e insurrección que se estudian tradicionalmente cuando nos referimos a la “resistencia social”. No obstante, quiero mencionar que durante el siglo xx hubo, por lo menos, cuatro momentos significativos en que los indios de Xochimilco y sus descendientes se enfrentaron en desigual combate contra el Estado mexicano, en una confrontación por la defensa de sus tierras y recursos acuíferos: 1901-1914, cuando sus manantiales fueron expropiados para dotar de agua potable a la ciudad capital; la década de 1920, cuando pelearon por la restitución de sus tierras, lagunas y ciénegas; 1959-1961, cuando el lago y los canales prácticamente se desecaron, luego de nutrir de agua a la capital durante décadas mediante un modelo depredador de explotación; y 1989, cuando fueron expropiados sus ejidos para construir un parque ecológico. Si bien en 1927 lograron la restitución de sus tierras, lagunas y ciénegas, el balance es más bien negativo para los pueblos originarios de Xochimilco, pues en términos generales, el Estado y la ciudad se han impuesto sobre los pueblos y el ámbito rural.⁴

LAS CHINAMPAS

Descritas equivocadamente como islas flotantes, las chinampas son parcelas rectangulares construidas al interior de los lagos. De esta ma-

⁴ Los cuatro casos pueden considerarse como de resistencia pacífica, basada principalmente en protestas, plantones, marchas. Está pendiente una investigación rigurosa y sistemática sobre la historia social de los pueblos y barrios de Xochimilco en su confrontación contra el Estado mexicano. Representa una variación de la confrontación entre el campo y la ciudad, entre la tradición y la modernidad y, como sostendré aquí, de dos maneras opuestas de usar el agua, de comprender y explotar el medio lacustre y palustre del valle de México. Una modesta contribución nuestra en ese sentido es: Ernesto Aréchiga, “De la exuberancia al agotamiento. Xochimilco y el agua, 1882-2004”, en María Eugenia Terrones (coord.), *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente. Historia de Xochimilco en el siglo xx*, México, Gobierno del Distrito Federal/Delegación Xochimilco/Instituto Mora, 2004.

nera, los campesinos chinamperos generaron un espacio de producción agrícola, perfectamente adaptado a los lagos someros característicos de la cuenca de México. Las chinampas son estacadas en su perímetro exterior con una especie de sauce denominado “ahuejote” (*Salix bonplandiana*), endémico de la región, cuyas raíces impiden la deformación y dislocación de las tierras que sirven para sembrar, además de brindarles sombra y servir como cortina rompevientos. Un suelo húmedo, permanentemente alimentado con lodos de los fondos de los lagos, proporciona un medio sumamente fértil para los cultivos. Quedan poco más de dos mil hectáreas de chinampas, aunque sólo la mitad de esa área se cultiva en la actualidad. Hasta el día de hoy, la chinampa es uno de los sistemas de cultivo intensivo más productivos del mundo. Pero, como es obvio, depende de manera directa de la existencia de lagos someros, de la abundancia de agua limpia que corra lenta pero libremente entre los canales que forman los rectángulos de las chinampas. Por ello, en la memoria de los habitantes de Xochimilco, el agua constituye un elemento central de sus narrativas.⁵

Aunque todavía existe un medio lacustre, hablamos de un sistema de cultivo y de una forma de vida cuya existencia hacia el futuro se halla profundamente amenazada. Mientras la mayor parte de los cuerpos de agua fueron desecados mediante la acción combinada de grandes obras de ingeniería para el desagüe y la urbanización, el área lacustre de Xochimilco se ha preservado hasta el presente pero con profundos problemas estructurales. Adicionalmente, durante las últimas dos décadas del siglo XX, el desarrollo mismo de la ciudad tuvo una de sus mayores áreas de expansión hacia el sur, sobre las tierras que habían mantenido su vocación agrícola. De esta manera, el lago y los canales de Xochimilco, al igual que las chinampas, se encuentran rodeados en todas direcciones por manchas urbanas de diferente densidad. De hecho, se han construido espacios habitacionales sobre las mismas chinampas. La ciudad se está tragando al lago.

Por si fuera poco, la producción que las chinamperas y los chinamperos obtienen en sus parcelas entra con enorme dificultad al mercado o simplemente no lo hace porque no es redituable una actividad cuyos frutos son comprados a precios irrisorios que no cubren

⁵ Erwin Stephan-Otto y Aurora Zlotnik Espinosa, *La chinampa. Evaluación y sustentabilidad*, México, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco/UAM, 2001.

ni siquiera la inversión inicial.⁶ En esas condiciones, los chinamperos se ven en la disyuntiva de vender barato, no vender y tirar sus productos o, simplemente, abandonar la actividad agrícola. Siguiendo una tendencia general del país, las actividades terciarias ocupan en la actualidad a la mayor parte de los habitantes de Xochimilco. No obstante, muchos siguen sembrando, no por negocio, sino para continuar una forma de vida que heredaron de sus abuelos.

EL AGUA, EL VALLE Y LA DESECACIÓN

Antes aquí había manantiales y estos manantiales era pura agua limpia, al rato cuando no tenía uno, no llevaba uno su agua a la chinampa. Allá en el mismo canal había agua limpia, pero no como ahora (don Asunción, 1993).⁷

En mayo era una cosa preciosa, eran unas zanjas de agua preciosas; cuando niña el agua era cristalina... (doña Isabel, 1992).⁸

La agua era un espejo, un espejo, ahí lavaba uno, en la orilla, nos ponían una piedra, allí lavábamos, el agua era bastante limpia como de manantial (doña Joaquina, 1993).⁹

Las palabras que acabamos de citar fueron pronunciadas a principios de la década de 1990 por tres habitantes de Xochimilco. Don Asunción, de 78 años; doña Isabel, de 70; y doña Joaquina, de 98 años, guardaban en su memoria las imágenes claras de un paisaje prácticamente extinguido. Los tres fueron hijos de chinamperos, se mantuvieron como chinamperos y algunos de sus hijos también se convirtieron en chinamperos. Como es fácil apreciar, el agua es el elemento central de su narración. Su abundancia y su transparencia eran determi-

⁶ Entre muchos otros productos, siembran maíz, frijol, jitomate, lechugas, coles, hortalizas, flores.

⁷ Entrevista al señor Asunción P., de 78 años de edad, entrevistado en septiembre de 1993, en Alfonso Ruiz Belman y Lorena Ruiz Sánchez, "San Gregorio Atlapulco. Un pueblo con identidad", tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1995, p. 23.

⁸ Entrevista a la señora Isabel F., de 70 años de edad, en 1992, en Ruiz Belman y Ruiz Sánchez, *op. cit.*, p. 19.

⁹ Entrevista a la señora Joaquina F. (98 años), del barrio de Tlacoapa, transcripción mecanografiada, en Archivo Histórico de Xochimilco (AHX), *Testimonios orales*, Xochimilco, s.f., s.a.

nantes para la conformación del paisaje y, en realidad, para la conformación de toda una cultura sustentada en el agua. Junto con miles de sus paisanos, las tres personas entrevistadas pueden considerarse herederas de una cultura asentada en las regiones australes del valle de México desde el siglo X. En ese sentido, representan una continuidad de más de diez siglos, en la que numerosos rasgos culturales prehispánicos han prevalecido a pesar de la conquista, la colonización y las diversas oleadas modernizadoras que han hecho de la ciudad y del valle de México una de las regiones urbanas más habitadas y con mayores problemas ecológicos del planeta.

En términos estrictos, nos equivocamos al hablar de “valle de México”, porque se trata de una cuenca sin salidas naturales, rodeada de montañas cuya forma asemeja una elipse de alrededor de 9 600 kilómetros cuadrados. El eje mayor de esta elipse va desde las chinampas de Xochimilco, al suroeste, hasta las regiones semiáridas de Pachuca, en el norte, y mide cerca de 110 kilómetros. El eje menor tiene una longitud aproximada de 80 kilómetros y corre desde los bosques de la Sierra de las Cruces, al poniente, hasta las cimas nevadas del Iztacíhuatl, al oriente. La parte inferior de la cuenca de México forma una llanura lacustre plana, que durante siglos estuvo cubierta por lagos de escasa profundidad, “lagos someros”, ciénegas y pantanos. Era un sistema de cinco lagos: Zumpango y Ecatepec, en el norte; Chalco y Xochimilco, en el sur; Texcoco en el centro. El mayor de ellos era el de Texcoco y en él desaguan los otros cuatro. Por efectos de la evaporación y de la carencia de desagüe, el lago de Texcoco era salado, mientras los otros eran de agua dulce, muy especialmente los dos lagos del sur, que se nutrían de abundantes manantiales situados al pie de la sierra del Chichinautzin.¹⁰

Ésta es la región que nuestros antecesores denominaron Anáhuac, que quiere decir “cerca del agua”, “a la orilla del agua”. Sin embargo, le decimos “valle” porque la cuenca fue abierta artificialmente desde el siglo XVII, permitiendo, a partir de entonces, la paulatina desecación por el rumbo del norte, donde las aguas del Anáhuac se canalizan hacia un sistema de ríos que finaliza en el mar. La sola denominación ilustra la voluntad de abrir la cuenca y darle una salida artificial

¹⁰ Antonio Peñafiel, *Memoria sobre las aguas potables de la capital de México*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1884; Héctor Garduño *et al.*, *El sistema hidráulico del Distrito Federal. Un servicio público en transición*, México, DDF, 1982.

a sus aguas; es decir, de ir en contra de un sistema natural lacustre. Asimismo, ilustra la contraposición entre dos maneras de entender el agua: la indígena y la europea. Mientras los indígenas adaptaron su cultura para vivir en estrecha relación con los lagos, desarrollando técnicas para el manejo y control de sus aguas, tales como diques, canales, sementeras y calzadas, los colonizadores españoles y sus sucesores criollos y mestizos, vieron en el agua un peligro e hicieron todo lo posible para desecar los lagos y convertir los antiguos terrenos anegados en tierras apropiadas para la técnica europea de cultivo, basada en el arado y el uso de animales de tiro.¹¹ Entre el siglo XIX y el XX, diversos proyectos de ingeniería, todos ellos monumentales, han mantenido vigente esa visión hegemónica y, hasta el día de hoy, sirven para desaguar el valle artificial. El hipotético “triumfo” de la civilización sobre la naturaleza, de la cultura europea sobre la indígena, del “hombre” sobre el “medio”, ha quedado hasta ahora en entredicho, en la medida en que ha destruido un ecosistema y puesto al borde de un cataclismo ecológico desatado entre otras cosas por la falta del agua en una región donde llueve en abundancia durante cinco o seis meses del año, por lo menos, y que cuenta, a pesar de todo, con 42 ríos que desde las alturas que coronan el valle corren hacia la parte baja de la cuenca.

LOS XOCHIMILCAS: CULTURA DE CHINAMPA

Las investigaciones arqueológicas muestran con claridad que en el siglo X, diversos grupos se asentaban en los alrededores de los lagos y habían desarrollado un modo de vida en estrecha dependencia hacia los recursos que les ofrecían los cuerpos de agua. Los xochimilcas llegaron a la cuenca desde principios del siglo X e iniciaron una singular forma de vida, basada en una relación simbiótica con la laguna, que tuvo en el desarrollo de la agricultura chinampera uno de sus rasgos más característicos y duraderos.¹² Además de explotar los

¹¹ Alain Musset, *De l'eau vive à l'eau morte. Enjeux techniques et cultures dans la vallée de Mexico (XVII-XIXe siècles)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilizations, 1991.

¹² La simbiosis se define como la “asociación de individuos, animales o vegetales de diferentes especies, en la que ambos asociados o simbioses sacan provecho de la vida en común”, Real, 1992, t. 2, p. 1881. Para la historia antigua de Xochimilco, véase Pérez, *Xochimilco ayer I*, 2003, p. 17 y ss.

recursos del lago, por medio de la pesca y de la agricultura chinampera, los xochimilcas también explotaron los recursos del pie de monte y de las tierras altas, característicos de su territorio que iba, desde las riberas de los lagos del sur de la cuenca hasta varios pueblos sobre las derivaciones de la sierra del Chichinautzin. De las zonas boscosas obtenían madera para la construcción de embarcaciones, diques, puentes y edificios, así como piedra que era utilizada para diversas obras públicas. En el pie de monte cultivaban y recogían hierbas y frutos. De esta manera, la flora, la fauna y los suelos de estos lugares les permitían complementar su alimentación y sostener el desarrollo de su civilización.¹³

Sin embargo, el desarrollo de la chinampería definió a los xochimilcas como ningún otro rasgo cultural y, de hecho, lo continúa haciendo hasta la fecha. Aunque los xochimilcas no inventaron la técnica chinampera, fueron ellos quienes, en principio, la llevaron a un alto grado de desarrollo en el sur del valle de México y le dieron continuidad a ese sistema de explotación de los recursos. Chinampa proviene de la voz nahua *chinamitl*, que significa “seto o cerca de cañas” y *pan* “sobre”.¹⁴ El nombre está asociado a la construcción de fértiles terrenos situados al interior o a las orillas del lago, que se demarcaban mediante una empalizada o estacada asentada sobre el fondo del lago o de la ciénega, rellena posteriormente con diferentes materiales, como piedra, lodo, césped y plantas acuáticas, mientras sus orillas eran protegidas con diversos materiales vegetales entretejidos. La forma rectangular de las chinampas, mucho más largas que anchas, orientadas en su lado de mayor longitud en sentido oriente-poniente, permite la irrigación constante de los cultivos, ya sea por infiltración del agua que penetra por debajo de la misma chinampa o, cuando es necesario, por riego facilitado por la corta distancia que hay que recorrer entre la orilla y el centro de la chinampa para acarrear el agua. De ahí proviene la posibilidad de obtener cosechas independientemente de que llueva o no.

En este sentido, la chinampa actual es mucho más que un simple vestigio, pues involucra procesos de conocimiento transmitidos de generación en generación, una forma de cultivo y de relacionarse con las aguas del valle, que sólo puede entenderse en el marco de la larga

¹³ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴ Teresa Rojas Rabiela (coord.), *Presente, pasado y futuro de las chinampas*, México, CIESAS/Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco, 1995.

duración. La idea de la chinampa como “vestigio” tal vez opera bien para atraer turistas. No así para los chinamperos, para quienes no se trata tan sólo de la huella de un pasado, sino de su medio de vida presente y, tal vez, futuro, por lo menos en un sentido inmediato.

Además de constituir un eficaz método de explotación agrícola, adecuado a los lechos lacustres y pantanosos de escasa profundidad y lento movimiento en sus aguas, la chinampa se relaciona con una cosmovisión y forma parte de una vida en la que se entremezclan de manera indisoluble el trabajo agrícola, el medio ambiente lacustre, la religiosidad popular y la identidad local de un pueblo —el de los xochimilcas—, identidad expresada en el nivel espacial en la delegación Xochimilco.¹⁵ Se trata de un sistema flexible que los chinamperos han sabido adaptar de acuerdo con los cambiantes contextos económicos, políticos y sociales en que les ha tocado vivir, desde la época prehispánica hasta nuestros días. Lejos de permanecer inmutables, las chinampas han cambiado para adecuarse a las nuevas necesidades y a las transformaciones del medio ambiente, sin modificar sus rasgos esenciales, esto es, que se mantienen como parcelas altamente productivas, independientes del régimen de lluvias y que forman parte de un sistema de agricultura sustentable.¹⁶

¹⁵ Beatriz Canabal, *Xochimilco, una identidad recreada*, México, CIESAS/UACH/UAM-X, 1997, pp. 185-201; Vania Salles y José Manuel Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, México, El Colegio de México, 1997, pp. 21-38; Sthepan-Otto y Zlotnik, *op. cit.*, pp. 71-94.

¹⁶ “Sustentable” en el sentido de que permite la regeneración en tiempo y ritmo específicos del medio ambiente explotado, en este caso, del medio definido por el lago, los canales y las chinampas y su contenido: tierra, agua, fauna, flora. Canabal, *op. cit.*, pp. 117-184. Sin embargo, en años recientes se ha puesto en duda la capacidad del sistema chinampero para renovarse si la agresión en su contra sigue en aumento, en particular, por la calidad de agua que recibe el área chinampera de Xochimilco y, en general, por el creciente ritmo de urbanización a que está sometida la delegación. Jacob (1995) introduce el concepto de “resiliencia”, que sirve para medir la habilidad de un ecosistema “para recobrar su estructura original después de un disturbio”. En ese sentido, sostiene que las chinampas han demostrado una resiliencia sorprendente porque se mantienen altamente productivas y supone que ello se debe a la calidad de los suelos cargados de materia orgánica, gracias al trabajo y a la tenacidad de los chinamperos. No obstante, advierte sobre el peligro de traspasar un umbral de desequilibrio ecológico tal, que el ecosistema no pueda reconstituirse más. Véase Jacob, “Perspectivas”, 1995, pp. 211-217.

A pesar de esta capacidad de adaptación puede decirse que están en agonía: 189 kilómetros lineales de canales quedan ahora como un recuerdo de lo que fue un amplio sistema lacustre. Entre ellos se rigen las chinampas que aún se mantienen productivas, gracias a la labor de unos cuantos miles de chinamperos que en conjunto no rebasan 3 por ciento de la población de 370 mil habitantes y que vive en los barrios y pueblos de Xochimilco. En estos tiempos, las chinampas no reciben ya agua de manantiales, sino que se nutren de aguas residuales que han sido tratadas previamente en grandes plantas de tratamiento.

No obstante, Xochimilco es identificado principalmente por esta forma tradicional de cultivar la tierra. Más aún, la chinampa prevalece en la memoria de los habitantes de Xochimilco como un elemento cultural que los distingue desde la época prehispánica, que les permite reconocerse como un pueblo originario que al mantener viva su tradición resiste los embates de la modernidad impuesta desde arriba. Agua y chinampa, pues, forman parte de lo que aquí hemos denominado “los manantiales de la memoria”, fuentes indispensables para defender no sólo una manera de explotar los recursos naturales, sino de entender y de relacionarse con la tierra misma de una forma que se opone, abiertamente, a la cultura occidental hegemónica impuesta en este espacio desde el siglo XVI.

LOS MANANTIALES Y EL ACUEDUCTO DE XOCHIMILCO

Como hemos visto, la desecación de la cuenca comenzó desde el siglo XVII. Sin embargo, hasta finales del siglo XIX, los dos lagos del sur, Chalco y Xochimilco, se mantenían vivos en gran medida debido a los numerosos manantiales que los alimentaban y cuyas aguas brotaban de las formaciones basálticas de la sierra del Chichinautzin. Hace 100 años se inició una acelerada y desmedida explotación de los manantiales que, en unas cuantas décadas, terminaron secándose y desaparecieron. La capital mexicana, incapaz de dar de beber a sus 350 mil habitantes, impuso toda la fuerza de su jerarquía política para apoderarse del agua de Chalco y Xochimilco, despojando a sus habitantes del elemento central de su cultura y orillándolos, cada vez más, al abandono de sus costumbres; condenándolos, en suma, a la desaparición. Debido a su frescura y movimiento, las aguas del sur fueron concebidas como la reserva acuífera natural destinada a saciar la sed

y a limpiar los cuerpos de los habitantes de la ciudad de México. Comenzó, así, el proceso de expropiación del agua que ha puesto en entredicho la existencia misma de una cultura que resguarda en sus saberes y prácticas, la herencia prehispánica originaria de estas tierras. Los indios de Xochimilco y Chalco fueron incapaces de resistir al poderoso Estado del dictador Porfirio Díaz. Los gobiernos emanados de la Revolución de 1910, lejos de contradecir la política porfirista, continuaron el mismo esquema de explotación hídrica en favor de la ciudad de México.

Las obras para llevar agua de Xochimilco a la ciudad de México comenzaron en 1901, bajo la dirección del ingeniero Manuel Marroquín y Rivera. Su inauguración oficial tuvo lugar en marzo de 1910, aunque los trabajos se dieron por terminados hasta 1912. La obra implicó la construcción de dos acueductos conectados uno después del otro. El de menor longitud medía seis kilómetros, era un acueducto de cemento armado, de sección circular de 1.40 metros de diámetro, levantado entre San Luis Tlaxialtemalco y Santa Cruz Acalpixca. El segundo acueducto iba desde Santa Cruz hasta la colonia Condesa, en la ciudad de México, medía 26 kilómetros en total y fue construido con cemento armado, siguiendo un diseño ovoidal cuyo diámetro era de 1.40 metros.¹⁷

Además de los acueductos, se construyeron estaciones de bombeo tanto en los manantiales como en los puntos de llegada del agua a la ciudad, así como enormes tanques almacenadores que sirvieron para la distribución del líquido en el cuerpo de la ciudad. No cabe duda de que el agua de Xochimilco constituyó una de las bases materiales para el desarrollo acelerado de la ciudad de México durante la primera mitad del siglo xx. Entre el censo de 1900 y el de 1950, la población del Distrito Federal aumentó 5.6 veces, y la de la ciudad de México, en el mismo lapso, 6.06 veces. El número de habitantes en el Distrito Federal pasó de 541 516 a 3 050 442, mientras que en la ciudad de México pasó de 368 898 a 2 234 795. Frente a este ritmo de crecimiento, a mediados del siglo xx la demanda de agua potable había crecido geométricamente y ni siquiera los ricos caudales de Xochimilco fueron capaces de satisfacerla. Comenzó desde entonces a

¹⁷ Antonio Marroquín, *Obras de provisión de aguas potables para la ciudad de México, septiembre de 1910*, México, Imprenta de Juan Aguilar Vera, 1910; Manuel Marroquín, *Memoria descriptiva de las obras de provisión de aguas potables para la ciudad de México*, Imprenta y Litografía Muller Hnos., 1914.

diseñarse un proyecto que traería agua de otras cuencas, mientras se aumentó el bombeo de los acuíferos del subsuelo del valle de México y se continuó la explotación de las aguas de Xochimilco y Chalco, ya no a nivel de los manantiales agotados, sino en la profundidad de pozos situados en los alrededores o por debajo de los viejos manantiales.

REFLEXIONES FINALES

A partir de 1910, Xochimilco no sólo proveyó a la capital de flores y alimentos cultivados, sino también de agua potable en grandes volúmenes para satisfacer una demanda cada vez mayor del líquido entre los habitantes de la capital. En términos generales, esa relación no ha cambiado hasta la fecha. Los cálculos en relación con las fuentes de aprovisionamiento difieren entre sí, pero señalan que entre 62 y 71 por ciento de las necesidades cotidianas de agua potable de la ciudad de México y de su zona conurbada se nutren de las fuentes internas del valle de México. Del total de este porcentaje, poco más de un tercio proviene de los acuíferos del sur situados entre Xochimilco y Chalco.

En menos de 100 años, esa relación de explotación agotó los manantiales de Xochimilco y dio inicio al aprovechamiento de las aguas del subsuelo mediante la excavación de pozos profundos. Aún más, en el colmo de las contradicciones de esta historia, cuando los manantiales se agotaron a mediados de la década de 1950 y el lago comenzó a secarse rápidamente, la ciudad “retribuyó” a estos pueblos canalizando aguas negras tratadas hacia la zona chinampera. A partir de 1959, comenzó la inyección de aguas negras tratadas provenientes de la planta de Aculco, Coyoacán. Desde 1971, la planta de tratamiento del Cerro de la Estrella aporta el agua residual a los canales de la región. Sin embargo, estas acciones fueron percibidas por los chinamperos como un hecho sumamente contradictorio: después de haber aportado aguas puras de los manantiales durante décadas, Xochimilco recibía a cambio aguas negras sometidas a un tratamiento deficiente. Mientras el aporte de estos caudales de mala calidad permitió, en cierta medida, la supervivencia de la agricultura chinampera, al mismo tiempo hizo desaparecer a numerosas especies animales y vegetales que históricamente existían en el contexto lacustre del valle de

México y en especial en la región del lago de Xochimilco, de sus canales y chinampas.

Las repercusiones de esta política de aprovechamiento se han dejado sentir en prácticamente todos los ámbitos que caracterizaban a la vida cotidiana de los habitantes de Xochimilco. La navegación, el transporte de personas y mercancías por vía acuática, la pesca, el tejido de tules y la agricultura chinampera han sufrido hasta llegar al borde de la extinción o bien se han extinguido por completo. A partir de la década de 1970, coincidiendo con el despegue acelerado de la urbanización en la delegación, la actividad chinampera se redujo drásticamente. Entretanto, corría un agua de mala calidad entre los canales que, al mismo tiempo que aniquilaba numerosas especies vegetales y animales, alimentaba otras especies vegetales, como el lirio, que se convirtió en una plaga. Por lo demás, el suelo de Xochimilco se ha hundido gracias a esa explotación desmedida de los acuíferos subterráneos.

A pesar de todo, pienso que nuestras conclusiones no deben ser pesimistas. Precisamente por el peso que en estos pueblos de Xochimilco tiene la memoria, por el sustento que la historia aporta para crear y recrear la identidad de estos pueblos, se tiene clara conciencia del camino a seguir. Volver al pasado es imposible. La expropiación del agua ya se hizo y sólo queda buscar la mejor manera de subsanarla. De lo que se trata ahora, justamente, es de aprovechar todas las ventajas que ofrece la tecnología moderna para combinarlas de otra manera, de una manera más sabia y apoyada en el conocimiento popular, con una tecnología tradicional pero que ha probado su capacidad de supervivencia: la chinampa. Hoy en día existe una tecnología que es capaz de reciclar aguas residuales y tratarlas hasta obtener un líquido lo suficientemente puro como para ser bebido. Si pensamos en esto y en el enorme volumen de agua residual que la ciudad de México arroja sin tratamiento al gran canal de desagüe y al drenaje profundo, podemos imaginar otro esquema de aprovechamiento que permita utilizar esas aguas sucias para mejores fines.

Es posible limpiar dichas aguas y conducir las, como se hace desde 1959, a la zona chinampera. Es posible preservar, reforestar y ampliar los bosques de la sierra de Chichinautzin, de donde depende en gran medida la recuperación del agua potable que alimenta los pozos profundos del sur de la cuenca. Es posible construir en esa y otras sierras, los denominados pozos y presas de captación para conducir de manera más rápida y eficaz el agua de lluvia hasta los mantos acuí-

feros. Es posible detener la urbanización desmedida, carente de planificación, que destruye áreas de preservación ecológica. Es cierto, hacen falta recursos económicos, pero hace falta sobre todo voluntad política por parte de las autoridades que deben dialogar entre sí en los tres niveles de gobierno: federal, de la ciudad de México y de las localidades, para echar a andar estos proyectos. Hace falta, desde luego, y como condición indispensable, la participación de los pueblos originarios y el reconocimiento colectivo a su sabiduría ancestral. Por eso, la chinampa y el agua, la síntesis cultural que lograron los habitantes originarios de la cuenca de México, forman la clave para la supervivencia futura de todos los que habitamos ahí.

A pesar de las grandes amenazas que han pendido sobre ellos, aún existen mujeres y hombres que trabajan en las chinampas y preservan en su memoria la identidad de su cultura en una relación de simbiosis con el agua y los lagos. Se trata de una forma de resistencia que ha llegado ya al nivel mismo de la supervivencia. Vencer o morir. O se impone para siempre el punto de vista occidental favorable a la desecación, o de una buena vez por todas se recupera el saber popular de los pueblos chinamperos para regenerar la deteriorada ecología del valle de México. Es cierto que estos pueblos han sido abandonados a su propia suerte. Pero en los últimos tiempos han surgido nuevas formas de organización que iniciaron novedosos procesos de resistencia.

La recuperación de la memoria histórica forma parte esencial de esa estrategia. Incluso se han formado organizaciones con la participación de pueblos originarios y ciudadanos en general que, preocupadas por el agua y la ecología, han reconocido el valor central de esa memoria. La constitución de una Asamblea Nacional en Defensa del Agua y de la Tierra, la oposición al Foro Mundial del Agua y la realización de foros alternativos en las que se impulsa una política en contra de la privatización del agua, también abrevan de estas fuentes, de los manantiales de la memoria, para nutrir cada vez más un proyecto alternativo para la cuenca de México y para nuestro país en general.¹⁸ En los pueblos de Xochimilco, la recuperación de la palabra es un hecho. Cada vez más habitantes demandan y se in-

¹⁸ El Foro Mundial del Agua tuvo lugar en la ciudad de México en el mes de marzo de 2006. En dicho foro se defendió ampliamente, aunque no de manera única, la supuesta necesidad de privatizar los procesos de explotación, conducción y distribución del agua.

corporan a los cursos de lengua náhuatl, lengua madre que ha sido sofocada por la dominación casi hasta desaparecer entre los pueblos originarios de la cuenca de México. La recuperación de las palabras, de la memoria, de la identidad, van de la mano de esa lengua que, como hemos visto, construyó todo un vocabulario que nos indica su relación estrecha, respetuosa, codependiente con el agua. Así, esto que fue, puede ser y será, espero, Anáhuac, la tierra a la orilla del agua.

FUENTES CONSULTADAS

Acervo

AHX: Archivo Histórico de Xochimilco.

Bibliografía

- Aréchiga Córdoba, Ernesto, “De la exhuberancia al agotamiento. Xochimilco y el agua, 1882-2004”, en María Eugenia Terrones (coord.), *A la orilla del agua. Política, urbanización y medio ambiente. Historia de Xochimilco en el siglo XX*, México, Gobierno del Distrito Federal/Delegación Xochimilco/Instituto Mora, 2004, pp. 97-152.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Lecturas Mexicanas, cuarta serie), 2001 [edición original: México, Secretaría de Educación Pública, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1987].
- Camacho Piña, Roberto, “La situación actual de la agricultura chinampera de Xochimilco, Distrito Federal”, en Teresa Rojas Rabiela (coord.), *Presente, pasado y futuro de las chinampas*, México, CIESAS/Patronato del Parque Ecológico Xochimilco, 1995, pp. 161-162.
- Canabal Cristiani, Beatriz, Pablo Alberto Torres Lima y Gilberto Burela Rueda, “Xochimilco, espacio productivo y social”, en Teresa Rojas Rabiela (coord.), *Presente, pasado y futuro de las chinampas*, México, CIESAS/Patronato del Parque Ecológico Xochimilco, 1995, pp. 181-200.

- Canabal Cristiani, Beatriz, *Xochimilco, una identidad recreada*, México, CIESAS/Coordinación de Centros Regionales de la Universidad Autónoma de Chapingo/UAM-Xochimilco, 1997.
- Carrillo Avendaño, María Teresa, “Conflicto urbano e integración del campo a la ciudad. Xochimilco, 1890-1955”, tesis de maestría en Diseño, línea en métodos y técnicas de investigación en estudios urbanos, México, UAM Azcapotzalco, 2003.
- Falcón, Romana (coord.), *Culturas de pobreza y resistencia. Estudios de marginados, proscritos y descontentos. México, 1804-1910*, México, El Colegio de México/Universidad Autónoma de Querétaro, 2005.
- Garduño Velasco, Héctor, Guillermo Guerrero Villalobos, Andrés Moreno Fernández (eds.), *El sistema hidráulico del Distrito Federal. Un servicio público en transición*, México, Departamento del Distrito Federal/Secretaría de Obras y Servicios/Dirección General de Construcción y Operación Hidráulica, 1982.
- INEGI, *Perfil sociodemográfico del Distrito Federal. XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, México, INEGI, 2002.
- Marroquín y Rivera, Antonio, *Obras de provisión de aguas potables para la ciudad de México, septiembre de 1910*, México, Imprenta de Juan Aguilar Vera, 1910.
- Marroquín y Rivera, Manuel, *Memoria descriptiva de las obras de provisión de aguas potables para la ciudad de México*, México, Imprenta y Litografía Muller Hnos., 1914.
- Márquez González, Rubén, “San Gregorio Atlapulco en defensa de su ejido”, en Teresa Rojas Rabiela (coord.), *Presente, pasado y futuro de las chinampas*, México, CIESAS/Patronato del Parque Ecológico Xochimilco, 1995, pp. 167-171.
- Musset, Alain, *De l'eau vive à l'eau morte. Enjeux techniques et cultures dans la vallée de Mexico (XVIIe-XIXe siècles)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991.
- Peñañiel, Antonio, *Memoria sobre las aguas potables de la capital de México*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1884.
- Rodríguez Vázquez, Didier, “El conflicto campesino enfocado a la chinampería en Xochimilco durante el Porfiriato”, tesis de licenciatura en Etnohistoria, México, ENAH, 1999.
- Rojas Rabiela, Teresa (coord.), *Presente, pasado y futuro de las chinampas*, México, CIESAS/Patronato del Parque Ecológico Xochimilco, 1995.

- Ruiz Belman, Alfonso y Lorena Ruiz Sánchez, "San Gregorio Atlapulco. Un pueblo con identidad", tesis de licenciatura en Antropología Social, México, ENAH, 1995.
- Saavedra Schimidzu, Jorge Carlos, "El desarrollo de los sistemas hidráulicos para atender los centros de población en México", en Manuel Perló Cohen (coord.), *La modernización de las ciudades en México*, México, UNAM, 1990, pp. 101-110.
- Salles, Vania y José Manuel Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, México, El Colegio de México, 1997.
- Scott, James, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven-London, Yale University Press, 1990.
- Stephan-Otto, Erwin (coord.), *Segundo Seminario Internacional de Investigadores de Xochimilco*, México, Asociación Internacional de Investigadores de Xochimilco, 1995.
- _____ y Aurora Zlotnik Espinosa, *La chinampa. Evaluación y sustentabilidad*, México, Patronato del Parque Ecológico de Xochimilco/UAM (Antropología Social, Serie El Sur de la Cuenca de México), 2001.

DIGNIDAD COMO DESPLIEGUE DE SOBERANÍA SOCIAL. AUTONOMÍA COMO FUNDAMENTO DE LA TRANSFORMACIÓN

Raquel Gutiérrez Aguilar

Son dos las palabras que condensan los significados más profundos de las luchas de los pueblos indígenas en México: dignidad y autonomía. El contenido del término “dignidad” está relacionado con la capacidad de decir “basta”, de establecer límites a las políticas de saqueo, despojo y sobreexplotación contra las comunidades rurales y sectores trabajadores que los sucesivos gobiernos neoliberales en México han implantado. En cierta medida, el “¡Ya basta!” zapatista, reproducido en otras luchas locales en todo el territorio mexicano, es la forma que aquí ha adoptado la “capacidad de veto”¹ de partes específicas de los planes neoliberales, instrumentados por los gobiernos respectivos, desplegada por contingentes principalmente indígenas, rurales y urbanos en otros países de América Latina. Entre estas luchas locales por la dignidad y contra el despojo, dos son las que más resaltan: la lucha del pueblo de Atenco en defensa de sus tierras amenazadas con la expropiación para construir en ellas un nuevo aeropuerto para la ciudad de México,² y la esforzada resistencia de los ejidos y

* Matemática. Doctorante en Sociología Política por la BUAP. Investigadora del CEAM.

¹ “Capacidad de veto” es un concepto para capturar el contenido más amplio de, por ejemplo, la “guerra del agua”, en Cochabamba, y la “guerra del gas” en toda Bolivia, o la lucha contra las trasnacionales mineras en la sierra peruana, etcétera. Estas acciones colectivas consisten en amplias movilizaciones sociales locales, basadas en el rechazo contundente y radical contra algún proyecto gubernamental puntual de saqueo y despojo de territorio o de recursos que daña particularmente a la población que se levanta. Véase Raquel Gutiérrez, “América Latina: notas para entender qué significa, hoy, ‘izquierda’”, en *La izquierda en México y en América Latina*, México, Fundación Heberto Castillo, 2004; también, Gutiérrez, “¿Cómo entender el alzamiento social en Bolivia?”, en *Rebeldía*, México, núm. 13, noviembre de 2003.

² “En noviembre de 2001 se inició en Atenco una lucha arraigada en sus tierras, de las que el gobierno trataba de expropiar 4 550 hectáreas ejida-

comunidades de la región de La Parota, igualmente agraviada por la expropiación de sus tierras, en este caso para la construcción de una enorme represa con fines de generación hidroeléctrica.³

Estas dos acciones colectivas de resistencia han apoyado sus acciones en la más amplia movilización colectiva, multitudinaria, no institucional y, en ocasiones, radical. En ambas experiencias, además, la población movilizada ha construido sólidas y heterogéneas organizaciones locales para la resistencia, tales como el Frente de Defensa de la Tierra de los Pueblos (FDTP). En particular, en el pueblo de San Salvador Atenco, localidad ubicada en la zona periurbana, al oriente, a unos cuantos kilómetros de la ciudad de México, durante los años más álgidos de la resistencia se produjo una muy sólida coalición entre los vecinos del pueblo que laboran, de manera compleja, combinando actividades relacionadas con la producción agraria, la venta de sus productos en mercados regionales y diversas ocupaciones asalariadas, mal pagadas, en la ciudad de México. El discurso para la defensa de la tierra de Atenco se basó, más que en ninguna otra cosa, en la dignidad: “no queremos que nuestros hijos sean los maleteros del nuevo aeropuerto”, fue una de las consignas insistentemente pronunciadas durante 2001 y 2002 por los de Atenco. Es decir, se apela al rechazo de lo que no se quiere ser, para reivindicar lo que se es: comunidad semirrural amenazada por el avance imparable y voraz del capitalismo urbano mexicano.

El caso de los comunarios y ejidatarios de La Parota, en el estado de Guerrero, donde todavía existe la amenaza de que 25 mil personas sean desplazadas, principalmente en el municipio de Cacahuatpec, la resistencia ha sido similar: multitudinaria, contundente y enarbolando como parte fundamental del discurso, el derecho en primer lugar, a ser consultados sobre los planes gubernamentales que afectan de forma directa a sus tierras y territorio y, en segundo, al

les con una indemnización de siete pesos por metro cuadrado”. Siguió una lucha sistemática y larga que incluyó acciones de recurrente movilización local, marchas a la ciudad y bloqueo del ingreso al poblado. El 1 de agosto de 2002, el gobierno federal canceló el proyecto de construcción del nuevo aeropuerto en las tierras de Atenco. Véase *Informe preliminar sobre los hechos de Atenco*, Comisión Civil Internacional de Observación por los Derechos Humanos, IV Visita, 29 de mayo a 4 de junio 2006, Madrid, 2006.

³ Testimonio de Felipe Flores de la comunidad de Cacahuatpec sobre la lucha de resistencia a la hidroeléctrica de La Parota, Guerrero, “Foro social sobre el agua”, ciudad de México, 25 de abril de 2005.

derecho a seguir viviendo, poseyendo y cultivando la tierra de la manera en la que lo han hecho por generaciones. La dignidad como pueblos indígenas, que no están ya dispuestos a ser “objetos movibles” a partir de decisiones de otros, es también en este caso un pilar de la resistencia local.

Es en este conjunto de luchas desde la dignidad, esto es, desde la afirmación de que se quiere seguir siendo lo que se es y se ha sido, donde se inscribe la reivindicación de la “autonomía”. Tal como ha sido planteada desde la época de los Diálogos de San Andrés (1996) entre diversos pueblos indígenas, el EZLN y el gobierno mexicano, la autonomía es la manera en la que los pueblos y el movimiento indígena enlazados en el Congreso Nacional Indígena (CNI) se han dotado de un horizonte político de movilización y lucha para emprender tanto acciones de resistencia como transformaciones políticas de fondo. Esto merece una reflexión específica, pues en otros lugares del continente donde existen potentes movimientos indígenas —Ecuador y Bolivia, particularmente—, la autonomía no es un término que haya sido reivindicado por los pueblos y, más bien, en el caso de Bolivia se ha incluso convertido en la demanda de la oligarquía de la región oriental.

A manera de hipótesis, considero que la centralidad de las dos reivindicaciones indígenas y populares más ampliamente compartidas por el movimiento indígena en México, dignidad y autonomía, sólo puede explicarse por las peculiaridades del Estado mexicano y, específicamente, por la particular forma en la cual durante los largos años del priísmo se instituyó la relación entre gobernantes de los distintos niveles y gobernados. El Estado mexicano, consolidado durante varias décadas a partir de la estabilización pactada tras la gran confrontación social de 1910 a 1920, tiene como fundamento lo que Jorge Fuentes denomina “constitucionalismo social”.⁴ Durante el siglo XX, el Estado mexicano se consolidó como una enorme articulación política altamente jerarquizada y aun así dúctil y permeable de cohesión social. La espina dorsal del Estado fue, durante muchos años, el PRI, a su vez partido político y operador de un conjunto de corporaciones de tutela, dádiva y control de la población organizada por sectores.⁵ El centro rector, cerebro y alma de la estructura priísta

⁴ Véase Jorge Fuentes Morúa, “La Asamblea Constituyente, paso ineludible: México 1995-2006”, en este mismo volumen.

⁵ Entre las instituciones corporativas más importantes del Estado priísta están la Confederación de Trabajadores de México (CTM), la Confederación

era la institución presidencial que concentraba absolutamente todo el poder y tenía, a su vez, como válvula de escape, el principio fundamental de la “no reelección”, herencia democrática de la Revolución de 1910. Esta forma estatal implantada por el PRI, versión mexicana de lo que de “Estado del bienestar” conocimos en América Latina, ha llegado a un límite: en el año 2000, el PRI perdió la elección presidencial por primera vez en 70 años frente a Vicente Fox, candidato del más antiguo partido conservador, el PAN. Por lo demás, desde 1982, 18 años antes de entregar la presidencia al PAN, se instrumentó en México el conjunto de reformas liberales, tanto económicas⁶ como políticas,⁷ que han depredado a todo el continente.

En este contexto, es claro el trastocamiento general de las relaciones sociales que se ha producido en la República, con sus secuelas de empobrecimiento generalizado, clausura de la posibilidad de movilidad social y debilitamiento del tejido social, lo cual, a su vez, ha erosionado y a la larga debilitado las antiguas prácticas autoritarias de intercambio de concesiones sociales por lealtad corporativa al régimen. Es decir, la anterior estructura estatal priísta, hasta la década de 1980, apoyó su eficacia y su enorme poder en gestionar de manera autoritaria y escalonada la vida social, desarrollando proyectos de construcción nacional exitosos y, al mismo tiempo, regulando las

Nacional de Organizaciones Populares (CNOP) y la Confederación Nacional Campesina (CNC). En México, durante varias décadas, una consigna práctica de cualquier movimiento reivindicativo popular o gremial fue la “independencia” del control y tutela del Estado, dada la específica manera construida en México, tanto para la gestión centralizada de los beneficios sociales como para el control de la población trabajadora urbana y rural.

⁶ Estabilización monetaria y control de la inflación como objetivos económicos prioritarios, “desincorporación” —*i.e.*, privatización— de una gran cantidad de empresas estatales y paraestatales, reorganización de los procesos productivos y adelgazamiento de la planta de trabajadores estatales en industrias estratégicas, flexibilización laboral de hecho, pese a no haberse reformado todavía la Ley Federal del Trabajo, desmantelamiento de la seguridad social como sistema colectivo y solidario para sustituirlo por el “ahorro” individual, etcétera, son algunas de las medidas económicas que se han implantado durante los años neoliberales.

⁷ Consolidación del sistema electoral y del monopolio partidario de la representación política así como construcción de una entidad —supuestamente— autónoma y ciudadana para conducir las elecciones, reforma de la Constitución para incluir en ella el “reconocimiento” formal de los pueblos y derechos indígenas, al mismo tiempo que se desmantelan todos los derechos colectivos anteriormente inscritos en el pacto federal, etcétera.

relaciones entre gobernantes y gobernados, como un tenso juego de fidelidades, peticiones y dones, armado territorial y corporativamente: desde los municipios y desde las bases de los estamentos corporativos afiliados al partido. Sólo conociendo esta peculiar formación estatal se puede comprender por qué las luchas de resistencia en México, en particular las que tienen un contenido étnico, se despliegan desde el entramado comunitario de los habitantes de un pueblo originario y reivindican, por lo general, la prerrogativa a decidir sobre el destino de los territorios que habitan, enarbolan como consigna política fundamental la autonomía y por qué lo hacen desde la dignidad.

En estas circunstancias, lo que en última instancia queda resumido en las consignas de autonomía y dignidad es, en primer lugar, la multiforme oposición y resistencia a los planes neoliberales de expropiación de la vida, el territorio, el agua y el destino común. Dignidad es la afirmación de que no se admite el futuro que se quiere imponer. Por su parte, la exigencia de autonomía y, sobre todo, la disposición para construirla, tiene dos sentidos entrelazados: el primero, y quizás el más inmediato, es la idea que delimita un territorio geográficamente distinguible y establece en él una disputa por las decisiones políticas y por la manera en la que ha de regularse la convivencia. El segundo sentido, cuya visibilidad es un tanto opaca, consiste en que a partir de la exigencia y construcción de autonomía, lo que se hace es impugnar la actual relación estatal mexicana, en particular el monopolio partidario y de las elites, sobre las decisiones públicas, presionando hacia la transformación de ese orden de cosas; y de ahí el contenido político, que la exigencia y construcción de autonomía adquiere en México, pues abre los espacios de confrontación contra los múltiples planes privatizadores, de saqueo y despojo que las elites ofrecen como proyectos de gobierno. El rasgo de las múltiples luchas locales de resistencia territorial y étnicamente distinguibles en México, pese a que en muchas ocasiones no hacen referencia explícita a su potente contenido étnico es, por lo general, su radical afirmación de la prerrogativa de adoptar decisiones en el nivel local, lo cual conduce con frecuencia al enfrentamiento violento contra los dispositivos superiores del Estado: tanto la estructura política de las entidades federativas como los mandos federales. Sin embargo, esta característica de multiplicidad de confrontaciones locales también produce una forma dispersa de afrontar las agresiones y problemas, que es capitalizada como estabilidad política global por las elites dominantes.

Justamente en este contexto se ha desarrollado la más reciente acción política del EZLN, conocida como *La otra campaña*. A partir de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, que se conoció en junio de 2005, los zapatistas han realizado esfuerzos por entrelazar un conjunto de diversas luchas locales de resistencia a lo largo de todo el país, visibilizando sus enérgicos esfuerzos y sus variables intensidades, así como promoviendo la comprensión de sus contenidos más allá de lo estrictamente local.⁸ En cierto sentido, entonces, *La otra campaña* ha sido una acción valiosa para establecer puentes y crear vínculos entre las múltiples acciones colectivas de dignidad, que sostienen las variadas luchas de resistencia local. Sin embargo, en la medida en que esta iniciativa se ha iniciado durante la reciente campaña electoral federal y que ha conmocionado la vida política mexicana abriendo una profunda fractura entre las elites políticas, los objetivos y fines de la campaña zapatista se han visto opacados, a pesar de su insistente afirmación de que los zapatistas buscan dar fundamento práctico a “otra forma de hacer política” y que su horizonte está mucho más allá de la disputa electoral.

Son dos las dificultades más grandes que encuentro en la campaña zapatista por vincular las múltiples luchas por autonomía y dignidad. En primer lugar, al realizarse *La otra campaña* en medio de la confrontación electoral más intensa que ha ocurrido en México, pues se trata de la primera ocasión en la que ocurrirá un recambio presidencial bajo un gobierno no priísta, se ha dificultado la discusión y comprensión de lo que es esa “otra forma de hacer política”, tan insistentemente pregonada por el zapatismo. En apariencia, la columna vertebral de la “otra forma de hacer política” consiste en que busca sustraerse de la actividad colectiva dirigida a apoderarse o a hacerse cargo del aparato del Estado. En cierto sentido, entonces, la actividad zapatista se propone abrir el concepto *política* criticando la centralidad estatal de su significado más común y dotándolo de un contenido que recupere la noción de “autorregulación social”, basada justamente en la autonomía. Sin embargo, emprende esta batalla en el momento electoral, esto es, durante el tiempo de mayor irradiación política del Estado sobre la sociedad, lo cual ha conducido a una serie de confrontaciones, malos entendidos y directamente enfrentamientos, sobre todo contra los seguidores de la opción política electoral socialdemó-

⁸ Para conocer la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y seguir el desarrollo de *La otra campaña* puede revisarse la página <www.ezln.org.mx>.

crata en México, el PRD, que se presenta a sí mismo como la “opción electoral de izquierda”.

La segunda gran dificultad ha consistido en la creación de un “nosotros” como sujeto práctico de *La otra campaña*. La construcción de un “nosotros”, es decir, de un sujeto político colectivo que confronta el orden existente puede, según se ha mostrado en las recientes luchas en Bolivia, Ecuador y Argentina, o bien sostenerse en masivos acuerdos puntuales “contra” el Estado y sus políticas, que “sintonizan” y enlazan de manera fluida las distintas luchas locales;⁹ o bien partir de la construcción discursiva y organizativa para la delimitación de una frontera que distinga la acción colectiva propia de la de los demás. Por lo general—y a muy grandes rasgos—, bajo la primera pauta organizativa se han levantado los más potentes movimientos sociales contemporáneos, y bajo la segunda, se han definido las agrupaciones de corte frentista o partidario.

En el caso de *La otra campaña*, el camino que el zapatismo ha elegido ha sido el segundo, estableciendo una insistente distinción entre los llamados “adherentes” a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y a *La otra campaña* y los “no adherentes”. A partir de esta estrategia organizativa, la iniciativa zapatista ha enfrentado una serie de problemas típicos de cualquier estructuración frentista de corte partidario: en primer lugar, el sectarismo, es decir, la necesidad de establecer una secante diferencia entre lo que es la opinión y acción propia, y lo que es la opinión y acción ajena. En segundo lugar, y a partir de lo anterior, la dificultad de incluir, cobijar o enlazarse con otras iniciativas políticas, dado que la estructura frentista de *La otra campaña* se sostiene en la delimitación de la frontera y en su distinguirse de las demás acciones de resistencia y lucha. Finalmente, al haberse comprometido con un tipo de estructura organizativa que no se funda en la sintonía, el enlace flexible y el acuerdo puntual, sino en la autoidentificación de sí mismos, las diferencias entre aquellos que se unifican o coordinan pasa a concebirse como “articulación de sectores”. En relación con este último punto, ya se ha expresado un profundo malestar por parte de diversos pueblos indígenas mexicanos que no están dispuestos a incorporarse como “sector” a ningún

⁹ Para una discusión sobre el significado de la Sexta Declaración y *La otra campaña* puede revisarse el núm. 10 de la revista *Bajo el Volcán*, del ICSH de la Universidad Autónoma de Puebla, enteramente consagrada a esta temática, y en particular, Raquel Gutiérrez, “Sobre la VI Declaración de la Selva Lacandona y *La otra campaña*” en ese mismo volumen.

otra entidad mayor, puesto que lo que buscan es la reconfiguración global de las relaciones políticas con base en la autonomía que transforme de raíz las prácticas y modos de relacionarse entre los diferentes para dotarse de fines comunes.¹⁰

En resumen y como conclusión de las anteriores reflexiones, considero que a partir de los dos pilares de la lucha social contemporánea en México, dignidad y autonomía, se puede afirmar que en el país se ha producido, durante los últimos años, una especie de “etnización” del conflicto social y que hilvana de manera compleja la lucha antineoliberal de contenido local, con la búsqueda de transformación profunda de las relaciones político-estatales y no estatales.

¹⁰ En la II Asamblea Nacional de *La otra campaña*, Carlos Manzo, perteneciente al Congreso Nacional Indígena (CNI), se pronunció en el siguiente sentido: “Los pueblos indígenas hemos construido por diez años una alianza con los zapatistas y estamos empeñados en que esta asamblea nos reconozca como lo que somos. No aceptamos ser considerados un sector —como puede haber un sector de obreros o uno de estudiantes. Les decimos respetuosamente que nos reivindicamos en un espacio de lucha y reflexión donde somos asamblea cuando estamos juntos y red cuando estamos separados: ese espacio es de todos y es el Congreso Nacional Indígena”. Véase Ramón Vera, “Un espacio de lucha en *La otra campaña*”, en *Ojarasca*, núm. 111, julio de 2006.

ECUADOR

LA SITUACIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EN ECUADOR

*Miguel Guatemal**

Somos como la paja de páramo que aunque
se arranque volvemos a crecer

Dolores Cacuango

DESARROLLO HISTÓRICO DE LA CONAIE

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) se creó en 1986, producto de un largo proceso que se inicia con las organizaciones locales. Posteriormente se constituyen las federaciones para conformar las dos organizaciones regionales centrales que luego darán lugar a la creación de una organización a nivel nacional. Estas dos organizaciones regionales fueron la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador (“Ecuarunari”, *Ecu*a de Ecuador y del kichwa *runa*, indígena) en la sierra y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae) en la amazonía.

Se trata de un proceso que tuvo tres momentos históricos. El primero es la creación de la Federación de Indios del Ecuador en 1946, impulsada por el Partido Comunista. Su objetivo fue el establecimiento de organizaciones sindicales en el campo, que si bien planteaban las luchas por los derechos de nuestras comunidades, no incorporaban de manera integral la lucha por el respeto a nuestra identidad y la defensa de nuestra cultura como nacionalidades y pueblos. Las corrientes socialistas jugaron un papel importante en la resistencia y el impulso a la organizaciones en el campo, pero tal vez su principal

* Dirigente de Fortalecimiento Organizacional de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

limitación fue que no pudieron formular un proyecto político desde las nacionalidades y los pueblos indígenas. Un segundo momento se da alrededor de los años setenta, con la creación de Ecuarunari y la influencia de la líder cayambe (nuestra compañera Dolores Cacuango, también socialista), cuando se estableció un mayor número de federaciones y se empezó a fortalecer la articulación regional (tanto en la sierra como en la amazonía), con la Confeniae. La crisis del sistema de haciendas, la influencia de la corriente progresista de la Iglesia católica con monseñor Proaño y la maduración de una generación de líderes permitió en 1986 la creación de la Conaie.

En la década de los ochenta entramos en un tercer momento, que va a cambiar la historia del movimiento indígena y del país: se forma la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y se realiza el congreso de creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador en 1986. Éste es un momento histórico, porque se forma una organización nacional de las nacionalidades y pueblos indígenas que construye un proyecto político nacional (no solo indígena), que le propone al resto del país la creación de un Estado plurinacional y democrático para todos los ecuatorianos. La creación de la Conaie permitió contar con una instancia organizativa para el planteamiento de demandas nacionales al Estado y así, basados en la unidad, permitió también contar con la fuerza necesaria para lograr cambios significativos en el país. Una de las herramientas más importantes que hemos desarrollado son los “levantamientos” (como el de 1990, que logró legitimar a la Conaie como la principal fuerza social del país y encabezar las demandas de los sectores populares de Ecuador). La Conaie, a partir de entonces, le hizo frente a las políticas neoliberales de los gobiernos y del Estado, lo que le ganó el reconocimiento y respaldo de la mayoría de la población. Hasta entonces habíamos sido casi ignorados por la política oficial, por los gobiernos y por los medios de comunicación.

Con las luchas regionales se han obtenido importantes conquistas, como la del año 1992, cuando la Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP), que era la base de la Confeniae en la región de Pastaza, logró el respeto de sus territorios ancestrales, consiguiendo que el gobierno de Rodrigo Borja (1988-1992) reconociera sus derechos sobre más de un millón de hectáreas de tierra.

Los levantamientos tuvieron varias consecuencias. La primera fue que mostraron la fuerza del movimiento indígena, lo que permitió enfrentar las políticas neoliberales del Estado, obligando a los gobier-

nos a retroceder en una serie de medidas económicas y políticas, y permitió también destituir a los gobiernos corruptos de Abdalá Bucaran (en 1997) y Jamil Mahuad (en el año 2000). Estas acciones nacionales afirmaron a la Conaie como la principal fuerza social del país y la única con la capacidad de lograr efectivas transformaciones en el Estado. Se logró una legitimidad que se mantiene a pesar de la difícil etapa ocurrida durante el régimen de Lucio Gutiérrez (2003- 2005). La segunda fue que permitió consolidar la organización en todo el país, formando una generación de líderes, dirigentes y técnicos comprometidos con el movimiento indígena, entrenados en la lucha frontal contra el Estado. Una tercera consecuencia fue que contribuyó de manera central a reforzar nuestra autoestima e identidad como indígenas, a sentirnos orgullosos de nuestra identidad, porque habíamos demostrado que teníamos un proyecto de país distinto: plurinacional y democrático, porque teníamos la fuerza y la organización para derrotar a las políticas de los gobiernos corruptos y antidemocráticos, y porque no íbamos a tolerar por más tiempo que no se respetaran nuestros derechos, que nos ignorara el Estado y nos discriminaran como nacionalidades y pueblos. Otra consecuencia fue que el proyecto político por un Estado plurinacional nos volvió una referencia obligada para el resto de los movimientos sociales (no sólo indígenas) de América. Y también se dio una consecuencia negativa, aunque inevitable: a partir de entonces nos volvimos un blanco de las acciones de sabotaje y de los intentos de destrucción por parte de las empresas trasnacionales (petroleras y mineras) y del gobierno de Estados Unidos. Nos vieron como una amenaza para sus negocios en el país y para sus planes de dominación imperial. Sus blancos se centraron primero en las federaciones como la OPIP, la Federación Interprovincial de Centros Shuar (Ficsh) y otras federaciones de la amazonía, el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), el Movimiento Indígena de Cotopaxi (MIC) y otras en la sierra; luego atacaron a Ecuarunari y a la Confeniae, para más tarde tratar de destruir a la misma Conaie.

Un cuarto momento en este proceso ha sido la institucionalización de la Conaie. A partir de los levantamientos de la década de los noventa dialogamos con el gobierno y los sectores dominantes en una relación entre iguales, logrando la creación de instituciones indígenas en el Estado, como la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib), el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (Codenpe), la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas (DNSPI), el Fondo de Inversión de los

Pueblos Indígenas (Fodepi) y la Defensoría de las Nacionalidades y Pueblos (Dinapin), con el propósito de implementar políticas nacionales en diferentes campos de acción. Por otro lado, se logró el apoyo de muchas agencias de cooperación y Organizaciones No Gubernamentales (ONG). La creación del Movimiento Pachakutik como brazo político de la Conaie fue el intento de contar con una herramienta de participación político-electoral que, en unidad con otros movimientos sociales, tuviera una presencia significativa en los gobiernos locales, provinciales y nacional. En las elecciones del año 2002 se obtuvieron alcaldías cantonales, alcaldías provinciales y diez parlamentarios en el Congreso Nacional.

Ahora estamos en un quinto momento, en el que fortalecemos nuestras organizaciones en los diferentes niveles y retomamos la lucha efectiva por el proyecto político de un Estado democrático y plurinacional para todos los ecuatorianos. En junio de 2004, la Conaie cayó en un momento de debilidad y la convocatoria a un nuevo levantamiento fue totalmente desoída por las bases. La derrota de Lucio Gutiérrez por la acción de los movimientos cívicos en Quito en marzo del 2005 (sin participación efectiva del movimiento indígena) evitó los planes del régimen de tomar la sede de la Conaie y convocar a un congreso para crear otra Conaie oficial, con la complicidad de Antonio Vargas, Nelson Chimbo, José Quenama y otros traidores al movimiento indígena. Hemos salido del régimen de Gutiérrez y derrotado su plan de destrucción de la Conaie, aunque aún enfrentamos las consecuencias orgánicas de sus acciones y a la mafia indígena que se creó durante los últimos años, promovida por las compañías petroleras y por Estados Unidos.

LOS PLANES DE DESTRUCCIÓN Y DIVISIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

En los años noventa, el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, los avances del movimiento indígena en Bolivia y el movimiento indígena encabezado por la Conaie en Ecuador fueron un “factor de desestabilización política” considerados una amenaza para los intereses de Estados Unidos y de las empresas transnacionales en la región. El avance de los pueblos indígenas y su impacto en la escena internacional se expresó en el nombrado por las

Naciones Unidas “Decenio de los Pueblos Indígenas (1994-2004)”, en la evolución de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y en el crecimiento de la organización de los pueblos indígenas en toda la región. A esto se sumó el giro político hacia la izquierda, que comenzó en la región con el triunfo del presidente Chávez (quien comenzó el proceso bolivariano en Venezuela) y se apoyó en la permanencia de la Revolución cubana no obstante la agresión norteamericana.

En ese escenario, se implementaron varias estrategias para lograr nuestra destrucción. La primera fue atraer a líderes indígenas hacia las políticas institucionales mediante organismos como el Fondo Indígena (que se pretendía presentar como una organización indígena, cuando es un organismo multilateral de los Estados que se ha centrado en la “formación de dirigentes”), para trabajar junto con el Banco Mundial en el desarrollo de Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) y su portal “Development Gateway”. Con el apoyo de ciertas agencias de cooperación internacional, como la GTZ (que es una ONG del gobierno alemán) o la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID, por sus siglas en inglés), se implementaron proyectos de “fortalecimiento organizacional”, también a través del Banco Mundial, con el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroecuatorianos (Prodepine). Por estos medios, los dirigentes fueron separados de las bases y comenzaron a pasar cada vez más tiempo en eventos internacionales, recibiendo salarios, dietas, etcétera. En otros casos, se fue sustituyendo a los líderes históricos por aquellos que tenían mayor nivel de escolaridad y que podían “gestionar” o tratar mejor a los organismos de cooperación y ONG. Se les comenzó a contratar como “expertos” en organismos internacionales como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Banco Mundial (BM) o en la grandes ONG ambientalistas, como la llamada Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF, por sus siglas en inglés). El propósito era establecer cada vez mayores niveles de dependencia de las organizaciones indígenas hacia las ONG y la cooperación internacional.

Se buscó corromper directamente a dirigentes afines que estuvieran dispuestos a ser sus cómplices. La técnica fue involucrarlos directamente —en el caso de los dirigentes amazónicos— en los negocios con las petroleras, a través de la formación de pequeñas empresas de servicios, que eran “financiadas” o tenían asegurados contratos para proveerlos de alimentos, limpieza, etcétera. También con contra-

tos para labores más complejas, como el saneamiento de desechos de los pozos, en los que el papel de estas “empresas indígenas” fue negativo, porque incluso el daño social y ecológico se agravó (por la forma en que se llevó a cabo). De esta manera, tras una supuesta promoción de actividades productivas, se escondía una táctica de involucrar a los dirigentes en las actividades petroleras, para que lo último que desearan fuera que las compañías salieran de sus territorios. Y hoy pretenden controlar la Confeniae por medio de un dirigente corrupto como José Avilés y el apoyo de las empresas petroleras.

También se dio la modalidad de entrega de dinero a través de otras vías, como el financiamiento de ONG o fundaciones formadas por los dirigentes y técnicos: con fondos provenientes de las mismas empresas petroleras bajo la modalidad de promoción social, o como en el caso del Ministerio de Bienestar Social (en la época del régimen de Lucio Gutiérrez), que les entregó casi dos millones de dólares para supuestos proyectos productivos que no eran tales. Finalmente, hay toda una serie de acciones menores, como son la entrega de becas o ayudas para los estudios de los hijos de los directivos de las organizaciones, que también sirven para obtener su gratitud y “colaboración”.

Otra técnica es promover las diferencias regionales para que los dirigentes no trabajen en conjunto, incentivando o creando supuestos conflictos y diferencias, por ejemplo, entre serranos y amazónicos, creando sistemáticas campañas de intrigas, calumnias y rumores, para que no logren realizar un trabajo común. Asimismo, creando falsas historias contra los dirigentes (y técnicos) que de tanto repetirse terminan pareciendo ciertas (una usual técnica de los aparatos de inteligencia). Con estas estrategias buscan anular el corazón del movimiento indígena. A todo ello se sumó tratar que las organizaciones asumieran un discurso etnicista o indigenista para tener así el pretexto de eliminar a los activistas de izquierda dentro del movimiento, y aislar a la Conaie de los movimientos sociales y procesos revolucionarios dentro y fuera del país. Y claro, las propias limitaciones de los partidos de izquierda (sus discursos dogmáticos, sus inconsecuencias) contribuyeron a ello.

La segunda estrategia fue intentar anular la capacidad de planificación y gestión, reduciendo el número de colaboradores técnicos¹

¹ Se denomina “colaboradores” a los profesionales que trabajan en las organizaciones. En algunos casos también se usa el término “técnicos”.

de las organizaciones: para los años noventa, la Conaie llegó a tener aproximadamente 34 colaboradores técnicos, y para el año 2005 sólo quedaban seis profesionales. Los técnicos fueron llevados a organismos del Estado, a las ONG, a la cooperación internacional, obtuvieron becas de estudio (entregadas individualmente, sin pasar por las organizaciones), etcétera. No sólo los sacaban de la Conaie, las organizaciones regionales y las federaciones, sino además los hacían funcionales y copartícipes de las políticas que implementaban estas instituciones (como el BM o el BID). En el caso de los colaboradores indígenas, su “utilidad” eran aún mayor, porque además de sus conocimientos técnicos, les llevaban sus experiencias sobre nuestras organizaciones y las formas de relación social en las comunidades. En el caso de los colaboradores técnicos que tenían una sólida formación política y que no estaban dispuestos a ignorar lo que pasaba, eran expulsados de las organizaciones de diversas formas: por decisión de los dirigentes cómplices, por el “corte” de los fondos para sus trabajos o mediante acciones para agotarlos y que terminaran retirándose “voluntariamente”. Esto se da —contradictoriamente— cuando la Conaie estaba asumiendo mayores responsabilidades públicas en las instituciones indígenas que se estaban creando en el Estado, lo que afectó gravemente la capacidad de la organización para asumir una efectiva dirección política y la fiscalización de estos organismos, y lo hemos observado claramente en las diferentes instituciones en las que los profesionales indígenas a cargo, hoy día se enfrentan a la falta de colaboración o incluso sabotaje por parte de los técnicos que fueron colocados por el régimen de Gutiérrez. También lo vemos en la reducida capacidad de formular proyectos y gestionar su ejecución en la absoluta mayoría de las federaciones de la costa, sierra y amazonía. Y claro, el papel de las ONG que “sí pueden gestionar” proyectos se refuerza y se reafirman los prejuicios hacia la capacidad técnica de nuestras organizaciones. Con esta estrategia buscaban (y buscan) anular parte del cerebro del movimiento.

La tercera estrategia ha sido destruir o reducir a su mínima expresión los sistemas de comunicación. Una de las primeras cosas que aprendieron los aparatos de inteligencia y las petroleras, es que el sistema de comunicación había jugado un papel fundamental en los levantamientos de la Conaie. Éste nos había permitido comunicarnos hacia dentro de las comunidades, las federaciones y la organización nacional, y en el ámbito nacional e internacional (como había sucedido con el EZLN en México). En los años noventa, nuestras organizacio-

nes producían videos, revistas, material gráfico diverso (afiches, trípticos), programas de radio, festivales, publicaban libros, etcétera. Los celulares, que se han vuelto el medio de comunicación más usado en las comunidades, también eran aprovechados. En este escenario, las acciones de sabotaje se encaminaron a anular la capacidad operativa de la Conaie y las organizaciones regionales. Al separar a los dirigentes de las bases, se redujo también a casi nada la comunicación grupal y comunitaria entre las bases y la dirección. Al sabotear los sistemas de comunicación, redujeron al mínimo la capacidad de comunicación entre nuestras organizaciones y dejaron el terreno libre para la acción de dirigentes aliados de las petroleras y de Estados Unidos, como Antonio Vargas y otros. Podían actuar porque sus acciones eran desconocidas y porque los líderes que se les oponían tenían pocas posibilidades de informar a todo el movimiento acerca de lo que estaba sucediendo. Otra técnica usada, muy sencilla y efectiva, fue introducir personas cuya única tarea era impedir que se hicieran cosas en comunicación e impedir que se reconstruyera una capacidad operativa de parte de la Conaie: su tarea era bloquear todo lo que pudieran y que las pocas actividades que se tuvieran que desarrollar estuvieran en manos externas (como la propiedad de dominio de internet y el Web Site). Con esta estrategia se anulaba el sistema nervioso del movimiento.

La cuarta estrategia fue buscar la división en las comunidades y el debilitamiento de las organizaciones locales. En la sierra se promovieron, en primer lugar, las peleas entre las comunidades, incentivando la competencia entre ellas por los fondos de las ONG y la cooperación internacional. Se promovió la creación de múltiples formas organizativas (de mujeres, de agua, de jóvenes, etcétera), que en lugar de fortalecer la organización central comunitaria, la debilitaran. El Estado y varias ONG, en lugar de tratar con la organización local central, negocian con estos organismos, estimulando competencias de poder. En la amazonía, los gobiernos (en especial el de Lucio Gutiérrez) usaron al Ministerio de Bienestar Social, al Instituto para el Ecodearrollo Regional Amazónico (Ecorae), al Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe) y a otros organismos públicos. En el caso de la amazonía usan a los relacionadores comunitarios de las compañías petroleras (como la estadounidense Burlington, la argentina CGC o la italiana AGIP-ENI) y mineras; por ejemplo, en el año 2001 se da el caso de la Burlington y el apoyo al grupo indígena Arutam 95 (militares shuar ex combatientes de la guerra en

Cenepa),² cuando buscaban comprar a los dirigentes de la Federación Interprovincial de Centros Shuar (Ficsh), porque estaban siendo afectadas por el Bloque 24 en la zona del Transkutukú, y de otras federaciones amazónicas en el norte y centro de la amazonía. Les ofrecen bienes y dinero a los dirigentes, soluciones a los requerimientos básicos de la comunidad y buscan la complicidad de algunos líderes para promover la división en las comunidades y permitir el ingreso a sus territorios. Cuando esto no les funciona, buscan deslegitimar (con documentos falsos, intrigas, rumores, etcétera) a los dirigentes que no traicionan a sus pueblos y promover su cambio por personas que acepten negociar con las compañías. Se valen de traidores de la mafia indígena, organizaciones como la Confederación de Organizaciones Independientes de la Región Amazónica (COIRA), técnicos, etcétera. Si aún eso no resulta, apelan a las amenazas de muerte, golpizas y a extraños accidentes como el que sucedió con los dirigentes de la Federación Independiente de Pueblo Shuar (Fipsh), en el que murieron los tres principales dirigentes shuar. Las compañías petroleras han gastado varios millones de dólares en sus acciones de destrucción de las federaciones, encubiertas bajo las partidas de actividades de “relaciones comunitarias”.³ Con esta estrategia buscan quitar la base a la Conaie y a las organizaciones regionales y federaciones, con el concepto “divide y reinarás”.

La quinta estrategia ha consistido en mediatizar, reducir o incluso usurpar nuestra presencia internacional. Esto ha podido ser así por la falta de espacios internacionales propios que nos permitan compartir experiencias y coordinar acciones conjuntas entre las organizaciones indígenas de América y con el resto de mundo para luchar contra las trasnacionales petroleras y mineras, las ONG ambientalistas o las estrategias estadounidenses como el Plan Colombia, el establecimiento de bases militares, la firma de los tratados de libre comercio, etcétera. Las agencias de cooperación internacional y los organismos multilaterales como el Fondo Indígena nos han orillado a reducir espacios de discusión, limitándonos muchas veces a declaraciones en la Organización de los Estados Americanos (OEA) y en la Organización de las Naciones Unidas (ONU), que si bien son importantes, han te-

² Contra Perú.

³ Se debe investigar, analizar y publicar la información sobre la inversión en las llamadas “relaciones comunitarias” por parte de las compañías petroleras.

nido poco efecto práctico. En el caso de la OEA, se ha bloqueado por casi 20 años la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Cuando se han conseguido avances efectivos en nuestros derechos, ha sido producto de la fuerza de nuestras organizaciones y la contundencia de la acciones. No son regalos de los gobiernos (en el nivel regional debe incluirse aquí a las administraciones de izquierda, como es el caso chileno, en el que se ha mantenido o ampliado la represión contra el pueblo mapuche, o el del gobierno de Lula en Brasil, en el que no se ha hecho prácticamente nada contra los grandes terratenientes responsables del asesinato de líderes indígenas).

En el terreno organizativo, nuestras iniciativas internacionales han sido destruidas. La última ha sido la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), que está paralizada y dividida por la acción de dirigentes aliados de las compañías petroleras encabezados por Sebastiao Manchineri (cómplice de Antonio Vargas), quienes con un discurso indigenista aislaron a la COICA y con el apoyo de la agencia de cooperación GTZ promovieron su división. A pesar de los intentos iniciales para derrotar este plan de destrucción, las organizaciones indígenas no lo lograron, debido a sus propias debilidades políticas y orgánicas. Por otro lado, se ha articulado la Coordinadora Andina (CA), pero aún está en una etapa inicial.

Otra técnica usada ha sido absorber a los dirigentes en espacios internacionales (aislarlos de sus bases), creando así una burocracia internacional indígena, que sustituye a los verdaderos representantes. Cuando no es suficiente, a la hora de convocar eventos y talleres, los organismos internacionales simplemente invitan a los dirigentes de nuestros pueblos. Si no encuentran a alguno que les sea útil, lo reemplazan por ONG que dicen representar a los pueblos indígenas, aprovechando la debilidad o inexistencia de las organizaciones nacionales, como en el caso de Perú, donde siempre aparece una ONG llamada Chirapaq (encabezada Tarcila Rivera) y no aparecen la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas Amazónicos de Perú (Aideseq), la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (Conacami) o la Confederación Campesina del Perú Andino (CCP).

Un caso que sirve de ejemplo es la acción de la Unión Internacional de Telecomunicaciones (UIT), pues convocó a un taller para tratar de crear una comisión consultiva de Telecomunicaciones de los Pueblos Indígenas, en México, en noviembre del 2004. Con apenas algu-

nas organizaciones nacionales (la mayoría se opuso) quisieron imponer esta comisión. Al final falsificaron los acuerdos y la crearon con la complicidad de algunas ONG y representantes de la nación navajo⁴ de Estados Unidos.

LA RESPONSABILIDAD Y POSIBILIDAD DE CONSTRUIR UN ESTADO PLURINACIONAL

Una de las consecuencias más importantes de los levantamientos de los años noventa es que la Conaie y sus organizaciones regionales logramos importantes niveles de participación en el diseño y establecimiento de políticas públicas en desarrollo, educación y salud. En primer lugar, se dieron reformas constitucionales y se crearon instituciones indígenas en el Estado. Pero aún no hemos obtenido acceso a otros ámbitos estratégicos, como son el comercio, las comunicaciones, las relaciones exteriores, etcétera. Para las nacionalidades y pueblos indígenas, la creación de estas instituciones fue un avance importante, porque nos proporcionó la oportunidad de establecer planes nacionales que respondieran a nuestras necesidades y proyecto político en esas materias. Pero el Estado y los grupos dominantes lo vieron como la oportunidad de involucrar a la Conaie y a sus dirigentes en el manejo del Estado, absorbiéndolos dentro de la burocracia estatal (con sus privilegios y costumbres), haciendo a los dirigentes parte de la clase política tradicional. Así, el Estado no respondió a las expectativas y demandas del país y, por el contrario, se mantuvieron y profundizaron las políticas neoliberales y la sumisión a Estados Unidos. Incluso después de la caída de régimen de Lucio Gutiérrez (2003-2005) —a pesar de que no se continuó con las

⁴ Comunidad indígena de Estados Unidos. Se trata de uno de los pueblos con mayor vinculación con las fuerzas armadas estadounidenses. Desde la Segunda Guerra Mundial participaron activamente en tareas de comunicación e inteligencia. La nación navajo ha contribuido a obstaculizar la aprobación de la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas (que ya lleva más de 12 años de discusión), con intervenciones y propuestas que se pierden en la forma y no discuten cuestiones de fondo (en más de una ocasión han asistido acompañados de la embajadora estadounidense). Esto es explicable si recordamos que ese país no ha suscrito el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que se opone tenazmente al Tratado de Kyoto para la Defensa del Medio Ambiente y que lleva adelante una brutal política imperialista en el mundo.

prácticas clientelistas y autoritarias—, se ha mantenido una orientación errática, que no ha cumplido con los ofrecimientos iniciales. El gobierno de Alfredo Palacios, violando sus promesas, pretende aprobar el TLC, mantener a la Corporación Petrolera de Occidente (OXY, por sus siglas en inglés) y continuar con las políticas ordenadas por Estados Unidos. Las críticas de la población son crecientes y cuestionan las políticas neoliberales, mientras que la Conaie, después de las movilizaciones nacionales de noviembre, retomó su liderazgo social en el país: se ha recuperado la confianza y, según una encuesta de fines de 2005, cuenta con 43 por ciento de credibilidad en la población.

La Conaie creó en 1996 el Pachakutik como instrumento político-electoral del movimiento indígena, pero no ha logrado una práctica política sustancialmente distinta a la de los partidos tradicionales. Se creyó que podríamos entrar al Estado (sin ser absorbidos por él) y que los congresistas, alcaldes, funcionarios, por sólo pertenecer a Pachakutik, tendrían una práctica diferente, pero pasamos de ser un movimiento político y social alternativo con un proyecto diferente a pelear con las reglas y las lógicas del aparato estatal: se multiplicaron los casos de corrupción, de clientelaje, de nepotismo, de despilfarro y aprovechamiento de los cargos, y eso se empezó a sentir en toda la organización. En la Conaie tampoco hemos formulado políticas específicas para la aplicación de nuestro programa político desde los espacios que hemos ganado en el Estado, ni hemos formulado parámetros sobre cómo se deben conducir y cómo deben actuar los funcionarios indígenas dentro del mismo. No tenemos un registro de funcionarios ni espacios permanentes de relación orgánica entre la Conaie y los funcionarios electos (congresistas, alcaldes, concejales) o designados (secretarios ejecutivos, directores, etcétera).

Los sectores dominantes crearon poderes alternativos a la Conaie para que los indígenas que ingresen a instituciones como Codenpe, Fodepi, Ecorae, o los dirigentes que se conviertan en congresistas o alcaldes, compitan con la Conaie por la relación con las federaciones y las comunidades. El resultado es que estos funcionarios o políticos tienen muy poco interés —más allá de las palabras— en que la Conaie se fortalezca. La prefieren débil, para que la designación o ratificación en las instituciones indígenas durante la próxima elección de candidatos al Congreso o las alcaldías, no responda a una decisión colectiva de la Conaie, sino a las influencias que ellos tengan sobre ciertos sectores de dirigentes y organizaciones.

Simplemente abandonamos las luchas previas para pasar a compartir “espacios de poder”. Y eso nos comenzó a demoler internamente y casi destruye por completo al movimiento y a la Conaie. Hoy la cuestión no es abandonar los espacios ganados, sino que nuestra presencia allí, la práctica de nuestros dirigentes y funcionarios, sea el testimonio del país plurinacional y democrático que queremos construir, por medio de prácticas diferentes, transparentes, eficaces y sobre todo vinculadas con nuestras organizaciones y desarrollando las autonomías sociales y políticas. Para decirlo claramente, la cuestión es saber dónde debemos reforzar el poder: en las oficinas de los funcionarios y de los políticos o en las instancias orgánicas locales, provinciales, regionales y nacionales propias del movimiento indígena.

El respaldo que tenemos en toda la sociedad ecuatoriana se debe a que los indígenas no sólo luchamos por demandas propias, sino por derechos para todos. Y por eso fuimos vistos como el único movimiento social con capacidad para detener las acciones de los gobiernos corruptos y de la clase política tradicional. Eso es lo que quisieron destruir Gutiérrez y sus cómplices. Hoy debemos cuestionar la idea de que debemos llegar al poder a cualquier precio y la idea de que si llega a él un indígena, los cambios en favor de nuestros pueblos están garantizados. Si somos objetivos, lo que ha sucedido es justamente lo contrario; por ejemplo, en Bolivia, llegó como vicepresidente el intelectual indígena Víctor Cárdenas,⁵ que si bien logró que el Estado fuese declarado pluricultural y pluriétnico, fue un firme defensor de las políticas neoliberales de Sánchez de Lozada. Otro ejemplo es el de Perú, con Alejandro Toledo, quien apeló a su condición indígena para ganar las elecciones y luego continuó firmemente con las políticas del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial. Lo mismo sucedió con Lucio Gutiérrez, quien llegó al gobierno con nuestro apoyo para luego volverse nuestro peor enemigo. En estos casos terminaron como firmes aliados de las empresas transnacionales y de Estados Unidos. Si pensamos qué hubiera hecho Antonio Vargas⁶ como presidente, vemos lo peligroso que puede ser el uso de un discurso étnico, pues puede ocultar los intereses en fa-

⁵ Vicepresidente de Bolivia (1993-1997) durante el mandato presidencial de Gonzalo Sánchez de Lozada.

⁶ Ex presidente de la Conaie, acusado de corrupción tras participar como titular del Ministerio de Bienestar Social en el gobierno de Lucio Gutiérrez.

vor de los enemigos de nuestros pueblos.⁷ La experiencia venezolana y el reciente triunfo de Evo Morales en Bolivia demuestran que no se trata de un asunto de color de piel, sino de proyectos políticos.

EL PAPEL DE LAS ONG Y LA COOPERACIÓN INTERNACIONAL

Las ONG y las agencias de cooperación son otro de los instrumentos que usa Estados Unidos para destruir al movimiento indígena. Eso no quiere decir que todas las ONG y agencias jueguen ese papel, pero sí que tenemos que mirar que las hay comprometidas y eficientes y también aquellas que son instrumentos para el establecimiento de las políticas neoliberales y para la infiltración y debilitamiento del movimiento indígena. El gobierno estadounidense financia, a través de la Fundación Nacional para la Democracia (NFD, por sus siglas en inglés) a las ONG y otras instituciones de lo que llaman la “sociedad civil”, las cuales le sirven para llevar adelante operaciones de la Agencia Central de Inteligencia (CIA, por sus siglas en inglés) dentro de su agenda de promoción de políticas neoliberales, y para ejecutar políticas de subversión contra los gobiernos que no le son afines, como son los casos de Venezuela y Cuba. Esta forma de funcionar les permite evadir los controles federales dentro de Estados Unidos y encubrir los fondos que envían a los países, para que parezcan fondos no gubernamentales. La labor de la CIA de financiar a través de sus fachadas no sólo se refiere a ONG, sino también a organizaciones populares, como es el caso de la Central de Trabajadores de Venezuela (CTV), financiada para oponerse al gobierno bolivariano.

La función de las ONG es servir como colchón social frente a los resultados de la aplicación del programa neoliberal mediante programas de asistencia social que desvían la atención de las organizaciones indígenas sobre el tema de la responsabilidad del Estado. También está el caso de programas como el denominado “Prodepine”, impulsado por el Banco Mundial (con un crédito que debemos pagar como país). Después de su aplicación, los resultados no pudieron ser peores, pues la pobreza aumentó en las zonas donde se aplicó. La otra función de las ONG es captar a los intelectuales críticos para que traba-

⁷ Está pendiente aún una evaluación del régimen de Gutiérrez en relación con la Conaie y el movimiento indígena.

jen para ellas y así moderen su discurso y sean funcionales al sistema. Al respecto, Víctor Bretón Solo de Zaldívar ha señalado:

Los datos aportados por Jorge León (1998) son bien ilustrativos al respecto: casi tres cuartas partes (72.5 por ciento) de las ONG que hicieron aparición en Ecuador a lo largo del siglo XX (hasta 1995) vieron la luz entre 1981 y 1995; es decir, a la par de la puesta en marcha de las diferentes políticas de ajuste ensayadas desde 1982. Se constata así, la existencia de una relación directa entre el replegamiento del Estado del ámbito de las políticas de desarrollo y el incremento, en plena crisis, de ONG en activo, cuya intervención ha servido para tejer un cierto “colchón” capaz de amortiguar (siquiera someramente) los efectos sociales de aquélla. Desde este punto de vista, es innegable que forman parte del engranaje de un modelo global tremendamente acomodaticio para con el ajuste, por heterodoxo que éste sea.⁸

En medio de la ola antiestadounidense en la región también empezaron a utilizar a instituciones alemanas como la Friedrich Ebert Stiftung de los socialdemócratas y la Conrad Adenauer Stiftung de la democracia cristiana. Por ejemplo, la GTZ financió los estudios para la privatización del agua en Bolivia, lo que condujo a la llamada *guerra del agua*, en la que el movimiento indígena boliviano derrotó los planes neoliberales de privatizar el agua. Lo mismo está haciendo en Ecuador, apoyando la privatización del agua. En la amazonía, son la principal fuente de financiamiento de la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (OTCA) y apoyan la creación de parques nacionales y áreas protegidas, en complicidad con las grandes ONG ambientalistas, como WWF, la organización estadounidense Conservación Internacional, y la organización también estadounidense The Nature Conservancy (TNC). Por ejemplo, en el caso de la COICA, la táctica fue hacer crecer la oficina de coordinación regional y no apoyar el fortalecimiento de las organizaciones nacionales; después respaldaron la realización de un congreso paralelo de ruptura de la COICA en Bolivia, el cual fue apoyado por los dirigentes aliados de los petroleros, y aún continúan tratando de garantizar su influencia en esta

⁸ Víctor Bretón Solo de Zaldívar, “Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los Andes ecuatorianos”, en *Yachaykuna*, núm. 2, diciembre de 2001, p. 6. El artículo se encuentra disponible en línea en la dirección <<http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/2/breton.pdf>>.

organización. La razón es que necesitan un organismo que puedan controlar para manejar al movimiento indígena amazónico y hacer creer que los planes de la OTCA tienen el respaldo de los pueblos y nacionalidades indígenas. Su actuación en la COICA se caracterizó por incentivar y encubrir las irregularidades de Sebastiao Manchineri, reducir al mínimo los aportes a las organizaciones nacionales y encubrir las irregularidades de otras agencias alemanas, como la llamada Capacitación Internacional (INWENT, por sus siglas en alemán), cuyos oficiales sabotearon el Sistema de Información sobre Pueblos Indígenas y la Explotación Petrolera. En este sentido, Solo de Zaldívar ha señalado lo siguiente:

Las cifras revelan que Guamote, teniendo un alto índice de densidad organizativa y estando entre los seis primeros en lo que a concentración de intervenciones de ONG se refiere, continúa siendo el cantón con mayor incidencia provincial de la pobreza (89.3 por ciento de los hogares) y con el porcentaje nacional más alto de familias literalmente indigentes (68.3 por ciento). Estas constataciones sugieren, en fin, que recetas como las de Deepa Narayan (1999, 2000) en torno a la viabilidad de los “puentes” tendidos entre las ONG y las organizaciones populares como instrumento de combate contra la miseria extrema no son, al menos en escenarios como los andinos, necesariamente tan eficientes como se pronostica. Dejando de lado el caso concreto de Guamote y situándonos en un plano más general, podemos plantear el tema de otro modo. Si estamos de acuerdo en la funcionalidad de la fragmentación paradigmática, la externalización y la privatización de las políticas de desarrollo que representan las ONG en términos de la lógica neoliberal, tendremos que convenir en que poca debe ser su capacidad —su margen de maniobra, si se prefiere— para contribuir de verdad a articular alternativas a ese mismo modelo. Muy al contrario, la experiencia de los Andes del Ecuador muestra sus tremendas limitaciones como entidades aliviadoras de la pobreza y, a la vez, su extraordinaria eficiencia como cooptadoras y encapsuladoras de los pisos intermedios del movimiento indígena. Ésa es la herencia, por lo menos una de ellas, que recoge el Banco Mundial a través del Prodepine. Lo prioritario —se diga lo que se diga, y se justifique como se justifique— no son ya los proyectos productivos *estricto sensu*, sino el encuadramiento de las elites locales y de sectores prominentes de la intelectualidad indígena en la maquinaria desarrollista.⁹

⁹ *Ibid.*, p. 16.

Finalmente, cabe señalar que está pendiente la elaboración de una política nacional de las nacionalidades y pueblos indígenas en lo que respecta a la cooperación internacional, es decir, el análisis de la conducta e impactos que han provocado las ONG y las agencias de cooperación y establecer medidas que eviten la acción de aquellas que están al servicio de Estados Unidos y las trasnacionales.

**DE MOVIMIENTO SOCIAL A MOVIMIENTO POLÍTICO:
EL CASO DEL MOVIMIENTO DE UNIDAD PLURINACIONAL
PACHAKUTIK-ECUADOR**

*Fernando García Serrano**

A pesar de que los pueblos indígenas de la región han aumentado su poder político y representación durante la última década, esto no se ha traducido en los resultados positivos —en términos de reducción de la pobreza— que hubiésemos esperado encontrar

Banco Mundial, 2005

He querido iniciar esta ponencia haciendo alusión a una cita del informe que el Banco Mundial realizó sobre la situación de los pueblos indígenas en cinco países latinoamericanos (México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia) en los últimos diez años (1995-2005), que coincide justamente con la finalización del primer decenio de los pueblos indígenas declarado por las Naciones Unidas en 1994.

Esta cita afirma que los pueblos indígenas han aumentado su poder político y representación al interior de cada país y en la región. Este hecho —novedoso e importante para la democracia latinoamericana— amerita una explicación y discusión. Me centraré en el análisis del caso que mejor conozco —el ecuatoriano—, y si el caso lo amerita aludiré también a lo que sucede en los países de la región andina y latinoamericana respecto al tema.

Mi reflexión pretende responder a tres preguntas relacionadas con el desarrollo del movimiento indígena ecuatoriano y la creación en 1995 del movimiento político de unidad plurinacional Pachakutik. La primera averigua sobre las condiciones que permitieron al movimiento crear un mecanismo de representación electoral. La siguiente indaga sobre los factores que permitieron la consolidación y relativo éxito

* Investigador de Flacso, sede Ecuador, <fgarcia@flacso.org.ec>.

de este movimiento, y la última se relaciona con los efectos que ha tenido la existencia de Pachakutik al interior del movimiento social.

ANTECEDENTES

Para el caso ecuatoriano existe una relación histórica entre el movimiento indígena ecuatoriano y la izquierda política representada por el Partido Comunista. El mismo que apoyó la formación de la denominada Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), en la década de 1940, orientada principalmente a la lucha por el acceso a la tierra y a la educación (Prieto:2004). Sin embargo, esta relación que se va a prolongar hasta la década de 1970, va a estar mediada por el racismo vigente en el país entre indígenas y no indígenas (blancos y mestizos), la ausencia de la incorporación de las demandas étnicas y culturales, la escasa participación de los indios en la toma de decisiones del partido y, por último, la práctica de la denominada “ventriloquia política”, mencionada por Guerrero (2000), por la cual los no indígenas asumían la representación política de los indios, les “daban diccionario”, es decir, les negaban la posibilidad de tener voz propia.

Después de este intento ningún otro partido ecuatoriano incorporará a los indios y a sus demandas en su propuesta política: fueron políticamente invisibilizados, como dice Guerrero (2000). Son las mismas organizaciones indígenas que surgen en el país en la década de 1960 las que van a empezar a movilizarse, a propósito del proceso de reforma agraria. Muchas, surgidas con el apoyo de la Iglesia católica, las primeras Organizaciones No Gubernamentales y algunos sindicatos urbanos, inician un proceso de autonomía y conformación de lo que va a ser, con el tiempo, su propio movimiento social. La pionera en este campo es la Federación de Centros Shuar, creada en 1964, en la amazonía ecuatoriana, que logró autonomía de la misión salesiana, su auspiciadora, y adquirió vida política propia.

En la década de 1980 se forman las organizaciones indígenas nacionales,¹ con representación y voz propia. La más importante es la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie)

¹ Según Iza (2005:113), la Conaie reúne 75 por ciento de las organizaciones indígenas; el 25 por ciento restante está afiliado a otras cinco organizaciones nacionales, en especial la Feine (evangélica) y la Fenocin (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras).

formada en 1986, por tres organizaciones regionales: la nacionalidad kichwa de tierras altas congregadas en el Ecuador Runakunapak Rik-charimui (Ecuadorunari), la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae), que reúne a nueve nacionalidades de tierras bajas, y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (Conaice), que agrupa a cuatro nacionalidades de la costa.

Durante la década de 1990, el movimiento indígena impulsa los denominados “levantamientos nacionales”, que le permiten alcanzar, después de negociar con los diferentes gobiernos en turno, un conjunto de logros y derechos, entre ellos la legalización de territorios, la preservación de las tierras comunales, el acceso al sistema electoral en calidad de movimiento, los derechos colectivos, el bloqueo a las medidas de ajuste económico y a las leyes de reforma neoliberal, el combate contra la corrupción y la destitución de dos presidentes constitucionales.

El movimiento indígena definitivamente se convirtió en un actor político protagónico de la vida nacional y, por su capacidad de movilización y lucha, recibió el apoyo de amplios sectores populares y pobres de la población no indígena, de la nueva clase media recientemente empobrecida y de otros sectores sociales organizados que se sienten representados por sus líderes y reivindicaciones.

LA INSTITUCIONALIDAD POLÍTICA, EL SISTEMA DE PARTIDOS Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Uno de los impedimentos más importante para la vigencia plena de la democracia en Ecuador y en los países de la región andina es la escasa calidad de la representación política. La población votante y los nuevos movimientos sociales aparecen desconectados de las instituciones políticas en general y de los partidos políticos en especial; ninguno ha sido capaz de responder a las necesidades básicas insatisfechas de la sociedad y de representar las identidades colectivas surgidas al interior de cada Estado-nación.²

² Véase la producción académica reciente sobre el quiebre del sistema de partidos en Perú y Venezuela y su fragmentación en Ecuador y Bolivia: F. Burbano (2004); H. Dietz y D. Myers (2001); F. Freidenberg y M. Alcántara (2001); S. Levitsky y M. Cameron (2001); S. Mainwaring y T. Scully (1995); A.

Adicionalmente, la crisis de representación política ha ido acompañada con una de las crisis más agudas de las economías nacionales, caracterizada por fenómenos como la hiperinflación, la dolarización, el desempleo y subempleo, el pago de la deuda externa, la privatización de las empresas de servicios públicos, la presencia de empresas trasnacionales, las medidas de ajuste, la inmigración internacional, etcétera. Todos estos factores han llevado a un proceso incontenible de empobrecimiento de la población y al surgimiento de movilizaciones populares, caracterizadas por algunos autores como formas de “desobediencia civil”.

Otro impedimento importante para la práctica de la democracia lo constituye la pérdida cada vez más acelerada de los valores éticos y morales: los escándalos de corrupción no solamente son interminables, sino que la mayoría quedan en la impunidad. La credibilidad del ciudadano común ante las autoridades elegidas termina apenas finalizan las campañas electorales, la participación ciudadana no puede reducirse al ejercicio de votar, se exige el cumplimiento del mandato ofrecido en las campañas así como la rendición de cuentas periódicas e inclusive la revocatoria de los funcionarios que no cumplan con lo ofrecido.

Los elementos mencionados han llevado a un rechazo de la política, de los políticos y a la exigencia de una nueva forma de hacer política, utilizando inclusive un discurso antipolítico. Cuando el movimiento indígena ecuatoriano se convierte en actor político, una de las primeras reivindicaciones que planteó fue la necesidad de la reforma del sistema político,³ proceso que se encuentra en ciernes en el país y ha tenido avances, retrocesos y también sus condicionamientos.

Ahora bien, algunas condiciones van a permitir la creación de un mecanismo electoral por parte del movimiento indígena. Es importante puntualizar que este proceso se dio en el marco del retorno a la democracia en 1979 y su posterior mantenimiento. A pesar de la crisis política mencionada y de los obstáculos reseñados, durante 26 años la democracia ecuatoriana ha sobrevivido, aunque haya sido “a saltos y a brincos”.

Mejía (2002); S. Pachano (1998); K. Roberts (2002); A. Romero (1994); F. Rospigliosi (1995); M. Tanaka (1998) y L. Whitehead (2001).

³ Véase Conaie (1994).

Una primera condición la aprobó el Congreso Nacional en 1979 cuando permitió el voto de los analfabetos, de los cuales un alto porcentaje está constituido por población indígena.⁴ La segunda se produce en 1994, año en que el mismo Congreso autorizó el reconocimiento de los movimientos políticos independientes para participar en las elecciones de votación popular, con lo cual los partidos políticos tradicionales perdieron el monopolio de la representación política. Este hecho de singular importancia le va a permitir al movimiento indígena y a otros movimientos nacionales y locales, participar en las elecciones con candidatos propios.⁵ La otra cara de la moneda de esta resolución fue la proliferación y fragmentación de partidos y movimientos que muestra el país y que en el periodo 1979-1997 alcanzaron la suma de 22.

La tercera condición estuvo relacionada con el plebiscito que el presidente Durán Ballén convocó en 1995 para aprobar una propuesta de reformas neoliberales, la cual fue rechazada mayoritariamente en las urnas, en gran parte debido a la campaña en contra liderada por la Conaie, mostrando gran poder de convocatoria y apoyo popular.

Otra condición importante del proceso fue la inestabilidad y debilidad del sistema político ecuatoriano en general y de los partidos en especial. En este sentido, la propuesta del movimiento indígena se presenta como alternativa al combinar las demandas antineoliberales y antiglobalización con las etnoculturales. El movimiento, desde su creación en 1986, planteó la conformación de un nuevo tipo de Estado, diverso al Estado neoliberal vigente. Esa propuesta descansaba en la posibilidad del movimiento de crear su “propia institucionalidad” (Díaz-Polanco y Sánchez, 2002). Sin embargo, después del IV Congreso de la Conaie en 1993, en el cual se aprobó el proyecto político, la causa de la movilización cambió y se convirtió en la construcción del Estado plurinacional y de una sociedad intercultural, entendida como la interrelación entre las diversas culturas de los pueblos que habitan en un mismo espacio geopolítico, basada en el respeto a las diferencias culturales y en el logro de la unidad en la diversidad (García, 2001).

⁴ Según el censo de 2001, la tasa nacional de analfabetismo es todavía de nueve por ciento. Para el caso de los pueblos indígenas sube a 28 por ciento (20 por ciento los hombres y 36 por ciento las mujeres).

⁵ Medidas similares fueron aprobadas en Colombia en 1991, en Venezuela en 1998 y en Bolivia en 2004.

En la década de 1990, un conjunto de factores confluye para que se inicie en los países andinos un importante proceso de reformas constitucionales. Por un lado, la demanda de una mayor participación y representatividad por parte de los movimientos sociales y, por otro, los esfuerzos de la elite política por potenciar la legitimidad y la gobernabilidad de las instituciones estatales. En Ecuador, la Asamblea Nacional Constituyente incorporó reformas inspiradas en el derecho internacional, los organismos multilaterales de desarrollo y otras constituciones latinoamericanas. Los principales derechos de los pueblos indígenas consagrados en la reforma constitucional son los siguientes: *a*) el reconocimiento explícito como pueblos indígenas al aprobar el carácter pluricultural y multiétnico del Estado ecuatoriano; *b*) el reconocimiento de los sistemas jurídicos indígenas, en otras palabras, la vigencia del pluralismo jurídico; *c*) la conservación de la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias que no podrán ser vendidas, repartidas o embargadas; *d*) el derecho a la educación intercultural bilingüe; y *e*) el reconocimiento oficial de las lenguas indígenas.

Además del reconocimiento constitucional alcanzado, el movimiento indígena logró el derecho de ocupar cargos públicos y ejercer cierta autonomía política y administrativa en el nivel local. Se trata de cuatro instancias gubernamentales: la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib) creada en 1988; el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe) en 1998, que tiene rango de ministerio y está adscrito a la presidencia de la República; la Dirección Nacional de Salud Indígena, reconocida en 1999; y el Fondo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Fodepi) en el año 2000. En todos estos espacios, los directivos son nombrados de una terna presentada por el movimiento. Además, deben cumplir el mandato asignado y rendir cuentas periódicas de su gestión. Aunque no lograron escaños reservados en el Congreso Nacional, se aprobó, en cambio, la creación en el año 2000 de la Comisión de Asuntos Indígenas y otras Etnias al interior del Congreso, y en 1999 se abrió un espacio de defensa de sus derechos al interior del Estado: la Dirección Nacional de Defensa de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Defensoría del Pueblo (Dinapin).⁶

⁶ Las defensorías del pueblo se institucionalizaron en Colombia en 1992, en Perú en 1996, en Bolivia y Ecuador en 1998 y en Venezuela en 1999.

En cuanto a los espacios de autonomía política y administrativa, la reforma constitucional de 1998 creó las circunscripciones territoriales indígenas (CTI),⁷ concebidas como espacios geográficos que se sustentan en la propiedad colectiva e inalienable de la tierra, la práctica de sus propias costumbres, modelos organizativos y sistema de derecho propio, así como en la elección de sus autoridades para autogobernarse. Sin embargo, la agitación política que ha vivido el país después de las reformas constitucionales y la falta de acuerdo dentro del movimiento indígena ha retrasado su creación y establecimiento.

Una última condición para la creación de un mecanismo electoral por parte del movimiento indígena tiene que ver con la crisis que el resto de los movimientos sociales sufrió a partir de 1990. El movimiento sindical entró en un proceso de atomización después de las reformas del código de trabajo y de la privatización de algunas empresas del Estado;⁸ el movimiento de las mujeres ha logrado interesantes avances en materia de derechos; igualmente el ambientalista y de derechos humanos, pero no han contado con el grado de movilización nacional que los indígenas han mostrado. En este sentido, al interior de la sociedad ecuatoriana, la propuesta de los pueblos indígenas se da en un contexto de ausencia de iniciativas del resto de la sociedad civil, que permitan formular y negociar pedidos, generar críticas e imaginar nuevas alternativas.

LA PARTICIPACIÓN ELECTORAL DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

En el año 2005, Pachakutik, como movimiento político, cumplió diez años de existencia y en ese periodo ha participado en seis procesos electorales que designaron presidentes, diputados, assembleístas y autoridades locales. Su permanencia durante este periodo así como sus triunfos y derrotas merecen explicación.

Un primer factor tiene que ver con la presencia de una densa red de organizaciones de base ubicadas especialmente en las zonas ru-

⁷ En Colombia corresponden a los resguardos indígenas, en Bolivia a las tierras comunitarias de origen (TCO) y en Venezuela y Perú a los municipios indígenas.

⁸ Permanecen el sindicato de maestros, los trabajadores de la salud, los petroleros, los servidores públicos y el Frente Unitario de los Trabajadores (FUT).

rales de las provincias serranas y amazónicas del país. Esta conformación es resultado de un proceso histórico que tiene sus inicios en la década de 1960 y que ha permanecido en el tiempo como resultado de la lucha que el movimiento ha mantenido contra el Estado, utilizando acciones “ilegales” para luego lograr su legalidad.

En el caso ecuatoriano, existen distritos electorales en los que la densidad indígena de votantes es mayoritaria o es una minoría significativa. Según Van Cott (2005), 42.9 por ciento del total de los distritos electorales tiene esta característica; y de las 22 provincias que conforman el país, tres tienen mayoría indígena y seis una minoría significativa. Este hecho fue aprovechado por el movimiento en el IV Congreso de la Conaie efectuado 1993, para lanzar una nueva estrategia política de largo plazo: tomar los poderes locales por la vía democrática y electoral en las zonas en las que los indígenas eran mayoría o minoría significativa, para acceder posteriormente a la toma del poder nacional.

Estas acciones, a su vez, forman parte de una estrategia estructural del movimiento, que combina la utilización de modos alternativos de participación política identificados como formas de “desobediencia civil”, como los levantamientos, con otras de “obediencia civil”, como los procesos electorales. Paralelamente existe otro factor institucional que favoreció esta decisión del movimiento indígena. Se trata del inicio del proceso de descentralización iniciado en el país en 1983, lo cual permitió que los municipios se fortalecieran y se convirtieran en escenarios de enfrentamiento político menos exigentes que las elecciones nacionales, para aquellos movimientos como Pachakutik, que se estrenaban en la lid electoral y que, además, contaban con organizaciones consolidadas y fuertes. No hay que olvidar también que el proceso de descentralización proporciona un marco estructural idóneo para el ejercicio de uno de los pilares principales sobre los que se asienta el movimiento indígena: la construcción de las autonomías regionales y locales.

El movimiento de unidad plurinacional Pachakutik, desde su inicio, se va a ubicar dentro de la izquierda política del país, lo cual le va a dar mayor protagonismo, ya que los partidos de la izquierda tradicional habían disminuido su votación en favor de los partidos de derecha, centro y populistas, después del retorno a la democracia en 1979. Un amplio sector de profesionales e intelectuales de la clase media, decepcionados de las opciones izquierdistas, se suman al movimiento Pachakutik, que desde su conformación tiene un carácter

multiétnico. En el proceso de su constitución se discutió el tema de la plurinacionalidad y de la interculturalidad. El movimiento decidió que no debía ser sólo de indígenas o para indígenas, sino que tenía que emprender procesos de inclusión de otros sectores sociales y culturales.

La revisión del desempeño logrado por Pachakutik en los seis procesos electorales en que ha intervenido es muy ilustrativa. En las tres elecciones presidenciales en las que ha participado en alianza con otros movimientos y partidos⁹ logró los siguientes resultados: en 1996 obtuvo el tercer lugar con 20.60 por ciento de los sufragios (785 124 votos), en 1998 bajó al cuarto lugar con 14.74 por ciento (566 917 votos) y en 2002 alcanzó el primer lugar con 20.64 de los sufragios (943 123 votos) en la primera vuelta y 54.79 por ciento de los sufragios (2 803 243 votos) en la segunda vuelta.

En las elecciones para la Asamblea Constituyente de 1997 fueron nominados diez asambleístas de un total de 70 (14.28 por ciento). En las elecciones legislativas de 1996, Pachakutik nominó a ocho diputados (un nacional y siete provinciales) de un total de 82 (9.75 por ciento), en las de 1998 bajó su participación al obtener seis diputados (dos nacionales y cuatro provinciales) de un total de 121 diputados (4.95 por ciento) y en las de 2002 aumentó a 11 diputados provinciales de un total de 100 (11 por ciento).

En cuanto a los gobiernos locales, en los comicios de 1996 fueron elegidos alrededor de 50 funcionarios públicos en las diversas nominaciones. En el año 2000 obtuvieron cinco de las 22 prefecturas provinciales, equivalente a 22.72 por ciento del total; 31 de las 215 alcaldías, equivalentes a 14.4 por ciento del total; 11 de los 89 consejeros elegidos, equivalentes a 12 por ciento del total; 84 de los 880 concejales elegidos, equivalentes a 9.5 por ciento del total. El movimiento Pachakutik logró alrededor de 5.1 por ciento de la votación nacional, constituyéndose en la quinta fuerza electoral del país en esa fecha.

Para considerar los resultados de las elecciones de 2004 es importante tener en cuenta el desgaste político que sufrió el movimiento Pachakutik debido a la alianza que hizo con el gobierno del coronel Lucio Gutiérrez durante los siete primeros meses de 2003. Los resultados fueron los siguientes: ganaron cuatro de las 22 prefecturas pro-

⁹ Hay que puntualizar que ninguno de los candidatos participantes ha sido indígena o militante de Pachakutik.

vinciales, equivalentes a 18.18 por ciento del total; 27 de las 219 alcaldías, equivalentes a 12.32 por ciento del total; 14 de los 91 consejeros elegidos, equivalentes a 15.38 por ciento del total; 118 de los 893 concejales elegidos, equivalentes a 13.2 por ciento del total. El movimiento Pachakutik logró alrededor de 7.7 por ciento de la votación nacional, manteniéndose como la quinta fuerza electoral del país.

De la revisión de los resultados anteriores se concluyen algunas características de la participación electoral de Pachakutik. Resulta difícil trazar un límite que marque hasta dónde es movimiento social y hasta dónde es movimiento político o partido. A pesar de que sus dirigentes no admiten la denominación de partido, con el fin de señalar su malestar con el sistema de partidos vigente en el país, la organización cumple determinadas funciones que son atribuibles a los partidos políticos.¹⁰ Lo que sí es cierto es que la estructura organizativa del movimiento social ha servido para el funcionamiento del movimiento político, sobre todo en lo concerniente a la relación cercana entre bases y líderes, a la presencia de mecanismos colectivos en la toma de decisiones y a la vigencia de una estructura poco burocratizada.

A pesar de que el movimiento representa intereses y demandas que no son sólo indígenas, no ha logrado integrar una propuesta interclasista y de alcance nacional, como lo demuestran sus triunfos en distritos electorales de concentración indígena y su ausencia total en otras áreas electorales importantes, como son las provincias de la costa ecuatoriana. El movimiento en el caso ecuatoriano, a diferencia de otros movimientos indígenas de la región, ha logrado participar en diversas instancias (locales, regionales y nacionales) de ejercicio del poder; sin embargo, la acción más perdurable y exitosa descansa en la ejercida en los gobiernos locales.¹¹ Por último, el movimiento también tiene el mérito de haber incorporado en la agenda política ecuatoriana algunos temas que el país requiere discutir para poder generar políticas de Estado, como por ejemplo la diversidad cultural y étnica, la plurinacionalidad, las autonomías, la in-

¹⁰ Partido entendido en el sentido que menciona Cotarelo (1985:14): “[...] toda asociación voluntaria perdurable en el tiempo. Dotada de un programa de gobierno de la sociedad en su conjunto, que canaliza determinados intereses sectoriales y que aspira a ejercer el poder político o a participar en él mediante su presentación reiterada a los procesos electorales” (citado por F. Sánchez y F. Freidenberg (1998:75).

¹¹ Véanse F. García y L. Tibán (2005) como ejemplo de análisis de un gobierno local dirigido por autoridades indígenas.

terculturalidad, el pluralismo legal y nuevas formas de participación y representación política.

EL “EFECTO PACHAKUTIK” EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA

A partir del año 2003 hasta la fecha, el movimiento indígena ecuatoriano vive una curiosa paradoja. Después de haber alcanzado el protagonismo político más importante de los últimos años, el movimiento indígena entra en un punto de quiebre y declive que lo mantiene desmovilizado, ante lo cual cabe preguntarse si se trata de un repliegue estratégico, del agotamiento del movimiento indígena como sujeto histórico o si es resultado de la constitución del movimiento Pachakutik.

La pugna entre el movimiento político y el movimiento social (denominado en este trabajo como el “efecto Pachakutik”) se ha centrado en situaciones coyunturales de lucha y decisiones en las cuales uno de ellos ha dejado al otro fuera de juego. El primero, definido y condicionado desde el sistema de partidos controlado por la estructura oligárquica del poder, y el segundo, obligado al cumplimiento de su proyecto político e histórico. Estas divergencias se volvieron dramáticas, por ejemplo, al momento de decidir la alianza electoral que le dio el triunfo al coronel Gutiérrez en 2002. Mientras el primero fue seducido por el acceso al poder, el segundo pugnaba por mantener su estrategia de movilización y resistencia sin contar con la aprobación de sus bases para legitimar la alianza.

La polémica se agudiza desde que el movimiento social decide crear Pachakutik como mecanismo electoral con el fin de luchar desde el interior del Estado neoliberal para lograr su propio espacio de poder. Esta estrategia, una vez transcurridos diez años de vigencia, muestra diversos balances entre los mismos actores del movimiento. Me permito utilizar el testimonio de dos líderes indígenas nacionales para ilustrar el mencionado “efecto Pachakutik”:

Nosotros nos preparamos para ser un movimiento contestatario que lucha por el reconocimiento de sus derechos, pero no nos preparamos para gobernar. Nosotros hemos tenido en dos ocasiones el poder en nuestras manos (por golpe de Estado y mediante las elecciones), pero no hemos durado más de seis meses en esos espacios. Yo diría que uno de los grandes errores que hemos cometido es habernos preocu-

pado única y exclusivamente del tema ideológico político, de las acciones relacionadas al acceso del poder local o nacional, mas no en la construcción de un poder que sea una alternativa al orden establecido (Luis Maldonado, ex ministro de Bienestar Social y ex candidato a prefecto de la provincia de Imbabura).

Parecería que la participación de los cuadros indígenas en cargos de representación pública se convirtió en la prioridad coyuntural del movimiento social, descuidando dos estrategias claves: la propuesta política de la construcción del Estado plurinacional y la relación con las organizaciones de base. La opinión del otro líder indígena es más determinante:

Una de las últimas resoluciones de la Conaie es que el movimiento indígena no participe en ninguna de las instituciones públicas, porque yo creo que una de las causas de que el movimiento indígena haya sufrido un desgaste fue la participación en las elecciones presidenciales del 2002. De tal modo que nosotros decimos que es necesario volver a lo nuestro, para que desde ahí podamos tomar fuerzas y retomar el vigor para no dispersarnos en las funciones públicas. Hemos tenido más éxito cuando estuvimos fuera de la institucionalidad, cuando estuvimos dentro logramos muy poco (Luis Macas, actual presidente de la Conaie).

Este testimonio muestra el fracaso de participar políticamente por medio de los mecanismos institucionales (principalmente el Congreso Nacional y gobiernos locales) y la necesidad de “volver a lo nuestro”, que implica la recuperación de la relación con las bases del movimiento y la diferenciación de saber medir la efectividad de la fuerza política y de la fuerza social.

Sin embargo, la solución final para el futuro del movimiento no parece estar en ninguno de los dos extremos: resistir como movimiento social utilizando mecanismos de protesta y movilización no institucionales o incidir como movimiento político en el marco de la institucionalidad estatal. El mismo dirigente indígena nos ofrece una respuesta:

Yo creo que hay que combinar el camino de las protestas y movilizaciones con el de la participación en las instancias de poder nacional y local. No hay que abandonar lo uno y priorizar lo otro. Las dos estrategias son absolutamente necesarias para que el movimiento indígena

pueda conseguir su mayor reivindicación: la construcción de un Estado plurinacional (Luis Macas, actual presidente de la Conaie).

CONSIDERACIONES FINALES

El movimiento indígena ecuatoriano y los demás de los países andinos, tienen presencia activa en la vida política en los últimos 15 años y han surgido en un contexto en el cual se juntan varios factores comunes: una red densa de organizaciones afiliadas, la participación activa en el proceso de reformas constitucionales, la utilización de la descentralización para abrir la competencia electoral en distritos donde la población indígena es mayoritaria, la baja participación de los partidos de izquierda y la asignación de ciertos cargos públicos reservados para indígenas.

Adicionalmente, a estos factores se pueden señalar algunos otros que también son importantes: la fragmentación del sistema de partidos, la crisis del resto de los movimientos sociales, el conocimiento y promoción de los líderes indígenas por medio de los medios de comunicación y la existencia de al menos una región electoral con mayoría o minoría significativa indígena.

Para finalizar, quisiera señalar algunos efectos positivos y negativos que los movimientos indígenas han tenido sobre las instituciones democráticas de los países andinos. El primero muestra, contrariamente a la literatura sobre partidos políticos, que la presencia de organizaciones políticas étnicas no ha exacerbado el conflicto interétnico al interior de cada país; más bien, los movimientos indígenas han privilegiado un discurso nacionalista, en parte porque su viabilidad electoral depende en gran medida de atraer a los votantes no indígenas y, por otra, porque se han dado cuenta que una posición separatista en la actualidad no tiene futuro.

El segundo se relaciona con que el discurso de las organizaciones indígenas en las dos últimas décadas ha sido de inclusión y de participación equitativa con los otros sectores sociales y culturales; se trataría, pues, de canalizar los conflictos étnicos por medio del sistema político formal a base de diálogo y respeto, para incentivar la realización de alianzas multiétnicas.

El tercer efecto es que la incorporación de sectores sociales tradicionalmente excluidos de las instituciones democráticas, en especial

en países con población indígena mayoritaria, permite que esas instituciones recuperen legitimidad y representatividad

El cuarto demuestra que los movimientos políticos indígenas mantienen fuertes vínculos con la sociedad civil por medio de los movimientos sociales y organizaciones afiliadas de los cuales surgieron. Una nueva forma de representación estaría consolidándose, basada en el ejercicio de un mandato colectivo que demanda rendición de cuentas periódica y posibilidad de revocatoria en caso de incumplimiento.

Otro efecto importante es que la agenda de los movimientos políticos indígenas ha introducido nuevos temas en el discurso político nacional que obliga no solamente a su debate, sino que fuerza al resto de los partidos a incorporarlos en sus agendas. Tales son el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural, el debate sobre las diferentes formas de discriminación y exclusión (racial, de género, de orientación sexual, generacional, de discapacidad), las autonomías regionales y locales. El último efecto positivo está vinculado con la introducción de una nueva forma de hacer política, basada en la lucha contra la corrupción, y los pactos políticos fantasmas, junto con el compromiso de denuncia pública y sanción cuando esto suceda. Esta nueva forma de hacer política también se manifiesta en el interior de los movimientos políticos indígenas que tratan de mantener una estructura más democrática y participativa. Igualmente hay muchos ejemplos de gobiernos locales dirigidos por indígenas que han introducido nuevas formas de representación y participación en su gestión.

Los efectos negativos también requieren ser analizados. El primero tiene que ver con el fraccionamiento de las organizaciones indígenas nacionales provocado desde el gobierno y por pugnas electorales. En Ecuador, un ejemplo dramático se vivió en el gobierno del coronel Gutiérrez, después de la ruptura de la alianza con Pachakutik, cuando dos organizaciones indígenas nacionales diferentes a la Conaie entraron en franca colaboración con el gobierno, así como también cuando muchas organizaciones regionales y locales afiliadas a la misma Conaie cayeron en la tentación de apoyar al entonces presidente como pago a la asistencia económica gubernamental que recibieron.

El segundo efecto muestra la existencia de funcionarios indígenas que, una vez en ejercicio de su cargo, dejan a un lado los intereses colectivos que representan y ponen en primer lugar sus intereses

individuales, rompiendo de esta manera una práctica cultural propia que ha sido reivindicada por el movimiento. Existen muchos casos de autoridades indígenas elegidas por votación popular que han traicionado al movimiento y han sido desconocidas y expulsadas.

El tercero reduce la efectividad del movimiento cuando sus representantes se concentran en disputas internas de poder por acceder a la nominación, distraen su acción en temas que no son prioritarios o negocian con funcionarios del gobierno desplazando a los líderes del movimiento. Todos estos factores pueden atentar contra la identidad, la organización y la unidad de las organizaciones indígenas.

El cuarto evidencia que los funcionarios indígenas elegidos, en muchos casos carecen de experiencia política y capacidad técnica para un buen desempeño de su cargo. Este hecho plantea, por un lado, una desventaja, ya que les lleva a depender de asesores no indígenas que tienden a interferir en sus decisiones. Por otro lado presenta un reto, ya que a pesar de ser resultado de la falta de oportunidades que los indígenas han tenido respecto a los no indígenas al no poder acceder a la educación formal, les enfrenta a avanzar en su calificación educativa y en el conocimiento de las normas y procedimientos burocráticos estatales.

El último efecto al que los funcionarios indígenas deben responder es al hecho de que son representantes no solamente de las necesidades de los pueblos indígenas, sino que deben atender asimismo las demandas de otros sectores no indígenas que también los eligieron. Esta situación, característica de distritos interculturales, demanda de estos funcionarios un continuo balance en el cumplimiento de su mandato.

BIBLIOGRAFÍA

Banco Mundial, *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004*, <<http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/EXTSPPAISES/LACINSPANISHEXT/.html>>, última actualización: 24 de junio de 2005, versión 2.1, consultada: 30 de junio de 2005.

BBC Mundo, <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/specials/2005/ecuador_indigena/default.stm>, última actualización: 16 de septiembre de 2005, versión 2.1, consultada: 16 de septiembre de 2005.

- Burbano de Lara, Felipe (comp.), *Democracia, gobernabilidad y cultura política*, Flacso, sede Ecuador, Quito, 2004.
- Conaie, *Proyecto político de las nacionalidades y pueblos del Ecuador*, texto aprobado por el IV Congreso de la Conaie, Quito, 1994.
- Cotarelo, R., *Los partidos políticos*, Sistema, Madrid, 1995.
- Dietz, Henry y David Myers, "The Process of Party System Collapse: Peru and Venezuela Compared", paper prepared for presentation at the 2001 Congress of the Latin American Studies Association, Washington, DC, Sept. 6-8, 2001.
- Freidenberg, Flavia y Manuel Alcántara, *Los dueños del poder. Los partidos políticos en Ecuador (1978-2000)*, Flacso, sede Ecuador, Quito, 2001.
- García, Fernando, "¿Un levantamiento indígena más? A propósito de los sucesos de febrero de 2001", en *Iconos*, Flacso, sede Ecuador, núm. 10, 2001, pp. 34-38.
- _____ y Lourdes Tibán, "Entre la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: la experiencia de la Conaie y el MICC en Ecuador", en *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas en América Latina*, CIESAS, México, 2005 (en prensa).
- Guerrero, Andrés (comp.), "Estudio introductorio" en *Antología de etnicidades*, Flacso, sede Ecuador, Quito, 2000, pp. 9-56.
- Iza, Leonidas, "Ascenso y retos del movimiento indígena en Ecuador", en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Gobierno del Distrito Federal/Casa Juan Pablos/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/UNAM/UACM, México, 2005, pp. 108-118.
- Levitsky, Steven y Maxwell A. Cameron, "Democracy without Parties? Political Parties and Regime Collapse in Fujimori's Peru", paper prepared for presentation at the Congress of the Latin American Studies Association, Washington, DC, Sept. 6-8, 2001.
- Mainwaring, Scott y Timothy Scully (eds.), *Building Democratic Institutions: Party Systems in Latin America*, Stanford University Press, Stanford, 1995.
- Massal, Julie, *Les mouvements indiens en Équateur. Mobilisations protestataires et démocratie*, Karthala, París, 2005.
- Mejía, Andrés, *Gobernabilidad democrática. Sistema electoral, partidos políticos y pugna de poderes en Ecuador: 1978-1998*, Fundación Konrad Adenauer, Quito, 2002.

- Pachano, Simón, *La representación caótica*, Flacso/Fundación Konrad Adenauer, Quito, 1998.
- Prieto, Mercedes, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*, Flacso, sede Ecuador, Quito, 2004.
- Roberts, K., "Party-Society Linkages and Democratic Representation in Latin America", en *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 27, 53, 2002, pp. 9-34.
- Romero, Aníbal, *Decadencia y crisis de la democracia*, Panapo, Caracas, 1994.
- Rospigliosi, Fernando, "La amenaza de la "fujimorización". Gobernabilidad y democracia en condiciones adversas: Perú y los países andinos", en Carina Perelli, Sonia Picado S. y Daniel Zovatto (comps.), *Partidos y clase política en América Latina en los 90*, IIDH, San José, Costa Rica, 1995, pp. 311-333.
- Sánchez, Francisco y Flavia Freidenberg, "El proceso de incorporación política de los sectores indígenas en el Ecuador. Pachakutik, un caso de estudio", en *América Latina Hoy*, núm. 19, 1998, pp. 65-79.
- Tanaka, Martín, "Los espejismos de la democracia: el colapso del sistema de partidos en el Perú, 1980-1995", en *Perspectiva comparada*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1998.
- Van Cott, Donna Lee, *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics*, Crambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Whitehead, Laurence, "High Anxiety in the Andes. Bolivia and the Viability of Democracy", en *Journal of Democracy*, 12, 2, 2001, pp. 6-16.

**“GANAMOS PERO PERDIMOS”:
BALANCE DE LO LOGRADO Y PROBLEMAS PENDIENTES**

*Pablo Dávalos**

En las siguientes páginas presento una reflexión sobre tres momentos importantes del movimiento indígena ecuatoriano, que pueden servir como experiencia a otros pueblos indígenas en lucha. Los tres momentos son los siguientes:

Primero. En 1998 el movimiento indígena ecuatoriano, con la fuerza que tenía después de haber participado en la destitución del presidente Mahuad, logra presionar para que se convoque a una Asamblea Nacional Constituyente. El objetivo de esta Asamblea era declarar al Ecuador como país plurinacional, es decir, que el país cambie sus sistemas políticos, que cambie sus sistemas de representación e incorpore la diferencia en el sistema político.

Fue con la movilización indígena como se logró la convocatoria a la Asamblea Constituyente. Sin embargo, tenemos que la victoria y el triunfo del movimiento indígena se transformó, a la larga, en derrota, porque la burguesía ecuatoriana aprovechó el espacio abierto en 1998 para desplazar los problemas que habían sido puestos en la agenda por el movimiento indígena, esto es, los problemas del poder, los problemas de la plurinacionalidad. En cambio, ocupando el espacio abierto por la lucha indígena, lo utilizó para intentar resolver sus propios problemas.

Los problemas de la burguesía ecuatoriana se debían, en aquel momento, a que el Estado no era funcional a la nueva forma de acumulación de capital, que es la acumulación financiera. Los grupos financieros que controlaban la economía no estaban contentos con el Estado que se había creado, por lo cual aquél es un momento en

* Asesor de la Conaie.

el que convergen dos intereses contrapuestos: el interés del movimiento indígena por provocar cambios revolucionarios en la sociedad ecuatoriana, y el interés de la burguesía financiera ecuatoriana vinculada con el Fondo Monetario (FMI), que quería también transformar al Estado, de un Estado industrializador que brindaba un mínimo de condiciones para el bienestar, a un Estado neoliberal. En la Asamblea Constituyente se enfrentan las dos posiciones.

La burguesía ecuatoriana traduce entonces la definición de los contenidos de la Asamblea Nacional Constituyente a los términos procedimentales del régimen político, que es exactamente lo que está pasando ahora en Bolivia. Por supuesto, el régimen político está manejado por el esquema de partidos, y el sistema de partidos se maneja por la vía de la representación; algo que es procedimental e instrumental se convierte en el concepto clave para disolver la movilización social que logró la convocatoria a la Asamblea Constituyente. Y la herramienta con la cual la burguesía ecuatoriana consigue hacer tal cosa, es un concepto epistemológicamente fuerte que se articula desde la derecha política del Ecuador: el concepto de gobernabilidad. La clave de la política institucional es hacer gobernable al país, y esto se logra otorgándole mayores poderes al presidente, es decir, mediante un régimen presidencialista y cambiando la correlación de fuerzas al interior del Ecuador. Estos cambios se financian por medio del Banco Mundial y del Banco Interamericano de Desarrollo.

El movimiento indígena entra a la Asamblea de 1998 y se olvida que esa Constitución Política tenía que ser validada por el pueblo. Es así como se define la Constitución de 1998, que se aplica a la larga en función de la gobernabilidad, con una mayoría de los partidos burgueses, que son los que dominan los medios de comunicación y controlan la conformación de los discursos hegemónicos. Por eso resulta que en la coyuntura de 1998 *ganamos y perdimos*: ganamos el proceso de lucha y abrimos la posibilidad de establecer un espacio político, y perdimos ahí dentro.

El Estado que sale del proceso constituyente de 1998 es un Estado neoliberal. El movimiento indígena entró en una coyuntura política con el Estado plurinacional como agenda de la movilización, y de ella salimos con los derechos colectivos —en los artículos 83 y 84 de la nueva Constitución se nos reconocen los derechos colectivos—, pero en el fondo no se alteraron las relaciones de poder. Nuestro error estratégico fue que nos convencimos de que el texto del contrato social codificado en la Constitución iba a servir para cambiar las re-

glas del juego, pues ya habíamos aprobado el Convenio 169 de la OIT en 1998.

Segundo momento. El 21 de enero del año 2000, el movimiento indígena ecuatoriano logra, con un grupo de militares, entre ellos Lucio Gutiérrez, la destitución del presidente demócrata cristiano Jamil Mahuad. Con una movilización impresionante como la de ahora,¹ sacamos a Mahuad. En ese entonces queríamos que se fueran todos. Sin embargo, tal como dijimos, se va Mahuad pero se queda la dolarización. Dos semanas antes de que Mahuad se fuera, él había dolarizado la economía ecuatoriana, por lo cual nosotros, como movimiento indígena, hicimos una movilización realmente espectacular, nos movilizamos dos semanas, llegamos a Quito y el movimiento indígena tomó Quito. Destituimos a Mahuad, llego el vicepresidente Gustavo Noboa y la dolarización siguió. Por eso nos preguntamos: ¿para qué destituimos a Mahuad?

Ahora bien, la dolarización se produjo porque había una crisis financiera en el país, y dicha crisis ocurrió porque el Fondo Monetario Internacional, junto con el Banco Mundial, propusieron la liberalización de los mercados financieros para que, supuestamente, hubiera más competencia, bajarán las tasas de interés, etcétera. Sin embargo, todo fue mentira. En 1994, cuando se propuso la ley de liberalización financiera, había en el Ecuador aproximadamente 35 bancos; en 1998 había 100 bancos. La economía del país es muy pequeña, de tal manera que esos 100 bancos tienen que disputarse los recursos y la capacidad de la misma economía. Esos bancos suben la tasa de interés para atraer a sus clientes, son bancos vinculados con grupos financieros. Justamente estos grupos económicos desregularon el sistema financiero e hicieron lo que se les daba la gana: se prestaron entre ellos, le prestaron recursos a sus propias empresas, nadie los controlaba. Finalmente el sistema quebró en 1999. Ese mismo año, el gobierno de Mahuad quiso aplicar un paquete de ajuste económico incrementando el precio del gas de uso doméstico, de la gasolina y de los impuestos. Frente a esto el movimiento indígena dijo “NO”: el gas no sube y la gasolina tampoco.

¹ Durante los días de las II Jornadas, a fines de marzo de 2006, en Ecuador se estaba produciendo una vasta movilización indígena contra la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y por otras reivindicaciones sociales (n. de las editoras).

Cuando el movimiento indígena, en el mes de julio de 1999 se moviliza, liquida la posibilidad de que el gobierno de Mahuad socialice la crisis. El gobierno, entonces, como no puede adoptar el paquete de ajuste debido a la movilización indígena, convierte la crisis financiera en crisis monetaria y liquida la moneda nacional. Es así que todos los recursos de Banco Central se trasladan a los bancos privados: el gobierno, en apenas un año, destina cerca de cinco mil millones de dólares para saldarles las deudas a los bancos. Por lo tanto, la moneda nacional se liquida y Mahuad establece la dolarización.

En ese contexto, el movimiento indígena hace una movilización muy fuerte que obliga a salir a Mahuad. Pero se queda la dolarización. En ese año tuvimos un éxito impresionante el 21 de enero: sacamos a Mahuad, pero no pudimos sacar la dolarización. Fue tal vez un triunfo, pero en realidad, detrás de él se esconde una derrota.

La tercera coyuntura ocurre a mediados del año 2002, cuando se conforma la candidatura de Lucio Gutiérrez, el mismo coronel que nos había ayudado a destituir a Mahuad. Este coronel decide convertirse en un coronel de izquierda, pero es un izquierdista de última hora y un antiimperialista de apariencia. La Conaie le dice que hay que hablar con el Fondo Monetario, que hay que hablar con el capitalismo más poderoso, y la cuestión es que Gutiérrez termina de candidato. La Conaie lo apoya por medio de su movimiento Pachakutik y ganamos las elecciones.

Todo mundo estaba contento después del triunfo electoral. Sin embargo, en el momento en el que ganamos, también perdimos exactamente igual que en la otra coyuntura. Gutiérrez no era en absoluto un personaje orgánico de ningún proceso. El coronel Gutiérrez, apenas gana las elecciones, cambia los ejes estratégicos que sustentan su poder y se va hacia los nuevos ejes: la embajada estadounidense y las oligarquías, dejando al movimiento Pachakutik y a la Conaie. Es entonces cuando nos dimos cuenta de que no habíamos armado ningún mecanismo para evitar esta eventualidad: nos olvidamos, así como nos olvidamos en 1998, validando una Constitución, o como nos olvidamos de la dolarización. También nos olvidamos de establecer mecanismos para controlar esas candidaturas.

Después del triunfo electoral en 2002, lo primero que hace Gutiérrez es dar cuatro ministerios a la Conaie, para que estén tranquilos. Pero la economía la maneja él, y la economía es clave para un país. Gutiérrez decide que la economía la maneje finalmente un

representante de la banca que hace economía y lleva adelante un paquete de ajuste económico apoyado inmediatamente por el Fondo Monetario Internacional. Lo segundo que hizo Gutiérrez fue buscar destruir al movimiento indígena. Si bien la fuerza indígena fue clave para destituir a Mahuad, en el gobierno de Gutiérrez no es el movimiento indígena quien lo destituye, sino que él, primero, comienza a destruir al movimiento indígena, porque lo conoce. El Banco Mundial ayuda a Gutiérrez en su campaña de destrucción del movimiento indígena; igualmente lo ayuda la cooperación alemana, la GTZ. Banco Mundial y GTZ son aliados fundamentales para destruir el tejido indígena, porque mediante los proyectos de ambas entidades se generan prácticas que destruyen los comportamientos comunitarios. Tenemos ahí, otra vez, una coyuntura donde ganamos, pero también estamos perdiendo.

En realidad, perdimos por el escenario que se fue configurando, en el cual nuestras posibilidades, nuestras movilizaciones y nuestra lucha se estrellaron contra un muro: el muro del discurso liberal. El movimiento indígena no cometió errores de apreciación más allá de los normales, sino que se estrelló con un muro que ya está experimentando Bolivia: el muro del discurso liberal.

Resulta que todas nuestras prácticas, incluso las prácticas emancipatorias, las estamos poniendo en clave liberal. Por eso fallamos, porque pensamos que la Constitución Política era el instrumento clave que nos iba a permitir cambiar la correlación de fuerzas; pero el texto no marca el contexto. Es simple: la correlación de fuerzas se cambia en virtud de la lucha de clases. Y es lucha de clases porque el territorio en el cual se inserta el movimiento indígena es económico. Y es económico porque es el territorio del ajuste estructural, de la reforma estructural, del Fondo Monetario, del Banco Mundial. Este terreno es económico porque ahí se define la conformación de las nuevas elites que manejan la economía mundial, que son las burguesías financieras. Esas burguesías que quieren desmantelar el Estado en función del interés propio. Quieren desmantelar un Estado que ya no les sirve.

En ese territorio, el discurso liberal es el sustrato y sustento del poder. Entonces, si nosotros apelamos al discurso liberal para cambiar la sociedad, estamos perdidos. A los ecuatorianos ya nos pasó tres veces. ¿Qué nos pasó?, ¿cuándo perdimos la brújula?, ¿desde cuándo acá empezamos a pensar que ganando la elección ya se ha cambia-

do una sociedad, que ya se han cambiado las relaciones de poder? Pensar así es sólo liberalismo.

Nosotros actualmente, en el Ecuador, estamos movilizados luchando contra el TLC. La mayoría de los medios de comunicación manejados por la derecha dicen que la movilización en realidad es para que el presidente de la Conaie pueda ser candidato; para que tenga una base de sustentación para la candidatura a la vicepresidencia con otro candidato que está por allí. Haber hecho tanto esfuerzo, haber peleado tanto —recientemente hemos hecho una caminata de más de 300 kilómetros, hay compañeros heridos en el hospital, hay compañeros presos, acaban de detener a un buen número de dirigentes—, ¿para que?, ¿para que Luis Macas sea candidato? Es así que el discurso liberal sirve inclusive para desmovilizar, para deslegitimar. ¿Podemos cambiar entonces a nuestras sociedades desde ese discurso?, ¿se pueden cambiar las relaciones de poder desde ese discurso? Éstas son preguntas que tenemos que resolver entre todos. Y aquí, en Bolivia, van a empezar las primeras disputas sobre esto.

**¿POR QUÉ NO HAY EN PERÚ UN MOVIMIENTO POLÍTICO
INDÍGENA COMO EN ECUADOR Y BOLIVIA?**

*Rodrigo Montoya Rojas**

Intentaré, en las siguientes páginas, responder a la pregunta: ¿por qué no hay en Perú un movimiento político indígena como en Ecuador y Bolivia?

De la población de 27 millones de habitantes en Perú (2006), cinco millones hablan quechua, 800 mil personas hablan aymara y 350 mil otras 42 lenguas en la amazonía. El bloque de pueblos indígenas en Perú representa la cuarta parte. Si se toman en cuenta los rasgos biológicos indígenas andinos, la proporción de lo que suele llamarse indígena en general sube a tres cuartas partes.

A diferencia de Ecuador, no hay en Perú una organización como la Confederación de Nacionalidades Indígenas (Conaie, 1986), tampoco una organización política como el Movimiento Pachakutik Nuevo País (1995). Hay sí, dos organizaciones de carácter étnico en la amazonía: una, la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesepe), y otra, la Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana (Conap). Debieran ser una sola, pero la realidad es más fuerte que los buenos deseos y los intereses de individuos y pequeños grupos pesan más que los intereses generales de los pueblos indígenas. Desde el Estado, el presidente Toledo y su esposa Eliane Karp crearon en 2001 el Consejo Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afro Peruanos (Conapa), cerrado tres años después y reemplazado por el Instituto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (Indepa). Las dos antiguas organizaciones sindicales agrarias siguen en pie: la Confederación Campesina del Perú (CCP, 1946), y la Confederación Nacional Agraria (CNA), creada por el gobierno del general Velasco en 1974.

* Profesor emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Derivados del Consejo Indio de Sud América (CISA, 1980), hay varios núcleos de antiguos *indianistas* sin bases ni movimientos realmente existentes. Algunos de esos grupos forman parte de los circuitos indígenas que giran alrededor de las Naciones Unidas.

La novedad mayor en Perú es la Coordinadora Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (Conacami), fundada en 1999, que surgió para defender a las comunidades campesinas directamente golpeadas por las empresas mineras. En pocos años, la Conacami ha ampliado su campo de acción a los espacios de la cultura, lengua e identidad, y en este momento evalúa y prepara las condiciones para convertirse en un probable movimiento político indígena en Perú. Hay también, por otra parte, embriones aún prepolíticos, como el grupo Integración Ayllu (o *ayllu* urbano), que propone defender la cultura andina reforzando la familia de modo que abuelos, padres e hijos en Villa el Salvador compartan la lengua y cultura quechuas y reproduzcan, recreando la vieja tradición inca del “corte de pelo”, el ritual de presentación en sociedad de los niños.

Enumero, a continuación, algunos de los principales elementos de respuesta a la pregunta: ¿por qué no hay en Perú un movimiento político indígena como en Ecuador y Bolivia?

1. Ausencia de un grupo de intelectuales indígenas, que hablen en sus lenguas, tengan una visión crítica de la realidad y ofrezcan alternativas de desarrollo tanto para los pueblos indígenas como para el conjunto del país. En contraste con lo que ocurre hoy, es pertinente recordar que fue en Perú donde se produjo la primera gran revolución nacional indígena contra el imperio español, dirigida por Tupak Amaru II, en 1780, acompañado por Tupak Katari, en Bolivia. Tupak Amaru fue el intelectual político indígena más importante: hablaba quechua, castellano y latín, y propuso que Cusco volviese a ser capital del reino del Perú, como antes había sido capital del reino de los incas. Su derrota abrió un proceso de persecución a todo lo indígena, que en 2006 aún no ha terminado.

2. No hay un pueblo quechua sino varios. Los une y los divide la lengua y la cultura; los separa también fragmentos de memorias guardadas sobre antiguas rivalidades históricas, incluso versiones diferentes de un mismo mito: Inka Ri (Cusco) y Qolla Ri (altiplano, Puno, La Paz). Los separa también, hasta cierto punto, la dispersión dialectal. La lengua quechua es hablada en siete países con 17 variaciones dialectales, ocho de las cuales se encuentran en Perú. Estas

diferencias lingüísticas han sido utilizadas por el poder colonial para subrayar la dificultad de entendimiento entre los pueblos.

3. La dispersión geográfica. Mientras en Ecuador y Bolivia los pueblos indígenas andinos se encuentran concentrados en áreas geográficamente pequeñas, en Perú las distancias son muy grandes: entre tres y cuatro mil kilómetros entre los extremos.

4. Ausencia en Perú de una burguesía indígena comparable con el caso de los otavaleños en Ecuador y los aymaras en Bolivia.

5. Los Andes bolivianos son más secos y más pobres que los de Perú. Como Ecuador es un país tropical, en sus Andes húmedos llueve mucho más y sus potencialidades económicas son mayores.

6. La masiva migración andina sobre Lima y las ciudades grandes de la costa es un factor importante como canal relativamente más abierto de comunicación entre los pueblos indígenas y el Estado. El generalizado bilingüismo castellano-lengua indígena y la reducción constante del monolingüismo indígena deben ser tomados en cuenta para explicar las diferencias entre los países andinos.

7. En la historia política de Perú hay algunos procesos exclusivamente peruanos. Presento los ejemplos siguientes:

a) La presencia de Sendero Luminoso y la violencia política entre 1980 y 2000. Mientras en ese periodo los pueblos indígenas ecuatorianos se organizaron étnica y políticamente y en Bolivia se multiplicó el katarismo como una fuente de formación política de gran parte de los actores políticos actuales, los pueblos indígenas y amazónicos de Perú fueron las principales víctimas de la violencia política. De acuerdo con el informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), tres cuartas partes de las 69 284 víctimas (muertos y desaparecidos) fueron quechuas y aymaras. Esa misma guerra produjo cerca de un millón de indígenas desplazados que abandonaron sus lugares de origen para refugiarse en las ciudades, particularmente Lima. No hubo ánimo ni tiempo para organizarse, cuando la preocupación principal era qué hacer para sufrir menos y cómo sobrevivir.

b) El gobierno del general Velasco Alvarado (1968-1975) produjo un cambio importante en el país, a partir de una reforma agraria radical que transfirió diez millones de hectáreas y expulsó del campo a la gran burguesía agraria y a la clase de terratenientes andinos de horca y cuchillo. El reemplazo de la palabra “indio” por la de “campesino” fue mucho más importante de lo que podía suponerse en 1969. Los antiguos siervos de hacienda se convirtieron en campesinos.

nos parcelarios independientes y las comunidades campesinas recuperaron gran parte de las tierras que los hacendados les habían expropiado. El gobierno militar produjo una liberación campesina parcial y, al mismo tiempo, un fenómeno político como Sendero Luminoso. En otras palabras, el velasquismo destapó una olla de presión y cuando quiso tapparla, ya no pudo.

c) Con los gobiernos de ciudadano japonés Alberto Fujimori (y también peruano, 1990-2000) y Alejandro Toledo (2001-2006), el uso de los rasgos biológicos andino-asiáticos y los símbolos étnicos (variedad de vestidos, ceremonias espirituales, etcétera), como recurso exclusivamente electoral, fue extraordinario. Los votos indígenas sirvieron para elegir a un “chinito” y a un “cholito”, dos de los presidentes más antiindígenas de la historia peruana, a pesar de todas las apariencias. Los cinco años de Toledo sirvieron para demorar aún más el proceso de autonomía indígena. Se trata de un cuarto de siglo perdido en Perú, pero sí ganado en Ecuador y Bolivia.

d) A diferencia de Ecuador y Bolivia, la izquierda marxista-leninista peruana, entre 1960 y 2006, ha sido un factor en contra de la autonomía política indígena. Su atención exclusiva a los campesinos como sujetos económicos y su total olvido de los factores culturales ha sido un error de gran importancia. El katarismo boliviano fue, por el contrario, un factor decisivo para incluir el problema de la cultura en la política. En Ecuador, esa izquierda marxista-leninista no tuvo la misma fuerza que en Perú.

e) El apoyo de la Iglesia católica a las organizaciones indígenas ecuatorianas no existió en Perú. Los sacerdotes de la teología de la liberación, inventada en Perú por el sacerdote Gustavo Gutiérrez, cometieron un error parecido al de los marxista-leninistas: no vieron a los campesinos como indígenas, sino sólo como “pobres”, en la medida en que la teología de la liberación fue entendida en esencia como una opción preferencial por los pobres.

f) Por parte del Estado hubo en Perú una política de “integración de la población aborígen”, que fue un factor muy importante para generalizar la oferta educativa y canalizar las presiones campesinas de ascenso social.

g) Un último elemento tiene que ver con la historia misma del poder colonial. A diferencia de Quito y La Paz, capitales de Ecuador y Bolivia, que están en los Andes, Lima, capital de Perú, está en la costa. Como capital del reino Lima fue fundada en 1535 por razones de estrategia militar contra Cusco y, en última instancia, contra Perú,

porque Cusco encarnaba lo que se llama Perú. Quito y La Paz estaban en la periferia de Cusco.

Finalmente, enunciaré algunas de las tareas pendientes:

Tejer desde abajo, paso a paso, un movimiento unitario.

Fortalecer los *ayllus* de los Andes y las comunidades campesinas.

Defender la organización de alcaldes varas.

Preparar la aparición de nuevos líderes indígenas.

Promover la formación de organizaciones étnicas y políticas a partir de las asociaciones de provincianos residentes en Lima y en las capitales grandes de provincias.

Promover la educación bilingüe intercultural.

Crear un instituto de investigación y enseñanza de lenguas indígenas.

Promover el diálogo y acercamiento con las organizaciones amazónicas, los pueblos de la costa norte y los afrodescendientes.

Tener programas de radio.

Editar una revista de encuentro entre las diversas fuerzas políticas antiguas y nuevas.

Pensar y preparar una política de alianzas.

COMUNIDADES INDÍGENAS Y CONTRAINSURGENCIA

*Fabiola Escárzaga**

Retomaré la pregunta que hace Rodrigo Montoya: ¿por qué no hay en Perú un movimiento indígena como los que hay en Bolivia y Ecuador? Y agrego otras: ¿por qué surgió en Perú un movimiento insurgente como Sendero Luminoso que fue, en su discurso oficial y en su estrategia militar, la negación de lo étnico, la represión de lo étnico y la confrontación de lo étnico?, ¿cuáles son las perspectivas en la actualidad para la constitución de un poderoso movimiento indígena cuando ha sido prácticamente eliminado Sendero Luminoso?

Sí hay indígenas en Perú, y sufren la opresión colonial, el racismo y el despojo creciente de sus recursos naturales: territorio, agua, biodiversidad, minerales, y son afectados por la contaminación de sus tierras y aguas y por la agresión a su cultura. Sí hay en Perú discursos indianistas, que proponen la reivindicación de la identidad y cultura indígena y la defensa de sus intereses como parte de la defensa de su cultura. Pero no existen en Perú proyectos de reivindicación étnica suficientemente amplios y fuertes para enfrentar la opresión y enfrentarse al opresor como étnicamente diferentes. No los hubo cuando apareció Sendero y no los hubo después de la derrota de Sendero por Fujimori a mediados de los años noventa. Lo étnico no ha llegado a ser un elemento articulador de la lucha, a pesar de que los campesinos indígenas peruanos observen y valoren el ejemplo de sus vecinos y a pesar de que un tema central en la memoria colectiva indígena, recuperado por el postulado indianista peruano, leyó la liberación de la opresión como el retorno del inca, que es el regreso al pasado prehispánico, pero no del modo idílico y ahistórico que se cuestiona, sino como recuperación de una relación más equilibrada

* Socióloga y latinoamericanista, profesora-investigadora de la UAM-X, Área Problemas de América Latina, México.

entre el Estado opresor y las comunidades campesinas autónomamente productivas; es decir, una relación entre dominados y dominadores menos expoliadora y genocida que la inaugurada con el dominio colonial español y que no ha variado en más de 500 años.

Lo comunal y lo étnico son parte de un mismo fenómeno. No obstante, en Perú aparecen disociados en la misma percepción de los actores implicados. El indio de la sierra no se reconoce como indio, pero se reconoce como sujeto colectivo, como campesino comunitario. En Bolivia y Ecuador, donde se ha desarrollado el movimiento indígena, la reivindicación central de éste es que la autonomía productiva de la comunidad indígena, que ha sido la constante a lo largo de la historia y la base de su relación subordinada con los Estados desde la etapa preincaica y hasta ahora, se pueda traducir en autonomía política que sea reconocida por el Estado, como en alguna medida era reconocida por el Estado inca (Platt, 1987). Esa autonomía política hoy se postula como el derecho a ser diferentes sin ser excluidos y explotados; por ello, en la necesidad de cambiar su condición de subordinado y explotado; por el blanco y en su forma más radical, se postula como la posibilidad de construir una nación india con exclusión del blanco, como en el discurso katarista radical boliviano (Quispe, 1988).

La negación de lo étnico en Perú no es privativo de Sendero, no comienza con ellos, es anterior, producto de un largo proceso de acumulación histórica, de políticas estatales y de una disposición regional particular de los diversos sectores étnicos que favorece la separación. Un gran impulso externo en ese sentido fue la reforma agraria de 1969 del gobierno de Velasco Alvarado, que diseñó desde arriba un conjunto de medidas que buscaban desarticular la capacidad de lucha de las comunidades, atentando contra su autonomía productiva y su organización colectiva, negando su identidad étnica y su condición de sujeto político, que reconoció a las comunidades jurídicamente como comunidades campesinas y ya no indígenas.

Esto lo podemos llevar más atrás hasta los años treinta, cuando la izquierda que comienza a desarrollarse después de la muerte de Mariátegui descarta su diagnóstico y su proyecto revolucionario y postula uno ajeno a la realidad peruana, que ignora o niega lo étnico y su articulación con lo clasista. Lo podemos llevar todavía más atrás, hasta la constitución de la república oligárquica que persiste en la estrategia colonial de acumulación de riqueza por las elites criollas a través del mecanismo del tributo que obtienen de manera parasi-

taria del trabajo de una comunidad autónoma productivamente, pero sujeta por medio de mecanismos de fuerza encubiertos o legitimados por la diferencia cultural. En Perú, como en Bolivia y Ecuador, la riqueza social era generada por la fuerza productiva de la población indígena en comunidad, que era extraída gracias a una subordinación colonial de la población indígena mayoritaria a la criolla; de la república india a la república española y después criolla. A partir de la independencia se pretendió encubrir este mecanismo colonial. Los sectores liberales quisieron reemplazarlo para desarrollar el mercado, el individuo y la propiedad privada. Pero esa empresa era inviable, la ganancia fácil estaba en mantener las mismas condiciones de explotación colonial. Persistió el tributo, aunque bajo otros nombres, se buscó por todos los medios desarticular la capacidad de lucha de las comunidades cuya autonomía y eficacia productiva en estas tierras difíciles de producir, no era reemplazada por otras formas.

La separación costa-sierra, una forma más de separación entre las dos repúblicas, facilita durante la etapa republicana mantener físicamente separados a indios de criollos; más lejos unos de otros de lo que estuvieron en Ecuador y sobre todo en Bolivia, donde el encuentro entre ambos es cotidiano en espacios como La Paz, desde la Colonia y hasta el presente, cuando el mundo *q'ara* no puede existir sin el trabajo del indio, no lo puede alejar de su presencia y no puede evitar su irrupción cotidiana en su espacio.

LA INCORPORACIÓN DE LAS COMUNIDADES A LA INSURGENCIA SENDERISTA

En los diversos países andinos hubo en distintos momentos intrusiones externas, ayudas de otros actores no indios: partidos y organizaciones de izquierda, Iglesias progresistas, que contribuyeron a fortalecer la capacidad de organización y de lucha de los propios indios, y que aunque buscaron conducirla hacia sus fines particulares, no lo lograron, el movimiento indígena logró consolidar su autonomía. En el caso de Perú, el Partido Comunista del Perú (Sendero Luminoso) sí pudo alejar de sus intereses y de sus fines al campesinado indígena, para hacerlo luchar por otro proyecto que parcialmente representaba sus intereses en tanto campesinos pobres.

Sendero leyó el conflicto al interior de la comunidad, entre comunidades y entre ellas hacia sectores no indígenas, como conflicto de

clases exclusivamente, detectó y absolutizó esos conflictos y los utilizó como instrumentos de lucha, los exacerbó para inducir la guerra. Convirtió el conflicto faccional, que es natural y cotidiano en las comunidades, entre arriba y abajo, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, como motivos para una guerra total. No inventó el conflicto y su potencialidad destructiva, sólo lo detectó y aprovechó, y así convirtió a las comunidades indígenas en su base social.

Pero Sendero no hizo solo la lectura maoísta de la realidad y de la guerra del *pensamiento Gonzalo*. Hubo un abanico ideológico, teórico y político y una gran diversidad de sujetos que fueron incorporados en su acción. Hubo en su espectro otras lecturas más sensibles hacia lo étnico y hacia lo comunitario, propias de las identidades de sus heterogéneos participantes. A todas ellas las incorporó.

La lectura del problema agrario hecha por el ingeniero Antonio Díaz Martínez, uno de los dirigentes de Sendero Luminoso, fue más sensible que la de Abimael Guzmán (el presidente Gonzalo) a las identidades étnicas y a su potencialidad revolucionaria. Martínez exploró y analizó el campo ayacuchano con sus estudiantes de la Universidad de Huamanga,¹ y elaboró el diagnóstico de la diversidad de situaciones en las distintas provincias del departamento, serranas y selváticas, detectando el potencial de lucha que ofrecía cada situación. Él subraya el papel fundamental de la migración desde la sierra hacia la capital departamental y hacia las zonas de colonización de población serrana en la ceja de selva amazónica. Concluye la total inconsistencia de la reforma agraria aplicada en la zona por el gobierno de Belaúnde en 1963, cuestiona su desconocimiento de lo que ocurre en el campo y su carácter expoliador que pretende vender la tierra a los campesinos. Su diagnóstico ofrece argumentos que sustentan la idea de que las condiciones revolucionarias están dadas y su metodología de investigación será aplicada de manera sistemática en otras regiones del país por los senderistas, para identificar los conflictos sociales intra e intercomunitarios que puedan ser estimulados para construir las bases sociales necesarias y desarrollar la guerra popular.

Sendero encuentra como terreno fértil para su prédica guerrera a comunidades indígenas agredidas por el mercado, por los terrate-

¹ Sistematizadas en el libro *Ayacucho: hambre y esperanza*, publicado en 1969 y reeditado en 1985, cuando su autor se encontraba preso en Lurigancho, acusado por terrorismo y asesinado con otros 500 presos durante el primer gobierno de Alan García en 1986.

nientes y después por la reforma agraria de Velasco Alvarado, que pretende subordinarlas a la lógica mercantil, volviéndolas cooperativas o comunidades dependientes de las grandes haciendas estatizadas. Sendero desarrolla durante 15 años un intenso trabajo previo al inicio de la guerra, tanto en el campo (especialmente en la sierra centro y sur) como en organizaciones populares urbanas, sindicatos y en varias universidades públicas en distintos departamentos del país. Sus cuadros son heterogéneos: hombres y mujeres, campesinos indígenas y mestizos, obreros, profesionistas, profesores e intelectuales, de todas las edades, pero sobre todo cuenta con militantes que son profesores mestizos de nivel medio y superior, que tienen influencia en los centros educativos sobre una gran masa de jóvenes de ambos sexos, emigrados de las comunidades indígenas a las ciudades para estudiar y que por tanto viven un proceso de cholificación (mestización), con quienes construye una vanguardia chola que envía de regreso a sus comunidades a hacer trabajo político en ellas, a detectar y actuar sobre los conflictos inter e intracomunitarios para exacerbarlos.

¿Por qué el campesinado indígena responde favorable y activamente a la convocatoria de guerra de Sendero? ¿Por qué se involucra en una guerra que en principio no le corresponde? Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), Sendero introduce la guerra en un escenario pacífico y democrático, inculca la violencia en una sociedad en la que los conflictos se resolvían pacíficamente ¿Era así la realidad peruana? El campo peruano, la sociedad peruana era conflictiva y violenta, estaba sometida y había sido colonizada con violencia, extrema violencia, expresa o simbólica, que era invisibilizada por el poder y por los medios de comunicación ante una opinión pública urbana y mestiza ignorante y desinteresada de lo que ocurría más allá de sus narices, desinterés reforzado por el ejercicio sistemático de la violencia contrainsurgente. Ya existía una gran dosis de violencia antes de la emergencia de Sendero, pero los niveles a los que fue llevada fueron mucho mayores.²

² En la primera mitad de la década de 1960 hubo en varias regiones del país movilizaciones campesinas que lucharon por la recuperación de las tierras usurpadas por los terratenientes. Ello estimuló la aparición en 1965 de varias guerrillas que fueron desarticuladas por mecanismos violentos y la aplicación de una violencia extrema a cargo del ejército con asesoría estadounidense, contra las comunidades que habían dado su apoyo o las que habían sido el escenario de la aparición de las guerrillas. El saldo fue de 14 mil

Los conflictos inter e intracomunales son endémicos en los Andes, pero en países como Ecuador y Bolivia no derivaron en guerras fratricidas como en Perú. Se puede atribuir a la presencia de Sendero esta diferencia, pero se puede pensar también que la presencia de Sendero y su capacidad para arraigarse en el medio peruano y desarrollarse, se debe a la ausencia o a la debilidad de una propuesta étnica alternativa autónoma como las construidas desde abajo en Ecuador y sobre todo en Bolivia, que iniciaron su proceso de elaboración a principios de los años sesenta, al mismo tiempo que Sendero inicia su propio proceso formativo. Ante ese vacío, la presencia de Sendero en el campo ofreció a los campesinos una estructura organizativa y una estrategia eficaces para expresar la reivindicación de sus intereses, para enfrentar a sus opresores y a un Estado incapaz de atender sus demandas. La convocatoria a la lucha armada resultó coherente y legítima y los campesinos la ensayaron como habían hecho en el pasado con otras convocatorias. No obstante el esquema de acción vertical impuesto por la vanguardia, Sendero Luminoso pudo expandirse a otras regiones del país en donde prevalecían diversas condiciones que ya habían sido diagnosticadas. Una vez desarrollada su capacidad organizativa en función de las condiciones concretas, logró la identificación con sus fines por parte de sectores importantes del campesinado y de otros sectores, que más tarde serían vueltos contra Sendero, merced a la acción contrainsurgente. De esa manera, la expansión de la guerra de Sendero fue constante hasta 1992.

LA INCORPORACIÓN DE LAS COMUNIDADES A LA CONTRAINSURGENCIA

Entre 1980 y 1982 las comunidades indígenas de los departamentos de Ayacucho, Huancavelica y Apurímac pelean del lado de Sendero, identificadas con su llamado a la lucha. La estrategia genocida aplicada por la policía, los sinchis, favorece este apoyo. La entrada del ejército a la guerra y el establecimiento del estado de emergencia a partir de enero de 1983 busca exacerbar el conflicto y aislarlo del resto del país y lo logra. El ejército aplicó la misma estrategia que había

campesinos muertos en operaciones de “ablandamiento y limpieza”. Perú fue, en 1965, el primer país de América Latina donde se aplicó el napalm (Añi, 1968:220-221). En esas regiones, Sendero encontró un terreno fértil para su desarrollo.

sido probada exitosamente en Guatemala y antes en Vietnam: la creación de comités de autodefensa campesina (CAD) a partir del desplazamiento y la concentración de comunidades indígenas en puntos estratégicos para obligar a los campesinos a combatir a Sendero prácticamente desarmados. Los CAD dirigidos por el ejército fueron creados en la zona inicial del conflicto, en los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica, en la sierra sur-central. En ellos se obliga a los campesinos a combatir a Sendero, como único modo de probar su no pertenencia a la organización insurgente.³ Sendero responde motivando y luego obligando a otras comunidades a combatir al ejército. Una misma comunidad podía en distintos momentos ser obligada a combatir al ejército o a Sendero. De esta manera, la guerra se instala en el campo y coloca a los campesinos entre dos fuegos. Pero los campesinos no son ajenos a esa guerra, como pretende la CVR.

La estrategia contrainsurgente de la policía primero, y a partir de 1983, del ejército, es racista, colonial y violenta en extremo, dinámica a la que Sendero termina por asimilarse, estableciéndose una correspondencia entre ambas. Ello contribuye a la consolidación del liderazgo y de la estrategia de Abimael Guzmán dentro de Sendero por sobre otras posiciones y formas locales de actuar, a partir del reconocimiento de que la violencia extrema era la única capaz de enfrentar eficazmente al ejército y persistir en la guerra iniciada. La estrategia de quien más tarde sería reconocido como presidente Gonzalo, asume a la población indígena como un mero instrumento de su guerra y no como sujeto con reivindicaciones propias. De esa manera, en Sendero se va afirmando una tendencia desarticuladora de lo étnico a partir de 1983.

En la sierra norte peruana otras organizaciones comunitarias comienzan a enfrentar a la insurgencia senderista y al MRTA. Las rondas campesinas, surgidas en 1976, en Chota, Cajamarca, eran instancias comunales organizadas para enfrentar el abigeato que afectaba a las comunidades, ante el vacío político y la falta de control social provocados por la reforma agraria de 1969.⁴ Las rondas aplicaban

³ La pertenencia a los CAD debe demostrarse fehacientemente con la presentación de cabezas y miembros cercenados a los senderistas ante las autoridades militares, de manera que la violencia extrema impuesta en el campo por el ejército tiene entre sus masivos ejecutores a los propios campesinos.

⁴ A diferencia de otros autores que ubican allí su punto de partida, García (2001) propone una muy larga tradición previa. Las rondas campesinas

por propia mano la justicia comunitaria, el derecho consuetudinario, y por ello eran rechazadas y perseguidas por la autoridad formal. Fue hasta 1986 que se las reconoció jurídicamente, pero el gobierno no les proporcionó armas, por el miedo a que esas armas se volvieran en su contra.

Las rondas fueron incorporadas tardíamente a la estrategia contra-insurgente, como una fuerza civil de combate directo a Sendero, en diversas regiones del país. Un diputado de Izquierda Unida, Carlos Tapia, propone en 1989 su reconocimiento jurídico y que el gobierno les entregue armamento, asumiendo plenamente su función contra-insurgente. Rondas y CAD son diferentes pero complementarios; las primeras tienden a preservar su autonomía y los segundos son una imposición del ejército sobre las comunidades campesinas, especialmente en la sierra centro y sur. Las rondas, surgidas entre la propia pobla-

actuales son producto de un largo proceso de búsqueda de medios y mecanismos de armonización, cuando la sociedad ha devenido caótica debido a factores naturales y factores sociopolíticos (Huertas, 1992). Los primeros están asociados a los desequilibrios que se producen en el comportamiento de la naturaleza, generalmente asociado con el fenómeno de El Niño, que exige la protección de la población frente a la furia de la naturaleza, cuando aparecen plagas y animales predadores de las crianzas ganaderas. Los factores sociopolíticos están asociados con los desequilibrios del hombre en sociedad, los momentos de convulsión social, cuando hay revueltas o *chaqwa*, guerras internas y externas, aparte de los conflictos microsociales al interior de las comunidades. Los aparatos reguladores y controladores siempre han existido, pero las formas de su estructuración han cambiado constantemente. La participación colectiva de la comunidad con fines de protección se remonta a la antigua ceremonia ritual del *chaqo* (caza ceremonial no depredadora), que buscaba regular el incremento de la fauna silvestre desarrollando la caza controlada de diversas especies de animales predadoras de las crianzas y los cultivos andinos (pumas y zorros). En otros casos también se aplicaba para capturar a los abigeos y fugitivos. La labor del *chaqo* era anual y estuvo asociada posteriormente al *muyuy*, conocido también como rodeo. El *muyuy* es un acto colectivo que consiste en recorrer los linderos y territorios de cultivo y pastoreo para vigilar la integridad de los territorios, de las sementeras y del ganado de los comuneros. El rodeo, posteriormente, dio origen a las rondas como función colectiva comunal y como función específica de determinadas autoridades: comunales y policiales, de dar seguridad a la población frente a las trasgresiones de las normas y el asedio externo. Las respuestas colectivas frente a las anomias sociales se forjaron también en momentos de coyuntura político-social, mediante actos colectivos que movilizaron casi militarmente a poblaciones campesinas que buscaron resolver las contradicciones imperantes mediante este sistema.

ción, cuentan con mayor legitimidad que los CAD, creados verticalmente por el ejército. Con Fujimori, a partir de 1990, ambos son parte de una misma estrategia contrainsurgente conducida por el ejército, son los ejecutores de la extrema violencia que se implanta en el campo. Con la expansión territorial de la guerra y el creciente apoyo material proporcionado a las rondas por el gobierno y su reconocimiento jurídico, las diferencias entre rondas y CAD tienden a diluirse y a ser identificados como una misma instancia en la experiencia popular; la legitimidad de las rondas se extiende a los CAD.

La desarticulación de Sendero Luminoso fue resultado de varios factores: un perseverante trabajo de inteligencia que llevó a la captura a Guzmán y la mayor parte de la dirigencia senderista; la eliminación de toda restricción civil a la actuación del ejército; un terrorismo de Estado sin cortapisas que se aplicó no sólo contra los senderistas, sino contra todo movimiento social contestatario e incluso contra la oposición política; la acción de las rondas campesinas y los CAD, que se batieron directamente contra los senderistas en el campo; la participación activa y el protagonismo de las comunidades en la contrainsurgencia, integradas de manera coherente por la estrategia contrainsurgente del gobierno de Fujimori (1990-2000), ellas reinaron en el campo a partir de 1992.

La guerra propuesta, desatada y mantenida por Sendero Luminoso, que incorporó a las comunidades como bases de apoyo, como masa de maniobra, representó una gran derrota para los campesinos indígenas peruanos, con un alto costo en vidas; fue la desarticulación de un poderoso movimiento campesino indígena a partir de una terrible represión iniciada por el ejército y continuada por Sendero. La guerra popular contribuyó al descabezamiento del movimiento campesino indígena, fue el contexto en que se eliminó a los dirigentes más sólidos formados en décadas de lucha previa, pero no fue Sendero quien los asesinó, fue el ejército, que aprovechando el conflicto armado con Sendero, exacerbándolo y convirtiéndolo en una guerra de indios contra indios, eliminó a los elementos que consideraba peligrosos y adjudicó a Sendero esas muertes.

El miedo no desaparece de la noche a la mañana, la destrucción del tejido social es enorme, su restauración es sumamente lenta. Las elites políticas, la tradicional desplazada por Fujimori a partir del autogolpe de abril de 1992 y la creada por él, carecen de la capacidad para crear un proyecto de dominación coherente, la gobernabilidad no es accesible para ellos más que por la vía del terror.

En la actualidad, ya derrotado Sendero, desactivada su amenaza, el movimiento campesino no se reconstituye como indígena, no se identifica como indígena. No obstante el prestigio alcanzado por el discurso y el programa indianistas gracias al avance de los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador;⁵ no obstante la estrategia indigenista de cooptación instrumentada por el gobierno de Toledo, que compra con apoyo material a los grupos autoasumidos como indios; y no obstante el trabajo de las ONG que consideran conveniente y promueven el desarrollo de una autoafirmación étnica y la aplicación de un programa moderado de reivindicaciones étnicas, los campesinos peruanos, comunitarios y quechua-hablantes, se resisten a constituirse como movimiento indígena.

EL MOVIMIENTO COCALERO

Nuevas organizaciones populares asoman tímidamente la cabeza en el horizonte peruano. Entre ellas, son muy significativas las vinculadas con el proceso de contrainsurgencia. Las rondas campesinas en diversas regiones del país permitieron, en el contexto de la guerra, la reconstitución y legitimación ante el Estado de prácticas comunales de organización y administración de justicia que éste ha querido eliminar y se ha negado sistemáticamente a reconocer. La más vigorosa de ellas es la de los cocaleros en los diversos valles en la ceja de selva, que a través de los CAD y las rondas han construido instancias de autoorganización y una capacidad de lucha que antes les permitían defenderse de Sendero Luminoso y que hoy aplican a la defensa de sus intereses como productores de hoja de coca, un producto que ha sido satanizado e ilegalizado por el gobierno acatando la lógica impuesta por Estados Unidos. De manera que los aliados del gobierno de ayer aparecen ahora como contestatarios, ellos recibieron armas del gobierno o las compraron con sus propios medios y adquirieron el derecho a usarlas con autonomía del ejército, las conservaron después de la pacificación, tienen autonomía productiva y mayor capacidad económica que otros productores agrícolas, facto-

⁵ Hubo un indianismo en Perú de carácter contrainsurgente introducido por instituciones internacionales que buscaba contrarrestar la combatividad del campesinado indio; Sendero lo enfrentó y los propios comuneros lo rechazaron.

res que contribuyen a su combatividad. La participación en la lucha contrainsurgente les da legitimidad y fuerza, ellos reivindican su aporte a la pacificación y se sienten traicionados por el gobierno.

La colonización de los valles amazónicos en Perú fue, como en Bolivia, producto de la emigración de la población andina que ya no tiene acceso a la tierra en la sierra, o de población de reciente emigración a las ciudades y que no encuentra medios de vida satisfactorios, atraída por la disponibilidad de tierras aptas para cultivar productos comerciales y entre ellos, el más noble y mejor cotizado, la hoja de coca. Fue, como en Bolivia, hecha a partir del esfuerzo productivo autónomo de los propios campesinos, con sus estrategias productivas y sus formas organizativas comunitarias, trasladadas desde la sierra a un medio distinto. Después llegaron las autoridades gubernamentales a medir y cobrar por la tierra colonizada, cuando habían sido habilitadas las chacras y abiertos los caminos con el trabajo colectivo. Ese escenario resulta propicio para la implantación de Sendero a principios de los años ochenta, que impone un orden sobre el relativo caos y la ausencia estatal, se convierte en el Estado que los campesinos necesitan para producir, ordenar su vida, resolver sus conflictos, castigar a los infractores y defender los intereses de los productores frente a comerciantes y acaparadores, que en el caso de la hoja de coca para el narcotráfico son mucho más poderosos que ellos.

El gobierno estadounidense fue más tolerante hacia Perú durante el gobierno de Fujimori (1990-2000) que hacia Bolivia. Esto permitió al gobierno mantener una política de tolerancia hacia el cultivo de la hoja de coca, en tanto los cocaleros eran sus aliados en la lucha contrainsurgente. A mediados de los noventa comienza la movilización de los cocaleros contra las políticas de erradicación forzosa. Desde 1998, los precios de la hoja de coca comenzaron a elevarse, mientras que caían los precios de los productos alternativos, lo cual nuevamente estimuló la producción de la hoja de coca. En febrero de 1998 crearon la Coordinadora Nacional de Productores Agropecuarios (Conapa-Perú) con ocho federaciones y asociaciones que agrupó a 56 mil productores. La cuencas más organizadas eran: Cusco, con 15 mil productores; en el valle del río Apurímac-Ene (VRAE), con 12 mil; Alto Huallaga, con 27 mil; y Puno, con dos mil.⁶

⁶ En la actualidad existen 14 cuencas cocaleras en Perú. Las más importantes son las del valle del Alto Huallaga, Aguaytía, Monzón y valle del río Apurímac y Ene.

La erradicación forzosa se aplicó en 1999 y 2000 en los departamentos de Huanuco, San Martín y Ucayali, con efectos desastrosos para la población; hubo incluso suicidios de campesinos que perdieron sus medios de vida. La tolerancia del gobierno estadounidense acabó con la caída de Fujimori en noviembre de 2000. Ni siquiera la debilidad del gobierno de transición de Valentín Paniagua (noviembre de 2000-julio de 2001) lo hizo ablandar su posición frente a los diversos sectores descontentos y en particular hacia los cocaleros. El gobierno estadounidense comenzó a presionar para continuar con la política de erradicación forzada, estableciéndose un conflicto entre las necesidades de la política antidrogas estadounidense y la transición democrática peruana. La misma política aplicó hacia el gobierno de Toledo iniciado en julio de 2001 (Rojas, 2003:2).

En enero y febrero de 2000 se realizó una huelga en el valle del Monzón, que obtuvo la prohibición de la fumigación. Después, en junio y julio de 2000, hubo huelga en Aucayacu y Puerto Pizana, y el 30 de octubre una huelga indefinida en los valles del Monzón, Alto Huallaga y Padre Abad. En ellas se realizaron bloqueos carreteros, paralización del transporte, cierre de locales públicos y privados y mítines; la movilización contó con el apoyo de la población de los departamentos respectivos.

El proceso de constitución del movimiento cocalero peruano, más reciente que el boliviano, tiene como acervo estratégico las experiencias de la insurgencia (Sendero Luminoso y el MRTA) y la contrainsurgencia con las que convivieron los cocaleros organizados en rondas campesinas y en CAD. La autonomía política que en los pocos años de su lucha han alcanzado tiene que ver menos con el acervo sindical truncado durante la guerra que con la disponibilidad de recursos económicos generados por la comercialización de la coca, la cual les permite afrontar por sí mismos sus necesidades materiales y prescindir de los programas de desarrollo alternativo del gobierno, que pretenden financiar obras de infraestructura a cambio de la erradicación de cultivos de coca. Cuentan con armamento y experiencia de combate para enfrentar militarmente a las fuerzas represivas erradicadoras, lo que los hace temibles para el gobierno.⁷ Cuentan también con la experiencia exitosa de los cocaleros bolivianos.

⁷ En el VRAE, donde el mercado de la coca es fundamentalmente el narcotráfico y donde la presencia de Sendero fue muy fuerte, las rondas y CAD son los más poderosos, tienen en sus manos el poder local, enfrentan a la

Los cocaleros han logrado establecer alianzas con otros sectores de los distintos valles que, aunque no producen hoja de coca, se ven impactados favorablemente por el desarrollo de esta actividad, y con los campesinos andinos, sobre todo los de las zonas más altas y menos productivas, para quienes es imprescindible cachar la hoja de coca. Con ellos realizan trueque de papa por coca. Los cocaleros peruanos también han elaborado un discurso de defensa de la soberanía que cuestiona la subordinación del gobierno a la guerra contra las drogas de Estados Unidos y su derecho a cultivar un producto de consumo tradicional entre los campesinos.

El ascenso del movimiento cocalero coincidió con la debacle del gobierno de Fujimori, que les permitió lograr la aceptación de una serie de demandas que en otras circunstancias no habrían logrado imponer: involucrar a la defensoría del pueblo en la negociación; suspender temporalmente la erradicación forzosa; instalar una mesa de diálogo en Tingo María para estudiar y proponer soluciones a los problemas de la erradicación, comercialización y desarrollo alternativo, integrada por representantes de agencias gubernamentales y asociaciones de productores. La mesa se instaló el 9 de noviembre de 2000, tres días antes de la huida de Fujimori a Japón.

El 19 de diciembre se reinstaló la mesa de negociación, los cocaleros exigían la suspensión de la erradicación en todo el territorio nacional y propusieron la tesis de reducción gradual y concertada. No se avanzó durante el gobierno de transición de Valentín Paniagua y la erradicación continuó. En mayo de 2001 se desarrollaron movilizaciones en Aguaytía, con un bloqueo de carreteras. A partir del 11 de septiembre, se endureció la política del gobierno estadounidense contra el narcoterrorismo, que en el caso de Perú se tradujo en la aplicación de la estrategia Coca Cero como la aplicada en Bolivia. Para ello se destina una ayuda a Perú de 175 millones de dólares anuales, 67.5 millones de ellos dedicados al desarrollo alternativo, condicionados al cumplimiento de las metas de erradicación.

La propuesta de Toledo de erradicación gradual y concertada ofrecida a los cocaleros fue criticada por la embajada estadounidense. El

policía y al ejército cuando reprimen a los cocaleros o aplican los programas de erradicación de los cultivos de la hoja. Expulsaron a las agencias de cooperación que pretenden imponer la erradicación a cambio de la construcción de infraestructura y construyen con sus propios recursos la infraestructura que requieren.

gobierno peruano pretendía distinguir entre cocaleros, narcotraficantes y terroristas, mientras que el gobierno estadounidense mantiene la identificación entre ellos. La ley ATDEA establece preferencias arancelarias para los productores de los países andinos a cambio de resultados en la lucha contra las drogas. El acuerdo firmado en 2002 con Perú, semejante al firmado con Bolivia, condicionaba el flujo de recursos financieros a los resultados de la eliminación de la coca.

En 2002 el precio de la hoja de coca alcanzó máximos históricos: cinco dólares por kilogramo. En ese año, el movimiento cocalero peruano se fortaleció bajo el liderazgo de Nelson Palomino, dirigente de la Federación de Productores Agropecuarios del valle del río Apurímac-Ene (Fepavrae), Nancy Obregón de Puerto Pizana, Tocache, y Flavio Sánchez de Aguaytía, quienes organizaron huelgas y marchas contra la erradicación y por la legalización de los cultivos. La movilización de agosto de 2002 obtuvo del gobierno la revisión del Decreto Ley 22095 y la suspensión de la agencia privada CARE, que ejecutaba proyectos de desarrollo alternativo. Pero la embajada estadounidense cuestionó el acuerdo porque amenazaba el cumplimiento de la promesa de Toledo de erradicar 22 mil hectáreas durante su mandato.

Una huelga general en el VRAE, en junio de 2002, demandó la suspensión de la erradicación en todo el país. Fue la segunda movilización más importante después de la de 2000. Los cocaleros esperaban que el cambio en la ley abriera la posibilidad de que el Estado comprara toda su producción de hoja de coca.⁸ El 20 de enero de 2003 los cocaleros fundaron la Confederación Nacional de Productores Agropecuarios de las Cuencas Cocaleras del Perú (Conpacpp), que agrupa a 15 500 de los 50 mil productores en las cuencas Alto Huallaga, Aguaytía, Monzón, Apurímac-Ene y Quillabamba, en 60 mil hectáreas. La respuesta del gobierno fue la represión, Nelson Palomino fue aprehendido en febrero de 2003, después de una huelga de 11 días, acusado de apología del terrorismo por emitir en el programa de radio “La voz del campesino” en Kimbiri, provincia de La Convención, Cusco, un mensaje en español, quechua y aymara de rechazo a la erradicación de los cultivos de coca. La policía lo acusó de estar vinculado con el Partido Comunista del Perú Patria Roja

⁸ A través de la Empresa Nacional de Comercialización de Coca (Enaco), comercializadora de la hoja de consumo legal (para la industria farmacéutica, de gaseosas y el consumo tradicional).

y por él a Sendero Luminoso. Fue condenado a diez años de prisión por la destrucción de oficinas dedicadas a la erradicación.

Un elemento novedoso de la lucha cocalera peruana es la emergencia de liderazgos femeninos: Nancy Obregón, dirigente de Puerto Pizana, Tocache, departamento de San Martín; Elsa Malpartida, dirigente del Alto Huallaga, Tingo María; Marisela Guillén, de Apurímac-Ene. Ello tiene que ver con la experiencia de la guerra interna que tuvo como escenario importante algunos valles cocaleros, y su consecuencia: el terrorismo de Estado practicado sobre la población. Con la eliminación física de los dirigentes se generó un desequilibrio de género, la desintegración familiar y social, la asunción generalizada de las mujeres como jefes de familia en ausencia de los hombres y la organización de las mujeres para garantizar las mínimas condiciones de sobrevivencia de las familias; la escuela de las dirigentes fueron las organizaciones de madres.

En las elecciones de abril de 2006, el candidato nacionalista, Ollanta Humala, obtuvo el triunfo en la primera vuelta. Uno de los pilares de su inesperado triunfo fue la alianza estratégica establecida con los cocaleros, que sigue los pasos de Evo Morales. La alianza ha sido facilitada por el distanciamiento entre los cocaleros y el gobierno, como consecuencia del endurecimiento de la política de Estados Unidos hacia Perú en materia de lucha contra el cultivo de hoja de coca: los cocaleros fueron dejados a la deriva y sistemáticamente traicionados por el gobierno, que no cumplió sus promesas y endureció su trato.

Una de las dificultades para la consolidación del movimiento cocalero peruano es la diferencia de posiciones que mantienen los dirigentes de las distintas cuencas, que responden a la diversidad de procesos vividos en cada una de ellas y a la contraposición de intereses. Las cuencas que están consideradas como productoras legales, como son Cusco y Puno, no se identifican con la problemática y las demandas de las cuencas que son consideradas ilegales, lo que dificulta que asuman iguales posiciones y estrategias de lucha.

No obstante los avances logrados por los campesinos cocaleros peruanos en términos de autoorganización y constitución de una identidad como sujetos, y de un discurso y una estrategia de lucha, aprendiendo de la experiencia boliviana, las dificultades que enfrentan siguen siendo mayúsculas; la principal es la herencia que la guerra interna ha dejado en ellos como en general en los sujetos populares: insurgencia y contrainsurgencia han dejado heridas indele-

bles en la sociedad peruana: la muerte, la desarticulación social, la paralización, el miedo, el sectarismo, la autocensura, el aislamiento, son experiencias difíciles de revertir, y el contexto económico, social y político, nacional e internacional, siguen siendo desfavorables.

BIBLIOGRAFÍA

- Añi Castillo, Gonzalo, *El secreto de las guerrillas*, Lima, Ediciones Más Allá, 1968.
- Arce Borja, Luis (recop. y ed.), *Guerra popular en el Perú. El pensamiento Gonzalo*, Bruselas, 1989.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la CVR*, Lima, CVR, 2004.
- Degregori, Carlos Iván *et al.*, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, IEP, 1996.
- Del Pino, Ponciano, “Tiempos de guerra y de dioses. Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac”, en Carlos Iván Degregori *et al.*, 1996.
- Díaz Martínez, Antonio, *Ayacucho: hambre y esperanza*, Lima, Mosca Azul, segunda edición, 1985.
- Escárzaga, Fabiola, “Los usos contrainsurgentes de la etnicidad (el modelo Fujimori)”, en Alejandro Carrillo (coord.), *Reflexiones finiseculares*, México, UAM-X, 2000.
- , “Auge y caída de Sendero Luminoso”, en *Bajo el Volcán*, núm. 3, Puebla, BUAP, 2001.
- García Miranda, Juan José, *Los comités de autodefensa civil y las comunidades campesinas*, Lima, Defensoría del Pueblo, Programa de Protección a las Poblaciones Afectadas por Violencia-PPPAV, 2001.
- Platt, Tristán, “Entre ch’axwa y muxsa. Para una historia del pensamiento político aymara”, en Terréese Bouysse-Cassagne *et al.*, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, La Paz, Hisbol, 1987.
- Quispe Huanca, Felipe, *Tupak Katari vuelve... carajo*, Ofensiva Roja, Chukiyawu Marka, 1988.
- Rojas, Isaías, “Lanzando la aventura de la ‘coca cero’. Transición democrática y política antidrogas en el Perú”, febrero de 2003.

TESTIMONIO DE UNA DIRIGENTE COCALERA*

Nancy Obregón

Nancy Obregón Peralta nació en Lima en 1972, hija de migrantes del departamento serrano de Abancay que se establecieron en Lima y luego en la selva, vivió en el barrio popular de San Juan de Miralflores y estudió enfermería y administración en la Fuerza Aérea del Perú, pero convencida de la imposibilidad de concluir una carrera profesional, emigró en 1985 a la selva, donde conoció a su esposo Fabio Chávez, ex policía. Ahora vive en Santa Rosa del Mishollo, donde cultiva cacao, yuca, naranjas, piñas y cocos, tiene tres cuartos de hectárea de coca que vende legalmente a la Enaco y administra un restaurante. Inició su actividad política como presidenta del Club de Madres de su localidad y en 2000 fue elegida presidenta de la Asociación de Campesinos Cocaleros y Productores Agropecuarios “Saúl Guevara Díaz” de Puerto Pizana, Valle de Mishollo, en el distrito de La Polvora, provincia de Tocache, en la región de San Martín, en el nororiente de la selva peruana. Más tarde fue elegida subsecretaria general de la Confederación Nacional de Productores Agropecuarios de las Cuencas Cocaleras del Perú (Conpacp), asumiendo de hecho su dirección nacional luego de que el secretario de la organización, el ayacuchano Nelson Palomino, fuera condenado a diez años de prisión en febrero de 2003, acusado de apología del terrorismo. Y es que la satanización de los cocaleros como narcotraficantes y terroristas y la negativa al diálogo fue la estrategia usada por el gobierno para enfrentar la emergencia de la lucha en defensa de la hoja de coca. En mayo de 2004, ella y Elsa Malpartida, dirigente del Alto Huallaga-Tingo María, organizaron una marcha de sacrificio de miles de campesinos cocaleros desde los valles hacia Lima. En esa movili-

* Entrevista realizada por Fabiola Escárzaga en agosto de 2005 en Ayacucho, Perú.

zación partieron 15 mil personas y después de una caminata de 21 días llegaron cinco mil, en defensa de sus cultivos tradicionales, exigiendo el cese de los programas de erradicación de hoja de coca, la liberación de su dirigente Nelson Palomino y la desaparición de Devilda, el organismo oficial antidrogas.

En diciembre de 2005 fue condenada, junto con Elsa Malpartida, a tres años de prisión por delitos contra la tranquilidad pública y la alteración del orden público, esto tras dirigir una huelga de coccaleros en la que se registraron enfrentamientos con el ejército, luego del reiterado incumplimiento de los acuerdos hechos entre el gobierno y la Confederación.

En abril de 2006 fue elegida como congresista por del departamento de San Martín por la alianza del partido Unión por el Perú - Partido Nacionalista Peruano (UPP-PNP), cuyo candidato presidencial, Ollanta Humala, ganó en la primera vuelta obteniendo 45 de los 120 escaños del Congreso. El 26 de junio de 2006, junto con Elsa Malpartida, elegida al Parlamento Andino, irrumpieron con un grupo de 15 congresistas electos en la sesión del Congreso en que se debatía, a un mes de concluir el mandato presidencial, la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos. La acción fue parte de una protesta nacional en contra de la firma del tratado. Luego del incidente, el ministro del Interior amagó con hacer efectiva la orden de captura que pende sobre las dirigentes. El tratado fue aprobado después de tres horas de discusión con 79 votos a favor, 14 en contra y seis abstenciones.

El 28 de julio de 2006 asumió como congresista y se propone presentar una propuesta de ley para despenalizar la hoja de coca y por la eliminación del monopolio de la comercialización legal que tiene la estatal Empresa Nacional de la Coca (Enaco), para que los agricultores puedan comercializarla por sí mismos. Esta postura implica desconocer los tratados internacionales sobre la materia, que consideran a la hoja de coca como estupefaciente. Encabeza un grupo de nueve congresistas que apoyarían la propuesta: cinco son de su partido, dos son del APRA y uno es fujimorista.

El proceso penal que se le seguía y la movilización que desarrollaban los coccaleros en distintos valles del país impidió la participación de Nancy Obregón, Elsa Malpartida y otros dirigentes coccaleros en las II Jornadas Andino-Mesoamericanas de marzo de 2006; por ello incluimos esta entrevista con Nancy Obregón realizada en Ayacucho en agosto de 2005, cuando dirigentes de varias cuencas coccaleras

esperaban ser atendidos por autoridades gubernamentales para negociar la actualización del padrón de productores legales de hoja de coca. Consideramos que la experiencia que ella relata ilustra vívidamente las peculiaridades de la experiencia de lucha de los coccaleros peruanos.

A fines de 1999 nosotros, en el Alto Huallaga, vivimos momentos muy movidos. Durante diez años hemos tenido constantes represiones por parte del ejército peruano y también por la guerrilla de Sendero Luminoso. Estuvimos siempre entre la espada y la pared, los campesinos hemos sido el lazo más débil. Al ejército peruano siempre lo vimos como enemigo, nunca hablamos con ellos, solamente nos ateníamos a mirarlos y a escucharlos. Cuando ya hubo la pacificación, en una oportunidad el jefe de la base contrasubversiva de Puerto Pizana hizo una convocatoria a nivel de toda la jurisdicción, a la que asistimos de todos los caseríos, todos los sectores. Hubo una cantidad grande, de casi cinco mil agricultores, en la cual se pedía un representante para poder formar una organización y eso nos sorprendió bastante. Porque, ¿cómo era posible que el ejército peruano empezara y propiciara nuestra organización? Nos dijeron que debemos ser bien conscientes como peruanos, que debemos organizarnos y que las organizaciones bien llevadas verdaderamente dan principio al desarrollo.

Estaba en la fila, con los demás compañeros, escuchando a un jefe de la base militar. Cuando salí elegida por el caserío al cual pertenezco, “Santa Rosa Michollo”, tampoco creía que iba a ser cabeza. Porque solamente se tenían que disputar la presidencia, la vicepresidencia, la secretaría de actas y archivos y éramos más de cinco mil agricultores. No pensaba ser elegida. Pero ya para entonces tenía una trayectoria, porque antes fui presidenta de un Club de Madres y aun estando en la tempestad, aun estando entre el fuego y las balas, nosotras como madres siempre hemos tratado de salir adelante y de llevar los medios posibles para nuestros hijos y principalmente para nuestra comunidad. Yo solamente era reconocida en mi comunidad, mas no en toda la jurisdicción en la cual estábamos en ese momento presentes, y cuando inesperadamente me sacan a la palestra para elegirme, sentí como si me hubieran echado un balde de agua fría, me sentí mal. Dije: “Bueno, yo ahorita acepto y mañana pico, ¡no voy a aceptar esto!, ¡es el ejército! Yo no voy a aceptar lo que un “perro” me diga, porque para mí, el ejército peruano era peor que perro, era

peor que animal, peor que bestia, porque mataba, ultrajaba a las niñas, había mucha violencia, y dicen que Sendero Luminoso debe 25 mil vidas, yo digo que el ejército peruano debe 2 o 3 veces más muertes en Perú.

Dejando de lado eso, te puedo decir que hicieron todo eso y el jefe de la base quería escucharme hablar. Yo siempre he sido una mujer de carácter fuerte y nunca me he intimidado por más guerrilla que esté al frente y por más ejército que esté al frente; pensé y dije: “Hay un voto democrático, estamos volviendo a la democracia”. Me subí al palco, les hable fuerte y les dije: “Ustedes me eligieron, desde hoy en adelante ustedes serán mis ojos, serán mis manos, serán mis oídos y también ustedes serán mi voz, serán mis pies en tiempos de tormento, serán mi consejo”. Y esa frase para él era una frase subversiva, pero aun así la dijimos, porque desde hoy su máxima representante, lo que se diga y se decida a nivel de toda la organización será ley, porque nuestra palabra debe ser ley. Tanto que el jefe de la base se sintió muy intrigado y solamente atinó a darme la mano y a felicitarme y nada más, y desde esa vez no cruzamos palabra. Me parece que habló al comandante de todas mis actividades y mi actitud, yo sentía que los miembros del ejército siempre me perseguían para ver mis acciones y empecé a organizar y a visitar comunidades que nunca en mi vida había visitado. Al principio lo había tomado de una manera muy frágil, de broma, algo así como para poder demostrarme que efectivamente sí soy capaz de poder organizar o ser parte de una organización. No pasó ni un mes, quizá dos meses, y el jefe de la base me manda llamar y me dice: “Mire señora —recién cruzamos palabra—, quiero decirle que han llegado helicópteros a la base contrasubversiva de la policía y estos señores vienen a erradicar la coca”. A mí me sorprendió la manera directa del jefe de la base, dijo que venían a erradicar la coca conjuntamente con los señores de Corah,¹ se habían instalado con radares: “Te quiero dar un consejo: no dejes que te humillen. Ve, habla con ellos pacíficamente, si no lo consigues por la buena, lúchalo, no te dejes”.

Yo fui a hablar con ellos y me dijeron que tenía que ir al Ministerio de Agricultura, que tenía que ir a Contra-drogas, que tenía que ir a la municipalidad de mi distrito, de mi provincia; me fui y mientras

¹ En 1983 se creó el Programa de Control y para la Reducción y Erradicación de la Coca en el Alto Huallaga, cuyos medios eran el hongo *Fusarium* y el defoliante *spike* (n. de las editoras).

que nosotros regresamos ya estaban pelando (erradicando) la coca. Lo único que atiné fue a organizar la defensa de la coca, pero como nuestra gente había salido recién de la violencia a la paz, tenía miedo, tenía miedo de faltar al respeto, se dejaban golpear. Había madres que habían sido torturadas y tenían rotas las costillas, campesinos que en esos momentos se sentían indignados y que por levantar la voz “¿por qué nos erradicar?”, habían sido maltratados y muchos fueron vejados. En ese momento yo me recordé de las palabras del jefe de la base y dije: “Si el jefe de la base me dijo lucha y no te dejes humillar, solamente respeta al ejército peruano mas no a otro perro miserable”, porque era el respeto, no el miedo al ejército, no podíamos respetar a la policía.

Empecé a organizar la base, cada caserío con 500 hombres; en vanguardia siempre me iba yo y pedía gente de refuerzo por la retaguardia, para que ellos pudieran atacar, atacábamos de una manera, ¡cómo es! ¡cuánto me quiere Dios que me mantiene viva! ¡Imagínate, entre bala y fuego, entre sangre y en todo esto he salido ilesa! Estaba adelante y lo único que yo atinaba era a agarrarme un policía, y los demás al ver que dejaba de tenerles miedo dejaban de tener miedo. No fue fácil la erradicación para ellos, también chuparon su mata. Algunas veces nos dábamos cuerpo a cuerpo y otras veces nos ganaban porque ellos tienen balas, y nosotros solamente tenemos nuestro cuerpo y nuestra conciencia de lucha para poder seguir adelante. Ése fue el inicio de una lucha bastante batalladora, bastante fuerte, y en esos momentos, cuando hubo toda la presión de la gente que salía a enfrentarlos: campesinos, hombres, mujeres y niños, la policía lo único que atinó fue a herir de bala a uno de nuestros compañeros de nombre Saúl Guevara Díaz, que quedó inválido. Mi organización en honor a la valentía del compañero lleva su nombre. A este compañero tuvimos que hacerlo pasar como erradicador de coca para que pudiera ser atendido. Se paralizó la erradicación mediante luchas y esfuerzos. Tuve que ir a Tingo María para pedir ayuda, porque yo soy de la provincia Tocache de la región San Martín y tuve que irme a la región Huánuco a pedir ayuda, aun no perteneciendo a la organización, pero la solidaridad de los cocaleros es fuerte.

En cada mesa de dialogo, con cada tropiezo y con cada lucha pierdes miedo. Creo que todo niño para aprender a caminar cae, y cada caída le enseña que tiene que tener más cuidado y hay veces que cuando tiene ese gozo de querer correr, que es un deseo enorme y

una alegría grande, también hay que ver que cuando corres demasiado el tropiezo es mucho más fuerte. Y es así como nosotros, digo nosotros porque siempre fuimos con los demás compañeros que somos parte de esta organización, hemos aprendido a caer, pero aun así creemos que gracias a la oportunidad que nos dieron nuestros dirigentes, que algunos están bajo tierra, estamos aquí al frente, teniendo la oportunidad y por la confianza de nuestras bases.

Para muchos en el gobierno ha sido sorprendente que una mujer, que en un principio era yo sola, esté representando a los cocaleros, y más sorprendente era que cuando decíamos algo, la palabra de un dirigente es ley. Ellos tuvieron la oportunidad de viajar en tres ocasiones a mi valle y tuvieron la oportunidad de conocer la calidad de mi propia organización. Ésta no ha sido la primera erradicación compulsiva que yo tuve, hubieron varias erradicaciones compulsivas en las cuales simplemente actuamos, pero no hablando, porque el diálogo no nos lleva a nosotros nada bueno. Porque ellos no quieren dialogar de verdad, ellos lo único que buscan es que uno los agarre a patadas y le meta palo en el cuello para que recién estén tranquilos. Es que el problema de los cocaleros es el problema agrario, es un tema fundamental por el cual nosotros tenemos que seguir batallando para sobrevivir.

Me doy cuenta que son tantos años de lucha para mí, para otros no serán muchos, pero para mí sí. Cada año que nosotros estamos andando, no somos protagonistas solamente cuando salimos a la palestra en las marchas o al bloqueo de carreteras, porque es un asunto diario y es una lucha constante. Yo legalmente tengo cuatro hijos míos y un niño que estoy criando, son cinco hijos. Es difícil para mí como madre. Desde un principio que quise hacer algo, a mi hijo menor lo tenía en un brazo y en el otro llevaba la mochila con los pañales, pero ahí estaba, ahí en la mesa de diálogo estaban mis hijos. Mi último hijo tiene siete años, mi hija ya tiene nueve años, pero son cinco hijos, y estos dos son los que siempre andan conmigo y por eso son los que más conciencia tienen, son los más inteligentes; no es que menosprecie a los demás, a los mayores, pero éstos están ahí permanentemente, escuchando y analizando.

Es difícil para mí estar al frente y representar a un grupo de compañeros porque no sólo represento a la masa de mujeres, sino también a la masa masculina, lo cual es distinto del caso de Bolivia, donde hay un grupo auténticamente de mujeres liderado por mujeres, y otro grupo de varones liderado por varones. En este momentos nosotros

tenemos muchas dirigentes mujeres para orgullo nuestro. Hasta el año 2000 todos los dirigentes, las cabezas eran varones, desde el 2000 están empezando a surgir buenas dirigentes, fundamentalmente tenemos el apoyo de nuestras parejas quienes somos casadas, y quienes no, tienen padres, tienen familia. Porque muchos me dicen: “Eres mujer y tu marido no te debe dejar salir”, pero soy consciente porque mi esposo es campesino e hijo de cocaleros y sufrió desde muchacho la erradicación compulsiva de Verde Mar I y Verde Mar II, cuando la DEA llegó a Perú,² y en esas épocas los muchachos no tenían la oportunidad de defenderse, solamente podían quedarse a llorar de impotencia y jurarse que una vez cuando crezcan iban a luchar y dentro de ellos veo a mi esposo como un fanático de la lucha, como un soporte fundamental que me ha apoyado bastante en los momentos de mi debilitamiento, porque hay momentos muy tensos, muy fuertes y él esta conmigo dándome ánimos.

Había momentos en que este gobierno “democrático” invirtió mucho dinero para desacreditar a todos los dirigentes, principalmente a los dirigentes de la Confederación (Conpccp), para poder tener un desenlace fatal dentro de las organizaciones, y realmente ha perjudicado mucho en el sentido de restarnos representatividad. Ha habido mucha intriga, cizaña, ha habido pagos a campesinos para que se inmiscuyan, se infiltren dentro de las organizaciones. Hay momentos en que yo he querido renunciar y mi marido me dice: “Lastimosamente creí tener una esposa fuerte”.

Mi esposo es un hombre que le gusta bastante aprender y estudia la otra posición de Bolivia, por lo que está pasando en Perú y eso es lo que en Bolivia ya pasó y me anima. Muchas veces mi esposo ha coordinado con los amigos de Bolivia; cuando viene Dionisio Núñez, mi esposo lo recibe y le gusta hablar mucho con él, y conoce muy bien cuáles son los fracasos, los traspiés de los compañeros de Bolivia. Entonces esas pequeñas anécdotas que él lleva y las refleja tácticamente en estos problemas que tenemos ahora. Me dice: “Ustedes están dejándose llevar por la embajada norteamericana que los están atacando, ustedes son dirigentes, son mujeres, confiamos en ustedes, no es que los hombres no tengamos capacidad, no es que

² En 1980 llegaron los primeros sinchis de la guardia civil a Tingo María, eran más de 1 500, que se sumaron a los efectivos de la Marina de Guerra y agentes de la DEA de Estados Unidos, en las tareas de destrucción de cocales, con picos, lanzallamas y dinamita para destruir las plantas secadoras de coca (n. de las editoras).

los hombres no tengamos valentía, discúlpame la expresión, no es que no tengamos huevos, es que somos inteligentes y sabemos que ustedes nos están dirigiendo bien”. Ellos son muy machistas, pero ahorita se están dando cuenta que efectivamente es así, un varón habla en su sillón y dice yo haría esto, pero a ver si va ir al afrente a bloquear la carretera, a ver si va a dormir en el suelo, a ver si va a tragar esa paila, a ver si se va a rajar las patas 21 días caminando.

Es difícil la negociación con los funcionarios porque no nos respetan, no cumplen sus promesas. Está bien que sean gobierno, nosotros somos agricultores, somos representantes de una gran cantidad de familias, también merecemos respeto. Hay algo que ellos mismos han entendido, que de alguna u otra manera las mujeres cocaleras cuando decimos: “Señores del gobierno, vamos a salir tal día”, y así nos cueste un sacrificio tan grande lo cumplimos y salimos. Muchas veces ha habido otras organizaciones representadas por varones que proponían un paro de 24 horas, lo que me parece un chiste, mejor no hagan nada, la gente está sulfurada, está indignada. ¿Un paro de 24 o 72 horas? ¿Para qué? ¿Para que la gente se vaya a las calles, y grite y se desfogue y bum se va? Nosotros somos conscientes de eso, entonces al principio hablábamos, dialogábamos, pero todo tiene su límite, y cuando hicimos la primera marcha de sacrificio, los medios de comunicación dieron cobertura a esa marcha de sacrificio en el año 2003, y dijeron esos narcotraficantes, cuando conocieron a los verdaderos cocaleros de Perú, recién supieron de la problemática de la hoja de coca. Al principio nadie quería saber, nadie quería hablar, decían la hoja de coca es droga y punto y todos y quizás escuchando y analizando, hasta nosotros mismos creíamos que era así.

AUTONOMÍA CAMPESINA Y RONDAS

*Simón Escamillo**

Dentro de las mentalidades colectivas y estrategias campesinas andinas se viene desarrollando, desde la época precolonial, una concepción de orden, disciplina y sistema. Los campesinos andinos manipulan sobre todo plantas, las que tienen un ciclo vegetativo y de crecimiento natural (no se apuran, ni se atrasan). Para este tiempo que dura el ciclo natural vegetativo, para cada planta... estos productores agrarios, según la zona agroecológica, elaboran un cronograma con tareas específicas para atender en ritmos y tiempos exactos el conjunto de sus cultivos, caso contrario, su producción sería un fracaso.

Como productores ubicados en un medio geográfico-ecológico tan diverso y cambiante (lluvias o sequías intensas y prolongadas, fuertes heladas, granizadas, vientos huracanados, etcétera), tempranamente elaboraron, con mucha precisión, un cronograma adecuado a cada área de cultivo y de crianza; de este modo lograron y logran reducir los riesgos que impone la naturaleza.

Los comentarios arriba anotados dan cuenta de la relación sociedad-naturaleza en la cultura andina, de lo cual podemos inferir lo que sigue: las sociedades agrarias andinas poseen un orden y sistema interno, este orden y sistema poco percibido a cabalidad y tomado en cuenta por las ciencias sociales, es lo que junto con otras prácticas y estrategias sustenta y cohesiona a las sociedades agrarias andinas, entre ellas a las comunidades campesinas.

Estas estrategias de orden y sistema son puestas en práctica por el campesino de manera “natural” y espontánea cuando ingresa a la actividad política administrativa; es en estas circunstancias que los

* Sociólogo y profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Perú.

campesinos andinos, sobre todo los comuneros, muestran y nos demuestran su creatividad, iniciativa e inventiva en el arte de organizarse y autogobernarse en todos los campos de sus actividades. Esta estrategia básica, que continuamente debe estar adaptándose a los diversos estímulos, influencias, presiones e intervenciones que llegan de fuera, les permite el mantener y desarrollar su organización y sus potencialidades.

Los parámetros jurídico-legales y político-administrativos (Constitución, leyes, reglamentos y otras normas) de visión y carácter estatal, en no pocas ocasiones y aspectos atentan contra la dinámica, iniciativas y creaciones organizativas propias del campesinado. Estas interferencias son obstáculos al desarrollo de las estrategias propias de la racionalidad del campesinado andino.

Frente a las lógicas y obstáculos que impone el mandato jurídico-constitucional, los campesinos productores muchas veces permanecen “quietos” a la expectativa futura, “hasta que los tiempos mejoren”. En otras situaciones, presionados por problemas político-legales, amenazas, atentados y otras perturbaciones, como son actividades delincuenciales, exterminio y contaminación de sus recursos naturales, como agua, pastos, bosques, desatención de autoridades locales y del gobierno central, como respuesta y sin perder su concepción básica, crean e inventan nuevas propuestas en torno a su organización y su dinámica de acción. Dentro de esta estrategia fueron creadas las rondas campesinas,¹ como organización de inspiración estrictamente campesina.

Sobre las rondas campesinas existe una frondosa bibliografía de autores tanto nacionales como extranjeros, con traducciones a varios idiomas. La ronda es una organización campesina autónoma que nace en 1976 en el caserío de Cuyumalca, provincia de Chota, departamento de Cajamarca, zona que en esa década era uno de los departamentos más poblados y más pobres del país. En 30 años, pese a todas las interferencias, esta organización no ha perdido su vigencia, sino más bien su prestigio se ha incrementado por lo siguiente:

- a) Mantienen un conjunto de bases disciplinadas, con alta conciencia de adherencia y con dirigencias que se van renovando periódicamente, generándose y desarrollándose una costum-

¹ Para una discusión contextualizada del surgimiento de las rondas, véase Fabiola Escárzaga en este mismo volumen.

bre, una “cultura de ronda” basada en la disciplina y en la auto-obligación de los campesinos por querer estar adscritos a “su ronda” y, con mucha responsabilidad, pasar² su turno nocturno de rondero. Esta práctica ha propiciado su consolidación como organización, sobre todo en sus lugares de origen.

- b) El modelo ronda campesina rápidamente se extendió a otras áreas rurales del país, sobre todo en la sierra (Andes) del norte.
- c) Bajo su inspiración se crearon también rondas urbanas en ciudades de provincias, de diversa cohesión y dinámica.
- d) En algunas áreas urbanas se crearon rondas femeninas.
- e) Desde 1985 a la fecha, los gobiernos de turno, sin respetar su autonomía, intentaron eliminarlas o transformarlas en aliadas y fuerzas de apoyo y, a partir de su conformación y personal, fomentar otro tipo de organización. Hasta hoy en día se mantienen fuertes presiones de funcionarios públicos, ONG y otras instituciones, para manipularlas y conseguir su adhesión e incondicionalidad. En los hechos y resultados, las rondas mostraron su real fortaleza, pues no desaparecieron, antes por el contrario, se revitalizaron.

Analicemos algunos de estos intentos, por medio de dispositivos legales, tales como: en el gobierno de A. García (1985-1990) se dio la Ley 24571 “Reconocer a las Rondas Campesinas, Pacíficas, Democráticas y Autónomas” (07-11-86) y posteriormente se promulga la reglamentación de esta ley (1988). Durante la década de gobierno de A. Fujimori, con el afán de utilizar las fuerzas ronderas y someterlas a jurisdicción militar, se emitió el Decreto Supremo 077, que aprueba el “Reglamento de Organización y Funciones de los Comités de Autodefensa” (11-11-92), en el cual se les cambia el nombre y se prescribe su APOYO A LAS Fuerzas Armadas y a la Policía Nacional. Posteriormente, el Decreto Supremo 002-93 regulariza el anterior, adecuando la organización y funciones de las rondas a los comités de autodefensa (15-01-93). Finalmente, durante el gobierno de A. Toledo y ante fuertes presiones ronderas y numerosas propuestas y anteproyectos de ley, se ha dado la Ley 27908, “Ley de Rondas Campesinas” (enero 2003), mediante la cual, entre otros aspectos, se establece el 29 de diciembre como el “Día de las Rondas Campesinas”, a la vez que se declara al caserío de Cuyumalca patrimonio his-

² Asumir, ejercer (n. de las editoras).

tórico de las rondas campesinas de Perú. Sin embargo, no llega a recoger en su integridad y coherencia la propuesta campesina, traducida en documentos que registran sus propios anteproyectos de ley elaborados por la Central de Rondas.

Por otro lado, los partidos políticos, algunos denominados de izquierda, quisieron también, desde un inicio, penetrar su organización e intentar manipularla según sus objetivos partidarios; con algunas particularidades, no lo consiguieron.

FORMAS DIVERSAS DE LUCHA

La metodología de acción y de lucha es bastante diversa, oscila entre las acciones pacíficas de construcción y enriquecimiento de la organización, los reclamos y acciones legal-administrativos, hasta reacciones muy violentas e implacables, con alto costo social, inclusive de vidas humanas; ello en correspondencia con la envergadura de la acción o motivación de su oponente con quien tienen que enfrentarse o, algunas veces, por acumulación de hostilidades o ataques que rebasan su paciencia. Así tenemos:

1. Acciones de la vida cotidiana y de aplicación de la justicia campesina intracomunidad (disuasivas, educativa, organizativas, prácticas democráticas, aplicación de normatividad, representatividad al exterior, etcétera).
2. Aplicación de normas y sanciones al interior de la comunidad o con otros campesinos (ejemplo abigeos).
3. Peticiones y reclamos orales o escritos, asociados con marchas o mítines.
4. Ocupación de vías de comunicación, carreteras, caminos, etcétera.
5. Enfrentamientos violentos con las fuerzas del orden o empresas (especialmente mineras), generalmente con saldo de detenidos y presos, heridos y muertos; sin embargo, no pocas veces con el logro total o parcial de sus objetivos inmediatos.

En este contexto, sólo analizaremos los dos primeros puntos, relativos a la concepción y aplicación de la justicia campesina andina, como parte de las diferentes formas de resistencia y lucha, así como de construcción y desarrollo de organización, y trataremos de ilustrar

con algunos ejemplos concretos acaecidos en épocas recientes en la sierra norte de Perú.

JUSTICIA CAMPESINA

Las prácticas del orden, de la disciplina y sobre todo de la justicia, que manejan y aplican las rondas campesinas, se diferencian básicamente de la justicia formal oficial (estatal) aplicada por medio del juez instructor.

En la relación que se produce entre el juez y el acusado campesino, el juez siempre de saco y corbata representa un poder invisible, lejano, que no se toca, que es anónimo, que actúa interpretando un código penal escrito (leyes, normas, procedimientos, sanciones) aplicado igual para los más diversos casos. Teóricamente se supone la imparcialidad del juez, mas éste, al dar el fallo casi sin investigar, generalmente favorece al más fuerte y el débil no encuentra justicia. Se va dejando el conflicto latente, sin un verdadero y real arreglo, por lo que éste podría resurgir, en ése u otro caso similar, en cualquier momento.

En cambio, la justicia al interior de las rondas campesinas tiene otra dimensión o connotación. La relación ronda-inculpa-do o acusado converge en busca de la verdad, se agotan y extreman las averiguaciones e investigaciones y la ronda socializa comunalmente el caso en busca de la verdad, no se limita a la mediación y solución del caso específico de un modo "aislado" (como el juez lo hace, muchas veces hasta en secreto). La ronda, que en su caso es la Asamblea comunal, se siente comprometida colectivamente a arribar a una buena y justa solución.

El campesino que delinquirió, al ser juzgado y sancionado, reconoce y acepta públicamente su falta y el castigo, después agradece y saluda dando un apretón de mano a sus "jueces" ronderos y a todos los asistentes a la Asamblea, a quienes, según sea el caso, la directiva de ronda solicitó ayuda y cooperación para esclarecer el caso.

Otra de las características de la justicia campesina aplicada por los ronderos es que este tipo de justicia no sólo castiga, sino que premia, lo que establece otra diferencia con la justicia formal estatal, que tiene la tendencia sólo a castigar, buscando las sanciones y no el reconocimiento y el premio.

La ronda campesina, en la opinión de sus integrantes, es reeducadora y rehabilitadora, pues por medio de la aplicación de esta concepción de justicia ha sido posible que abigeos y ladrones altamente experimentados y por todos conocidos en una zona, después de cumplir su condena o castigo, y previa Asamblea rondera, hayan sido aceptados e integrados como ronderos. En esta última década, el común de ronderos manifiesta que éstos ex delincuentes son de los mejores militantes ronderos, comportamiento este último que la Asamblea reconoce públicamente como premio.

En las mentalidades campesinas de los lugares en los que la ronda está presente, existe la percepción y creencia, seguida de la constatación *in situ*, de que la ronda es justa, deliberativa, sumaria y expeditiva en la solución de conflictos diversos; gran parte de los pobladores acude y confía en la justicia de la ronda, la cual entra a juzgar y solucionar desde asuntos muy domésticos y del interior de la comunidad, como el robo de una gallina o reses, el daño que un animal hace en una chacra, borrachos golpeadores de su mujer o violación sexual de una adolescente, hasta conflictos que rebasan los límites de la comunidad, como la defensa de sus recursos naturales (especialmente el agua, las fuentes de agua) frente a empresas trasnacionales sobre todo mineras, lo que convoca y activa a todas las fuerzas comunales. Esta confianza en su ronda y sus dirigentes y el consecuente comportamiento que de ello se deriva, tácitamente obvia a las autoridades estatales establecidas (guardia civil, gobernadores, tenientes, jueces), lo que ocasiona pugnas y conflictos de competencia y legitimidad entre la ronda como autoridad campesina y las autoridades formales.

LAS SANCIONES Y CASTIGOS

Según los estatutos de las rondas, la Secretaría de Justicia Campesina abordará todos los litigios, asumirá los procesos y dictaminará, conclusión que presentará a la Asamblea rondera (o comunal), convertida así en tribunal popular, ámbito e instancia en el que se agotarán investigaciones y argumentos y se emitirá el dictamen definitivo; aun así, todo litigante tiene expedito su derecho de apelar, si es posible, a más altos niveles organizativos ronderos (organizaciones de segundo grado, como la central distrital o provincial), después de pagar una cuota señalada previamente.

El castigo físico para el reo sancionado es a la vez simbólico y público, funciona como punto de partida del proceso de rehabilitación del delincuente y además juega un papel ejemplificador y reforzador de la disciplina interna de la ronda.

Las rondas campesinas autónomas, en sus diferentes variantes regionales, tienen un alto grado de aceptación social, en este sentido, por practicar y activar la justicia real, aceptada por todos, incluido el reo juzgado, y se constituye en una organización social cuya autoridad es plenamente reconocida, aceptada, respaldada y propagada de boca en boca entre los pobladores del campo y aun de la ciudad.

LA REBELIÓN DE ILAVE, PUNO*

*Roberto Vizcarra***

Desde el año 1990, cuando asume la presidencia de la República del Perú Alberto Fujimori, un japonés, se ha incrementado el autoritarismo y junto con él ha nacido la corrupción; ésta ha sido muy notoria en este periodo. A causa de eso fue que el pueblo aymara de Ilave se rebeló en abril del 2004 contra el alcalde, noticia que ha dado la

* Ante la creciente repulsa de las comunidades aymaras hacia el alcalde de Ilave, Fernando Cirilo Robles Callomamani, el 7 de abril de 2004, el congresista puneño Yonhy Lescano (AP) informó a la contraloría en Lima y solicitó que fuera a hacer las investigaciones respectivas. Al día siguiente, las autoridades de Puno, capital departamental, intentaron llegar a Ilave, pero la situación era difícil y la carretera estaba tomada por los campesinos. Las autoridades requerían de garantías y buscaron al jefe de la región policial, pero como era Jueves Santo no encontraron a nadie. Los días posteriores la situación fue igual y la visita se suspendió. El lunes 12, en una reunión en Puno con las autoridades, el alcalde decidió dejar el cargo por un mes para que se realizara la auditoría. Los dos jefes de la contraloría —nuevos y entrenados en Lima— se embarcaron al día siguiente con dos miembros de la Defensoría del Pueblo y un pequeño grupo de policías que les daría garantías en el camino. Llegaron el martes 13 a las once de la mañana, pero al llegar a la ciudad, la multitud prácticamente los secuestró. Los funcionarios querían ir a la municipalidad, pero fue imposible. El local estaba tomado y nadie quiso atenderlos. Los llevaron caminando, prácticamente a la fuerza, hasta dos kilómetros fuera de la ciudad y les enseñaron una carretera afirmada como muestra de la mala gestión del alcalde. No había policías, estaban resguardándose en su local. Los funcionarios regresaron al pueblo y nuevamente pidieron ingresar a la alcaldía para hacer las revisiones sobre el manejo del Foncomún, las obras, el Vaso de Leche, programas en los que suelen darse las irregularidades en los municipios, pero la negativa de la población fue total. Se dirigieron a la comisaría y allí se quedaron. Acudieron al prefecto Edgar Mamani Condori, quien llamó por teléfono al congresista Yonhy Lescano informándole la situación, éste habló con los dirigentes de los campesinos y les explicó los pasos a seguir para lograr la vacancia del cuestionado alcalde. Les dijo que llamaran dos veces a sesión de Concejo y ante la ausencia del alcalde decla-

vuelta al mundo entero. Nuestros propios hermanos de diferentes pueblos originarios del Perú nos han satanizado como salvajes por el asesinato del alcalde, pero quiero aclararles que el asesinato del alcalde no fue obra del pueblo. El pueblo de Ilave, el pueblo aymara, ha luchado por su autonomía y autodeterminación, hemos luchado por el territorio, ese es el tema principal. El alcalde construyó él mismo su tumba, pues cuando el pueblo comenzó a reclamar la fiscalización de las inversiones que realizaba el alcalde, quedó demostrado que había hecho malas inversiones. Después, él no quiere reconocer sus errores y se da a la clandestinidad, desaparece y comienza a difamar al pueblo, comienza a tratarlos de cholos, indios, salvajes; comienza a desafiar al pueblo. Entonces el pueblo se apacigua y dice, mejor que no vuelva, porque él también es hijo de aymaras, pero tiene una ideología de los *q'aras*, de los colonizadores. Fue así que el alcalde no acepta la llamada del pueblo y lo que hace es amenazar a los que lo denunciaron por sus malos manejos, hasta de muerte; amenazó incluso con matar a cien personas, pero el pueblo consciente piensa disculparlo, intenta que reflexione.

Sin embargo, el alcalde no quiso retroceder y se contacta con el ejército, con los policías para retornar por la fuerza. Muy bien sabemos que al pueblo no se lo puede desafiar, un individuo solo no puede hacer nada frente al pueblo. Pero él retorna, y aquellas personas que habían recibido amenazas reaccionan contra el alcalde y lo matan, pero hasta hoy yo no puedo reconocer que el pueblo lo haya matado. Porque no se puede calumniar por algo que no se ha hecho.

Después de la muerte del alcalde hemos tenido que enfrentarnos duro con la policía y con el ejército, así como nuestros hermanos de Achacachi (Bolivia), que hasta hoy siguen luchando, pero nosotros nos hemos debilitado un poco debido a que hace falta más conciencia en el pueblo, los partidos políticos nos dividen, falta más conciencia de unidad en el pueblo de Ilave. Pero de todas mane-

ran su vacancia. Les explicó que la revocatoria era imposible porque los plazos de ley ya se habían cumplido. Pero los comuneros estaban ofuscados y siguieron con sus exigencias. Esa noche, la comisión de la contraloría y la defensoría logró salir de Ilave para ir a Puno, sin poder comprobar los malos manejos del alcalde, pues sólo recibieron denuncias verbales. Finalmente, el 27 de abril de 2004, el alcalde de Ilave fue linchado por corrupto (datos tomados de *El Comercio*, Lima, 29/04/04).

** Dirigente aymara de la Unión Nacional Campesina (Unaca), Puno.

ras estamos luchando para que un día no haya ese racismo, esa discriminación. Por todo esto consideramos que el culpable del asesinato del alcalde son esas leyes fabricadas por los *q'aras*, esas leyes hechas para enfrentarnos pueblo contra pueblo. Ojalá que aquí en Bolivia, tal como ellos piensan, nuestros hermanos cambien esas leyes para que no haya esa marginación y discriminación, no deben sentirse así. Solos nos discriminamos, solos nos excluimos. Lo que hay que construir en estas repúblicas es nuestra unificación para no matarnos entre nosotros, el problema es que muchos quieren imponer su criterio. Yo creo que los pueblos originarios, como pueblos ya somos conscientes de que hemos tenido nuestras propias leyes y para nosotros son vigentes y las debemos fortalecer; ése es el camino.

GUATEMALA, ARGENTINA Y CHILE

EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN GUATEMALA: ENTRE EL SUJETO Y LA RAZÓN INSTRUMENTAL*

*José Vicente Quino González***

INTRODUCCIÓN

El clima ideológico, producto de la reestructuración capitalista en la presente etapa neoliberal, ha permitido el desarrollo de las demandas étnicas, que dejan de ser consideradas expresiones de atraso y se convierten en legítimas. En Latinoamérica, esta corriente de pensamiento, pero también de gestión de los conflictos étnicos en ascenso, se ha traducido en lo que Van Cott, citada por Assies, Van der Haar y Hoekema (1999:506), llama el “modelo regional multicultural”. Éste es el contexto en el que se ha producido el resurgimiento del movimiento indígena, ahora en la forma de movimiento maya, como tendencia dominante. Tras los años de mayor conflicto, a partir de mediados de los años ochenta, el movimiento se inscribe en la tendencia de demandas por derechos culturales.

En esta nueva etapa, las relaciones entre movimiento y Estado cambian. Dentro del proceso de consolidación de la democracia se concede legitimidad a los canales institucionales para la resolución de conflictos y a las mediaciones liberales, especialmente la de la sociedad civil. Queda atrás la lucha por una utopía revolucionaria, mediante la cual el movimiento indígena de finales de los setenta y principios de los ochenta se constituyó como sujeto antagónico a las relaciones sociales dominantes. En la búsqueda del reconocimiento cultural, la estrategia parte ahora de la mutua legitimación entre Estado y movimiento indígena (Bastos y Camus, 2003a:121).

* Aquí se presentan solamente algunos aspectos que constituyen desafíos para la constitución de un sujeto colectivo antagónico. El trabajo que sirve de base para esta ponencia (tesis de maestría) desarrolla, además, las acciones de Conic que potencian la constitución de ese sujeto.

** Investigador asociado de Flacso-Guatemala.

Esta suerte de connivencia con el sistema plantea dudas sobre lo que se ha percibido como el auge del indígena, especialmente a partir de los años noventa. Un análisis crítico, por el contrario, ofrece pautas para desentrañar los mecanismos de una estrategia que, desde la clase dominante, buscaría la desarticulación del movimiento, así como de otros movimientos sociales.

La más evidente de estas amenazas es la fragmentación de las demandas. Los movimientos sociales se desvinculan del Movimiento Nacional Popular, para reivindicar sus demandas particulares, con lo cual se pierde el sentido de solidaridad que en la etapa anterior animó la lucha antisistémica. Como parte de la sociedad civil, el movimiento indígena se convierte en un actor social legítimo, pero con espacios reducidos para incidir en la toma de decisiones. En este sentido, la autonomía adquirida es a la vez causa de su debilitamiento.

La acción colectiva desplegada por el movimiento indígena durante el proceso de paz y sus resultados demuestran la naturaleza de la lógica de participación, diálogo y negociación adoptada: la búsqueda de desarticulación del movimiento indígena. La crisis de la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (Copmagua)¹ de 2000 y el posterior reflujó del movimiento constituyen efectos de un periodo de desgaste durante el cual el movimiento fue sometido a una dinámica de total apertura para plantear demandas, pero espacios reducidos para capitalizar la lucha en logros significativos. El contenido de los acuerdos, significativo en sí mismo, no ha trascendido el ámbito de la retórica para traducirse en políticas públicas. El fracaso de la Consulta Popular de 1999 incluso frustró la reforma mediante la cual la Constitución Política se pondría al día con las reformas de otros países, en materia de derechos culturales. Si el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas (AIDPI) significaba una transformación radical del Estado, está claro que no ha ido más allá de la mera retórica.

Este proceso también ha empujado al movimiento a una suerte de mercantilización de la acción colectiva a partir de la disponibilidad de fondos provenientes de la cooperación internacional. La fragmentación en asociaciones, organizaciones, ONG y fundaciones, no hace sino socavar las bases del movimiento, de por sí heterogéneo. La elite maya, por otro lado, ha construido su discurso y su ideología a partir

¹ Durante el proceso de paz, Copmagua aglutinó a las diversas tendencias del movimiento indígena.

de principios no clasistas. Se nutren, por el contrario, de las corrientes multiculturalistas de cuño liberal que dominan el análisis de los movimientos indígenas en América Latina.

Las demandas culturales son relevantes sobre todo para un tipo de activista: el indígena educado, de clase media, con posibilidades de acceso a la burocracia o al poder del Estado o, en su defecto, a ascender en la escala socioeconómica —se habla de una burguesía indígena. Como sus ideólogos no recogen las demandas de la vasta mayoría de indígenas pobres, el “movimiento” está condenado a una irresoluble desvinculación con las bases. Su gravitación en las esferas del Estado le obliga a utilizar los medios allí imprescindibles: acciones estratégicas e instrumentales. De ahí que, como grupo empíricamente identificable, llegue incluso a convertirse en un grupo de interés, como lo son otros interlocutores del Estado, por ejemplo, la Coordinadora de Asociaciones Comerciales, Industriales y Financieras (CACIF). En sustento de esta afirmación resalta el hecho de la pobre movilización de la población indígena en la Consulta Popular de 1999. Se desprende de esto que la representatividad de los líderes alcanza a un número reducido de activistas, por lo cual se puede hablar de movimiento maya en términos restringidos. La mayor parte de la población indígena no resulta movilizada alrededor del tipo de demandas levantadas por el movimiento maya.

Siendo el movimiento maya la tendencia dominante, el movimiento indígena se debilita y padece las embestidas que se originan desde el propio sistema. La moderación de las demandas es la divisa de este modelo de pluralismo liberal, que ofrece, por lo demás, incentivos a los actores moderados. Es la figura de “indio permitido” utilizada por Hale (2002). A fin de cuentas, todo es permitido en tanto no se pongan en tela de juicio ni la gobernabilidad democrática ni la globalización neoliberal. En este sentido, el movimiento indígena en Guatemala es un movimiento desarticulado, especialmente después del proceso de paz, cuyas demandas se fueron diluyendo paulatinamente, hasta quedar reducidas a un conjunto de enunciados formalmente consignados en los acuerdos, pero intraducibles en políticas públicas.

Las tendencias ahora menos significativas —los llamados mayas populares: el Comité de Unidad Campesina (CUC), la Coordinadora Indígena Campesina (Conic) y otras— se mantienen oscilando entre las mediaciones capitalistas y la constitución de un sujeto antagónico al orden existente. La posición crítica de Conic y de otros sectores in-

dígenas, especialmente campesinos, al proceso de paz y a los acuerdos alcanzados, podría estar dando cuenta de un sujeto que niega lo existente, es decir, las mediaciones que el sistema ofrece; la acción colectiva que se resiste a quedar encasillada en meras demandas culturales. Si las incorpora, también plantea demandas contra las relaciones sociales prevalecientes. En este sentido, una parte del movimiento despliega una lucha contestataria y antisistémica. Al apuntar a los problemas fundamentales de la sociedad, que en el caso de Guatemala siguen siendo económicos y sociales, este tipo de acción colectiva tiene la posibilidad de fortalecerse y constituirse en un movimiento social propiamente dicho. Prueba de ello es la amplia base con que cuenta Conic, la más extendida entre las organizaciones con membresía indígena mayoritaria.

Sin embargo, la forma en que la lógica cultural del capitalismo multinacional condiciona las subjetividades, explica el florecimiento del movimiento maya y de sus demandas específicas. A este desarrollo contribuyen, incluso, los académicos que se dicen más radicales, con su enfoque en las luchas alrededor del reconocimiento, que abrevan en la corriente de los estudios culturales y cuya pretensión es jugar el papel de intelectuales orgánicos. El clima ideológico, entonces, resulta adverso a las tendencias del movimiento indígena que enderezan la crítica a las relaciones sociales dominantes, especialmente a los que continúan la lucha por la tierra.

1997-1999: LA COYUNTURA DE LA IMPLEMENTACIÓN DE LOS ACUERDOS DE PAZ Y LA SUSPENSIÓN DE LA ACCIÓN COLECTIVA CONTESTATARIA

En esta parte, se sitúan estos elementos de desarticulación de la acción colectiva de un sujeto crítico, desde las experiencias de Conic.

Desde su fundación en 1992, Conic había levantado el tono de las demandas hasta convertirse en un actor social incómodo para la gobernabilidad del país.² Sin embargo, este ímpetu empieza a ceder ante las presiones no sólo de sus adversarios naturales —finqueros, cámaras empresariales—, que levantan el discurso de la paz y de

² A partir de 1992, año de su fundación, Conic desplegó un conjunto de acciones contestatarias en el campo que se suspendieron en 1996, como resultado de la nueva lógica que imponía el contexto de los Acuerdos de Paz.

los mecanismos democráticos, sino también de sus mismos aliados, que empiezan a gravitar alrededor de las promesas de una sociedad pacificada y democrática; tal el caso del propio CUC y, claro, de la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), la representación de la guerrilla. En síntesis, parecía que todos hablaban un idioma universal, excepto Conic.

El resultado era previsible. Para 1997, el primer año de la paz, la acción colectiva de Conic se había moderado y había prácticamente entrado en una lógica bendecida por todos los sectores en una suerte de pensamiento único: la lógica de la democracia liberal, como sistema de organización política. A esas alturas, cesaron las reprimendas hacia Conic, pero se iniciaba una etapa que iba a ser juzgada críticamente por sus propias bases cuando un par de años más tarde, durante la Asamblea Nacional de 1999, el clamor general interpelaba:

“¿Qué pasó con nuestra organización? ¿Ya no estamos en lucha? ¿Cómo que estamos descansando! La situación sigue igual”. Entonces ordena la Asamblea Nacional que la dirección asuma su papel de lucha (ELID7, 2005:1).

La desarticulación de los movimientos sociales figura como uno de los objetivos más caros de la acción estratégica desplegada por la clase dominante. Por supuesto, barnizada con la utopía liberal, alrededor de la cual giran los conceptos de ciudadanía, sociedad civil y la resolución de conflictos mediante la vía pacífica. Es de este reino de la razón instrumental que surge la acción colectiva de los movimientos sociales, tomando en cuenta los constreñimientos que ésta impone sobre el escenario de la lucha. La conformidad a actuar bajo estas condiciones o la negación de éstas determina el que los movimientos sociales encajen en la categoría de movimientos sociales sistémicos o en la de movimientos sociales de insubordinación.

DE LAS ADMONICIONES A LA MODERACIÓN DE LA ACCIÓN COLECTIVA...

En el marco de las negociaciones de paz, Conic llegó al extremo de ser considerada paria por amigos y enemigos. Como refiere uno de sus líderes:

[...]nos dijeron: “Conic es antiacuerdos de paz, Conic es antidemocrático, Conic está loco, Conic está desviado”, y montón de otras cosas. No-

sotros aguantamos casi nueve meses de estar reclamando esto de que entráramos a la etapa de lucha (ELID7, 2005:1).

La lucha que Conic quería continuar se levantaba como una pesada peña que nadie más quería sostener y nadie iba a sostener, al menos mientras duraran las ilusiones de la paz y su efecto desmovilizador.

Y en efecto, esos nueve meses de gestación accidentada fatalmente concluyeron para Conic en un parto abortivo: la lucha que Conic concebía como parte esencial para mantener la correlación de fuerzas con los enemigos de la paz, precisamente para lograr hacer efectivos los postulados sustantivos de los Acuerdos, iba a ser suspendida. Arrinconada por los condicionamientos del proceso de paz y ante una lectura poco profunda que el resto de organizaciones de la sociedad civil hizo de las implicaciones que la cesión de espacios de presión acarrearía para la implementación de los Acuerdos, Conic decide bajar la guardia y seguir la corriente avasalladora del nuevo discurso hegemónico:

“Bueno, éramos no, vamos a parar un momento la lucha; pero no es culpa nuestra”, dijimos, aclaramos. Pero como nos quedamos solos, una organización luchando y los demás descansando o están ya en comisiones paritarias con el gobierno, ya platicando, negociando y nosotros luchando (ELID7, 2005:1).

En los dos años siguientes, entre 1997 y 1999, éste sería el tenor que adquiriría la acción colectiva de Conic y, con ella, del resto de movimientos sociales. Las reprimendas venidas desde todos los costados cumplirían su efecto y dejarían una lección dolorosa sobre lo que significa apostar por la negociación con las manos vacías. Lamentablemente, la advertencia de Conic no hizo mella en el juicio alienado de unos líderes afectados por un nuevo tipo de inspiración: la visión de la tierra prometida de la paz. Además de imaginar la tierra que mana leche y miel, incluso se empezó a pensar en el tiempo de las vacas gordas. Y ante estos imperativos, la acción radical se convertía en aguafiestas. ¡Bienvenidos al festín de la cooperación internacional! A diferencia de la parábola, sin embargo, a este banquete no iban a ser invitados los pobres de los caminos, sino el selecto grupo de los artífices de la paz y de sus allegados. Como quiera que sea, Conic fue empujada a actuar bajo la lógica de la negociación y a de-

clarar una tregua de su campaña de ocupaciones de tierras. Éste era uno de los corolarios de la pacificación del país. Dentro del proyecto estratégico de los grupos dominantes, esta autolimitación de los movimientos sociales equivalía a mantener el conflicto dentro de los parámetros aceptables de gobernabilidad y gestión de la democracia y de la globalización. Desde una lectura de lucha de clases, esta claudicación significaba el reflujo de los movimientos sociales, sobre todo como portadores de un proyecto de transformación social en favor de las clases populares.

Cuando Guido Béjar y Fernández habla sobre *el juicio al sujeto* (1990), se están refiriendo cabalmente a esta suerte de linchamiento de un tipo de acción colectiva que es considerada anacrónica y antimoderna. La experiencia de Conic ilustra cómo el triunfo ideológico burgués produce la proscripción de los movimientos sociales antisistémicos, al imponer una forma de sentido común de acuerdo con el cual todos empiezan a identificarse con las mediaciones liberales y a renegar de sus antiguas utopías, sobre todo aquéllas teñidas de revolución. Para intentar superar el estigma, Conic reprime aquellos rasgos que lo podrían hacer ver como luchador indómito e intransigente y se resigna a jugar el papel de manso cordero. En la danza de la paz y de la democracia serán otras las conductas aplaudidas. Y Conic no decepciona. La negación del sujeto radical se logra —momentáneamente— cuando los movimientos sociales abrazan las mediaciones que, paradójicamente, se les ofrecen como vías de realización de ese sujeto que lucha por la emancipación. Así, encontramos a Conic reconociendo la legitimidad del Estado como institución que ha de ventilar los conflictos y las demandas procedentes de la sociedad civil. También la sujeción a los mecanismos impuestos por el Estado, como la negociación, las mesas de diálogo y la participación controlada.

LAS VIRTUDES DE UN ACTOR SOCIAL CIVILIZADO.

UN CONTEXTO QUE IMPONE LA NEGOCIACIÓN Y EL DIÁLOGO

Conic nace en el contexto del arranque de las negociaciones de paz. Las iniciativas de Contadora y de Esquipulas II habían preparado el terreno para la pacificación del área centroamericana. Las fuerzas sociales confluían, pues, en un movimiento hacia la democracia y hacia la consecución de la paz. Como parte de la domesticación de las

clases peligrosas, se inauguraba una era de diálogo y negociación, con maquillaje de pluralismo y tolerancia. Ésta es la impronta que determinará el carácter de la lucha de Conic. En otras palabras, Conic no tenía opción sino dialogar. Y bajo tal constreñimiento, hubo de combinar la negociación con las medidas de presión. Así, la negociación se convirtió en una de las estrategias máspreciadas.

Ahora bien, ¿qué significado adquiere la búsqueda del diálogo y la negociación dentro de las instancias estatales, en el esquema de lucha de una organización como Conic? La primera constatación es que dicha estrategia encaja armoniosamente con la urgencia de las clases dominantes de institucionalizar los conflictos en la arena política, de la cual el Estado constituye la síntesis. Superados los regímenes militares, ahora se pretende superar la visión clasista del conflicto, aquella que lo concibe como producto de un tipo de relaciones sociales: las capitalistas. Siguiendo a Guido Béjar y Fernández (1990:120), la negociación, el diálogo y los pactos vienen a ser los mecanismos privilegiados fruto de

[...] la búsqueda, implantación y consolidación de ciertas normas y procedimientos que han servido para institucionalizar la acción política, a partir de una preocupación centrada en el problema de la gobernabilidad.

La segunda constatación resulta de la anterior. La institucionalización del conflicto equivale a reconocer la legitimidad del Estado como ente capaz de procesar las demandas de los diversos actores y movimientos sociales. Resulta, entonces, una concepción del Estado como árbitro imparcial, como ente burocrático, cuyos aparatos se hallarían “desvinculados de los intereses dominantes” (*ibid.*:85). Y aunque el discurso de los líderes de Conic no sustenta este concepto, la práctica de la negociación y el diálogo frente al Estado prueba la adhesión, a regañadientes, hacia un tipo de mediación que “focaliza más los términos de integración sistémico-institucionales” (*ibid.*:121).

El corolario, pues, no resulta novedoso. Tras la institucionalización del conflicto, se legitiman las prácticas que permiten la continuidad del diálogo y la negociación, al tiempo que se desincentivan, deslegitiman o criminalizan aquellas que rebasan los límites acatados dentro de la propia negociación. El desprestigio de los medios militares para la contención de la insubordinación, dentro de los regímenes autoritarios, es suplantado en la era democrática —buscando,

sin embargo, el mismo fin— por el reconocimiento de los diversos actores sociales y su inserción en un espacio apropiadamente delimitado, en el que las demandas quedan desprovistas de toda referencia a contradicciones estructurales, determinadas por relaciones sociales, para quedar restringidas a la esfera de la sociedad civil y de la ciudadanía. Aquí, las demandas proliferan, se multiplican, se diversifican, pero también se desagregan de la totalidad, lo que significa que pierden el horizonte de las relaciones sociales. Éstas, sin embargo, no cesan de reconstituirse y reproducirse, en tanto la eficacia democrática logra desviar la energía de los movimientos sociales y distraerla en disputas marginales.

“TOMAR EL PODER Y, LUEGO, TRANSFORMAR EL MUNDO”

Por otro lado, aún se comparten conceptos que han probado su caducidad, a partir de la desilusión de los movimientos antisistémicos que han accedido al poder estatal. Una de estas nociones, por ejemplo, es abrigar esperanzas en cuanto al desempeño de un eventual gobierno de corte popular, de izquierda o maya, como movimiento táctico hacia una profundización de las transformaciones en favor de las clases oprimidas. No pueden dejar de mencionarse en este punto las advertencias de Wallerstein (2003:181) contra una política que todavía persigue la toma del poder como paso decisivo para la meta de transformar el mundo. Estos intentos, si bien indispensables para amortiguar los efectos de las políticas neoliberales desde las estructuras del Estado, mediante la vía reformista, resultan insuficientes para proyectar una postura antisistémica como parte de un proyecto emancipador.

Sin embargo, en Conic se escuchan pronunciamientos en esta dirección. Uno de sus líderes dice, al respecto:

[...] poco a poco ir construyendo algún movimiento, pienso yo; en el futuro un partido político maya, porque también tenemos que participar en el poder público, no tenemos que estar fuera de eso (ELID7, 2005:4).

Esta línea de pensamiento no deja de estar influida por la corriente mayanista del movimiento indígena, en cuya construcción ideológica destaca la mayanización del Estado, uno de los más preciados

objetivos en su lucha por los derechos culturales. Sus principales líderes coinciden en que el poder del Estado descansará en manos mayas, dentro de una tendencia que consideran inminente, con lo cual se abrirá una nueva era favorable para la construcción de la nación multicultural. De acuerdo con un líder de Conic:

Es un proceso en serio [...] ya hemos escuchado comentarios de la oligarquía. Tienen miedo que nosotros seamos, pudiéramos caer en el fanatismo, radicalismo, todo eso (ELID1, 2005:2).

Y aunque no se puede dar por sentada la improbabilidad de la toma del poder por los mayas, en cambio sí se puede asegurar el destino de un gobierno maya. Como sucedió con los movimientos de liberación nacional o con los movimientos revolucionarios que se hicieron con el poder, los sandinistas el caso más cercano, el objetivo de transformar la sociedad se diluye más temprano que tarde en la trama de relaciones interestatales (Wallerstein, 2003:181). No es trivial, entonces, la preocupación de Álvaro Pop, quien tras asegurar que la toma del poder por los mayas es cuestión de tiempo, expresa sus temores sobre lo que puede suceder el día siguiente de la toma del poder: empezar a perderlo o no saber qué hacer con él (EMAYA2, 2005). En todo caso, hay que recordar con Touraine (2000:32), que “la política económica sustituyó al derecho constitucional como principio central de la vida pública”. Es decir, que el espacio de libertad de los Estados nacionales, en el sentido de autodeterminación o soberanía, queda reducido al mínimo, ante los requerimientos del mercado. La lección para los movimientos sociales que derrochan energía para conseguir la administración del Estado es que pueden llegar a conquistar el gobierno, pero no el poder. En el ínterin, la emancipación del sujeto queda relegada para continuar reproduciendo su negación.

EL DOBLE FILO DEL PROCESO DE ETNIZACIÓN. EL MULTICULTURALISMO COMO IDEOLOGÍA NEOLIBERAL

El ascendiente que la fracción culturalista del movimiento indígena adquiere sobre las organizaciones mayas populares entre 1990 y 1993 (Bastos y Camus, 2003a:107) condiciona la propia constitución de Conic, que ya no se considera sólo campesina —como el CUC, del

cual se desprende—, sino indígena campesina. Esto va a significar la importancia concedida a la identidad étnica y, a partir de ésta, la apuesta por los derechos culturales, siguiendo la tendencia de los movimientos indígenas a través del continente. Sus líderes son muy claros al respecto:

Conic nació con la espiritualidad maya y su proceso ha sido en la misma línea y actualmente están en la misma línea (ELID6, 2005).

Hemos ido redefiniendo y profundizando un poco que nosotros, antes de producir la madre tierra, tenemos una identidad, ¿ya? Tenemos una identidad y nuestra identidad es precisamente porque somos mayas, *porque somos mayas* (ELID1, 2005).

El hecho de que los ideólogos de Conic se adhieran, en términos generales, a la ideología del movimiento maya, que ahora hegemoniza el discurso sobre lo indígena, sitúa a esta organización ante los dilemas del multiculturalismo.

De acuerdo con los criterios expresados por estos líderes, se parte de la constatación de que la cultura ha sufrido un largo proceso de desvalorización. Pero, además, que es necesario un proceso de inculturación —haciendo un símil con la estrategia de proselitismo de la Iglesia católica— allí donde sólo existe una identidad comunitaria o, a lo sumo, local municipal, como es el caso en la mayor parte de la sociedad indígena. Se trata del proceso de mayanización, término acuñado por la antropología social y ahora ampliamente difundido por los ideólogos del movimiento maya. Conic ha reconocido la necesidad de impulsar ese proceso dentro de la organización, en forma paralela al proceso amplio que el movimiento maya impulsa dentro de la sociedad y dentro del Estado. De acuerdo con la metáfora que Bastos y Camus han utilizado, el avance del movimiento indígena se estaría expandiendo como una mancha de aceite que inunda todos los ámbitos de la vida nacional (2003a). Al interior de Conic estaría ocurriendo lo mismo.

Con el tiempo se empieza a articular una identidad cada vez más consciente, expresada en los términos de la “mayanidad”, como lo hacen la mayoría de las organizaciones indígenas del país (Bastos y Camus, 2003b:123).

Resulta clara la intención del liderazgo dentro de Conic de sumarse al proyecto de inventar una comunidad imaginada, la del pueblo maya, a la cual se han referido Bastos y Camus (2003a:51,

307), siguiendo las propuestas de Anderson, Hobsbawn y Ranger. Esto remite a la idea de una elite configurando una ideología y trabajando para diseminarla entre la población que constituiría la base natural, los prosélitos de esta memoria colectiva reconstruida.

LA ETNIZACIÓN COMO VÍA PARA NUTRIR EL MULTICULTURALISMO NEOLIBERAL

En todo caso, la adopción del discurso sobre los derechos culturales, que nutre la acción colectiva de Conic, reclama un análisis de las implicaciones que se derivan de tal apuesta. Tanto más cuanto que una de estas implicaciones es la convergencia que finalmente se produce entre la búsqueda de revalorización de la identidad étnica y el proyecto cultural del neoliberalismo: el multiculturalismo.³

Dentro de esta línea de afirmación étnica, muchas de las prácticas de Conic se enmarcan precisamente en el ámbito de lo que el multiculturalismo neoliberal ha considerado como expresiones culturales aceptables. De acuerdo con el inventario que presentan Bastos y Camus (2003b:52), entre estas prácticas se incluyen la utilización de

[...] imágenes de los dioses mayas, se citan segmentos del *Popol Vuh*, se edita el calendario maya, se realizan ceremonias mayas y se enfatizan estos atributos culturales como elementos relevantes de la actual cultura maya y de su población.

Todo esto constituye parte de “una lucha política dirigida a las necesidades espirituales y culturales”. Sus comunicados, por otra parte, también manifiestan esta tendencia a enfatizar la diferencia cultural frente a un contexto ahora multicultural en que la diferencia es tolerada o apreciada (despreciada), como irónicamente lo formula Zizek (2005:172).

Sin embargo, estas demandas no desbordan el ámbito de lo que el discurso estatal ha adoptado como propio, dentro de ese soporte ideológico que corre paralelo a la nueva forma de gobernabilidad.

³ Autores que revisan el tema en términos generales son Jameson y Zizek (2005). Para el caso de América Latina, véanse Sieder (2002), Van Cott (1995), Assies, Van der Haar y Hoekema (1999). Hale (2002) aplica el concepto al caso guatemalteco.

Hale (2002:519) se refiere a un conjunto de derechos culturales que el gobierno del Partido de Avanzada Nacional (PAN) de Álvaro Arzú (1996-1999) habría tolerado como parte de la aceptación de la retórica de los Acuerdos de Paz, especialmente del AIDPI. En la parte etnográfica de su artículo, Hale hace un análisis de la posición del PAN respecto de los alcaldes indígenas. A diferencia del carácter asimilacionista/segregacionista de los gobiernos herederos del liberalismo decimonónico, los nuevos tiempos imponen otra lógica. A un alcalde indígena, el partido en el gobierno no le pediría distanciarse de su cultura indígena. Por el contrario, él resulta más valioso en la medida que su autoidentificación como indígena es más fuerte. Tampoco le pide que desista de su lucha contra la discriminación, ya que el propio PAN se sumó a esa lucha. De ahí que defienda el derecho individual a identificarse como maya, sin ninguna discriminación. La presencia de la cultura maya en el presente, por otra parte, es motivo de admiración, lo cual lleva al gobierno a promover ciertas prácticas colectivas cuyo fin es su preservación y valorización, especialmente en términos folclóricos, aunque también en la preservación de los idiomas mayas, la diversificación de la curricula educativa y el respeto por los sitios ceremoniales mayas.

Para Hale, “éstos son los derechos del multiculturalismo neoliberal”. Por supuesto, corresponden a demandas y derechos que no rebasan el marco disciplinario del neoliberalismo hegemónico. Al articularlos dentro del sistema de intermediación que el Estado administra, devienen inofensivos.⁴ Pero más grave aún, inclinan el peso de la crítica, casi con exclusividad, al ámbito de la cultura. Según Zizek (2005: 176)

[...] es [...] como si la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial.

Conic ha hecho, por su parte, un esfuerzo apreciable por abordar el tema cultural como parte de sus demandas ante el Estado. Tal es el caso de la propuesta de ley sobre nacionalidades indígenas, presentada en 2001. Sin embargo, corrió la suerte de ser desautorizada por los líderes del movimiento maya debido a que no fue discuti-

⁴ Aquí cabe una crítica a las posturas esencialistas y a sus intelectuales orgánicos, por más que aleguen el carácter estratégico de dicha postura.

da ni consensuada. La consecuencia de esta dinámica es que la autoridad sobre este tema se deposita en los líderes de la corriente especializada, precisamente la que parece ajustarse mejor a la interpelación del proyecto multicultural neoliberal. Y esa aprobación tácita de lo que propone la rama culturalista del movimiento indígena sitúa a Conic en una posición que no antagoniza con el multiculturalismo neoliberal.

En este punto cabe la preocupación de Hale cuando se pregunta sobre la conveniencia de creer lo que dicta el sentido común, a saber, que hay una clara oposición entre el multiculturalismo oficial y las políticas neoliberales. Para justificar esta inquietud, trae a colación lo que parece una actitud paradójica de los gobiernos: los gobiernos que han llevado a cabo las reformas constitucionales sobre el multiculturalismo son los mismos que han implementado el Consenso de Washington. No es necesario abundar en la argumentación para concluir que el discurso multiculturalista oficial funciona como un barniz que ofrece una ilusión óptica, una cara presentable, bajo el cual se esconde la podredumbre de las relaciones sociales excluyentes. Y, por supuesto, también el fantasma de un etnocentrismo maquillado.

El multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un “racismo con distancia”: “respeta” la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad “auténtica” cerrada, hacia la cuál él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores *particulares* de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado *punto vacío de universalidad*, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad (Zizek, 2005:172).

Como construcción ideológica de dominación, el multiculturalismo también opera en el sentido de negar el contenido particular que ha sido instrumentalizado en el propio proceso de constitución ideológica. Se trata del Otro, es decir, el contenido étnico subordinado. Para evitar su emergencia como sujeto y prolongar su subordinación como objeto, se invita al Otro a dramatizar la participación, la inclusión y la representación política, en el marco del respeto y la tolerancia

por la diferencia, en un escenario con límites bien definidos. Mientras tanto, la universalidad real de la globalización continúa su marcha exacerbando las contradicciones de clase. La pobreza indígena se agudiza y se reproduce en un círculo vicioso. Por lo demás, continúan las celebraciones alrededor de la emergencia indígena y de su nuevo *status* como sujetos de derecho. Y se siguen levantando vivas al modelo multicultural dominante en América Latina.

En conclusión, hay el peligro de que Conic sea absorbida por ese discurso multicultural que riega los campos de América Latina. Pero, al asumir esta postura, se cae en la trampa de la sabiduría convencional o del sentido común, contra lo que advierte Hale (2002:487): asumir que el esencialismo étnico estratégico plantea contradicciones insolubles para el neoliberalismo, o que es antisistémico en sí mismo. Como se ha tratado de demostrar, lo que en un nivel superficial aparece como antagónico, en el fondo confiesa su complicidad con lo existente.

BIBLIOGRAFÍA

- Assies, Willem, Gemma van der Haar y André Hoekema (eds.), *El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*, México, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1999.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus, *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*, Guatemala, Flacso, 2003a.
- , *Conic: once años de lucha por el rescate de la cultura maya y la madre tierra*, Guatemala, Conic, 2003b.
- Béjar y Fernández Torregosa, Guido, *El juicio al sujeto. Un análisis global de los movimientos sociales*, México, Flacso, 1990.
- Hale, Charles R., “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”, en *Journal of Latin American Studies*, 34:485-524, United Kingdom, Cambridge University Press, 2002.
- Sieder, Rachel (ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, Great Britain, Institute of Latin American Studies Series, Palgrave Macmillan, 2002.
- Touraine, Alain, *¿Podremos vivir juntos?*, segunda edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Van Cott, Donna Lee (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, New York, St. Martin's Press and The Inter-American Dialogue, 1995.

Wallerstein, Immanuel, "Qué significa hoy ser un movimiento anti-sistémico?", en *Debates*, Argentina, Observatorio Social de América Latina (OSAL), Clacso, 2003.

Zizek, Slavoj, "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en F. Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, 3ª reimpresión, Buenos Aires, Paidós, 2005.

ENTREVISTAS

Líderes de Conic

Nombre	Código	Fecha
ELID1	Rodolfo Pocop	29 de abril de 2005.
ELID2	Carolina Yaxká	13 de mayo de 2005.
ELID3	Pedro Esquina	20 de julio de 2005.

Intelectual maya

EMAYA1	Álvaro Pop	22 de agosto de 2005.
--------	------------	-----------------------

GUATEMALA: LAS DIFICULTADES DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

*Rodolfo Pocop**

Yo vengo de una organización de base, vengo de una comunidad miembro de la Coordinadora Indígena y Campesina (Conic), soy maya cakchiquel. El saludo que les di es de nacionalidad cakchiquel. En Guatemala somos tres pueblos indígenas: los chincas, los garifonas y los mayas.

Los mayas somos el pueblo más grande, divididos en 22 nacionalidades, quiere decir 22 culturas, 22 idiomas, pero también es una esencia, una raíz cultural que de alguna manera son elementos que nos unifican.

La historia de Guatemala es conocida por muchos y es bastante dramática. La población indígena es el 70 por ciento de la población total. A partir de 1960 —la mayor parte de las tierras ociosas estaban en manos de los terratenientes— empiezan las primeras señales de participación del pueblo indígena. Eso inmediatamente, desde el Estado, lo empiezan a agarrar y se inicia una política de castellanización, un proceso de asimilación, un proceso integracionista. Nos empiezan a someter a un proceso de transculturación. Empezaron a decirnos que nuestra cultura es mala, que la cultura es causa del atraso y del subdesarrollo del país y nos empezaron a meter desde la escuela primaria, desde la vida cotidiana, ese proceso de castellanización. Sin embargo, 10 años después, en 1970, nos dimos cuenta que éste era un proceso en que estábamos siendo sometidos a asimilar algo que no era nuestro.

En 1970 empieza una posición indígena anticolonial. Son los retoños del proceso mayanista, los primeros momentos en que nosotros decimos: estamos manifestando, estamos actuando en una vida cotidiana que no es la nuestra. A partir de ese momento empieza

* Coordinadora Indígena y Campesina (Conic), Guatemala.

un proceso de promoción social desde las diferentes organizaciones, de hombres y mujeres. Desde la Iglesia misma se empieza a hablar de un proceso de pastoral indígena; pero esta pastoral indígena, inmediatamente, desde la Iglesia misma fue disuelta.

A partir del 1976 las primeras ONG empiezan a surgir e identifican plenamente a los actores de desarrollo que son los indígenas; sin embargo, pasamos de 1978 a 1980 y el proceso de lucha cambia inmediatamente. Entonces empieza un proceso de mayanización, de mayanismo revolucionario *versus* económico. ¿Por qué económico? Porque se inicia un proceso de lucha de clases, lucha de poder. Los terratenientes cuidaban su propiedad privada, cuidaban sus fincas; los empresarios cuidaban la mano de obra barata para sus industrias. Empiezan entonces los pueblos indígenas de Guatemala a ver con mucha mayor claridad que hemos sido sometidos a un sistema de explotación, a un sistema en el que la oligarquía (nosotros hablamos mucho allá, de la burguesía) se había apropiado de todas nuestras tierras, de las mejores tierra de la costa sur y de la sierra norte y nos habían desplazado a nosotros a las tierras improductivas, empezamos a visualizar dos elementos fundamentales: el racismo y la discriminación.

Sin embargo, de 1978 a 1985 se empieza a agudizar en Guatemala el conflicto armado interno, producto de la injusticia, de la inequidad de la distribución de la riqueza del país.

Los principales elementos que dieron paso al conflicto armado son precisamente la lucha por la obtención y por la recuperación de la madre tierra desde los pueblos indígenas. Por otro lado, desde el lado de la izquierda, es la lucha de ideologías. Sin embargo, el conflicto armado deja datos muy lamentables para los pueblos indígenas —en Guatemala hoy en día no encontramos una familia que no tenga un familiar víctima dentro de este conflicto armado—, el cual significó para nosotros más de un millón de hombres y mujeres desplazados internos; significó 250 mil víctimas, hombres y mujeres de comunidades y pueblos indígenas; significó 45 mil viudas y 40 mil huérfanos, en su totalidad. Según el informe del esclarecimiento histórico, 83 por ciento de las víctimas del conflicto armado lo pusimos nosotros, los pueblos indígenas, hombres y mujeres víctimas del conflicto armado.

Es importante visualizar de dónde vino este enfrentamiento. Guatemala tuvo el mejor ejército de toda América Latina durante la guerra fría. También en Guatemala tuvimos la consistencia desde la socie-

dad civil y del movimiento revolucionario, uno de los más consistentes donde pudimos sostener la guerra por más de 36 años, producto de la lucha constante por el reconocimiento de nuestra cultura, nuestros derechos, nuestras tierras y tradiciones ancestrales.

A partir del 1985-1986 se instala en el país el primer gobierno supuestamente democrático, con Vinico Cerezo Arévalo. Empieza un proceso político-democrático disfrazado, se empieza a incorporar a los partidos políticos y a líderes indígenas mayas, con la finalidad de ir incorporando un proceso diferente en el escenario político.

A partir de esta fecha se empiezan a dar luchas reivindicativas, como el reconocimiento de la identidad, que al final vimos que fue una trampa. Dentro de esto está la ratificación del Estado de Guatemala del Convenio 169. Es un convenio que da muchas posibilidad, pero que también nos llevó en cierto momento a conformarnos y esperar sentados a que se dieran los resultados. Es un acuerdo, una convención de la ONU de muy buena voluntad, que les sirvió como puente, como transición entre las luchas y los movimientos armados que se dieron en muchos países de América Latina. Sin embargo, nosotros lo utilizamos en nuestro favor, lo utilizamos y escarbamos los mejores elementos y eso nos dió paso para conversar y empezar a diseñar lineamientos generales de los Acuerdos de Paz, para dar fin al conflicto armado.

Los Acuerdos de Paz indicaban que inmediatamente se tendría que lanzar un programa de reforma agraria, un programa de reconocimiento de los derechos colectivos, un programa de la recuperación y devolución de las tierras y territorios a los pueblos indígenas. Ya al final nos vimos en la necesidad de hacer un análisis profundo de los Acuerdos de Paz, que no eran la solución, pues en esencia lo que se había firmado era interés del Banco Mundial, de los países amigos, porque detrás venía todo un programa neoliberal de expansión económica, detrás venía el interés de las empresas multinacionales que habían visualizado en Guatemala un país muy rico en recursos naturales. Eso era el interés, no tanto el Acuerdo de Paz. Todas las trasnacionales buscaban varios elementos fundamentales: la estabilidad social, política y económica. Entonces, en esencia, los Acuerdos de Paz no significaban estabilidad y desarrollo, no significaba inclusión, sino todo lo contrario.

Pasamos a 1992, cuando se da en Guatemala la marcha continental por los 500 años de los pueblos indígenas. A partir de entonces se refuerzan algunos puntos fundamentales: que había necesidad de

seguir luchando, en principio, por los Acuerdos de Paz. Sabíamos que muchos elementos venían desde fuera, desde el Banco Mundial, pero sabíamos que no queríamos volver a un conflicto armado que para nosotros, los pueblos indígenas, había significado muchas víctimas. Necesitábamos la paz y, por otro lado, necesitábamos dentro de estos Acuerdos de Paz, la recuperación de nuestras tierras y el reconocimiento de nuestros derechos colectivos.

En 1996 se firman los Acuerdos de Paz. Ese mismo año, firmados los Acuerdos, se otorgan las primeras seis licencias de exploración y explotación de los recursos naturales en Guatemala —tres de ellas funcionan actualmente y dos de ellas son de explotación de oro y plata—, que están sacándole al país los mejores recursos establecidos en tierras de pueblos indígenas. Ahí vimos que nos atraparon con el tema disfrazado de los Acuerdos de Paz, de la democratización del país, pero que atrás había todo un proyecto apetecido para la explotación de los recursos naturales.

En 2000 regresamos, después de tomar un descanso de 1996 a 2000. Nosotros le llamamos un descanso porque fue un momento cuando como movimiento, como organización indígena y todas las organizaciones, nos sometimos al marco de los Acuerdos de Paz. Ya que habíamos perdido tiempo, porque los Acuerdos no se iban a cumplir por sí solos, debíamos acompañar esos Acuerdos con grandes movilizaciones, con la presión social para que el Estado en su momento, hubiera asignado recursos y asistencia técnica, hubiera asignando todo tipo de elementos para que los Acuerdos fueran realmente aplicados y desarrollados en donde el conflicto se dio.

Sin embargo, esto no fue así, en 2000 fue cuando hicimos las grandes movilizaciones, los paros nacionales, y empezamos el proceso de un mayanismo político. Es en el mayanismo político donde el gobierno empieza a robarnos el discurso, donde el gobierno empieza a decir: aquí al indio se le permite participar en política; y el Banco Mundial igual empieza a hablar que en Guatemala tenemos que seguir avanzando en la educación maya, en el sistema jurídico maya, en el sistema de salud maya, en la espiritualidad maya, en la lucha contra la discriminación, por los derechos de las mujeres indígenas, la participación política para reformar al Estado, porque es un Estado excluyente, es un Estado racista. Sin embargo, el Banco Mundial hace su propuesta por un lado y nosotros como pueblos indígenas teníamos nuestras propias propuestas.

Finalmente, ahora hay un sistema jurídico maya, hay una educación bilingüe maya, hay una espiritualidad y lugares sagrados plenamente reconocidos, pero todo fue diseñado a partir de la propuesta del BM, porque lo que persigue es que en Guatemala ya no haya movimiento social, ya no haya presión social, sino realmente que haya un reconocimiento. Sin embargo, lo que hay no es un reconocimiento, lo que hay es un sometimiento al sistema que ellos están imponiendo.

A partir de esta experiencia de la firma de la paz y del conflicto armado empezamos a hablar de la rearticulación del movimiento maya en Guatemala y a redefinir nuestra identificación cultural. A tal redefinición le llamamos nuestro proceso de mayanización: el proceso es desde la cotidianidad. Empezamos también a hablar sobre parte de nuestra resistencia ante la globalización económica: un primer momento es empezar a consumir productos producidos por nuestras mismas comunidades, empezar a defender nuestras semillas criollas, empezar a manifestar libremente nuestra espiritualidad y cosmovisión maya, empezar a trabajar desde lo político, expandir nuestra participación en la toma del poder local, no desde el sistema jurídico legal, sino desde el sistema jurídico propio de los pueblos. También hemos empezado a rescatar las grandes movilizaciones y resistencias dadas en el país, a recuperar las propias formas de organización social y política de las comunidades indígenas, de las comunidades mayas.

En este momento hay este proceso de articulación y en todo el escenario de las organizaciones mayas, de las organizaciones indígenas, hemos podido identificar que hemos cometido un error. El error es haber creído en el gobierno, haber aceptado y sobre todo habernos callado ante el proceso de paz disfrazado, haber creído en un proceso de reconocimiento de la educación bilingüe diseñado desde los bancos, pues lo único que estaban buscando y que están buscando es precisamente la estabilidad social-política y que nos conformemos con eso.

Ahora el peligro es el programa de cooptación de líderes, de intelectuales indígenas que están en el gobierno —no lo iba a mencionar, pero lo voy a mencionar. Dentro de ellos se encuentra la hermana Rigoberta Menchú, que es la embajadora de buena voluntad. Sin embargo, acompaña en todas las giras al gobierno y éste es uno de los gobiernos terratenientes más racistas, que discrimina, que controla la economía del país, entonces es lamentable y lo hemos dicho en

talleres, seminarios, discusiones y se lo hemos planteado. Nosotros creemos que en Guatemala seguimos articulando esta fuerza social a partir de lo que nos ha pasado, es un proceso muy dramático en el que ha corrido mucha sangre. Muchos hermanos y hermanas han dado su vida y tenemos la esperanza de que la articulación del movimiento maya tiene que dar un paso firme, un paso con mucha experiencia de fracaso, un paso donde el proceso de mayanización va a reafirmar nuestra luchas, pero es una lucha muy fuerte ante el sistema.

Muchos nos decían: ¿ustedes se suben al barco o se quedan? Nosotros dijimos: nos vamos a quedar, porque si los mayas y los indígenas hemos resistido durante más de 500 años, no es casualidad, ha sido porque tenemos un sistema propio de organización, de espiritualidad, de hacer nuestra vida cotidiana, y esto es lo que hay que seguir descubriendo y regresar un poco al cómo vivieron y resistieron nuestros abuelos y abuelas.

Por último, quiero mencionar que parte de este proceso de resistencia desde el proceso de mayanización que hemos iniciado en Guatemala, también tiene alianzas al nivel del continente, alianzas que vemos muy importantes, y por ello estamos dándole seguimiento a un proceso de autoencuentro que empezó desde 1992 con la primera marcha continental; después la I Cumbre Continental de Pueblos Indígenas en Teotihuacan, México; luego, en 2004, la II Cumbre de Nacionalidades Indígenas celebrada en Quito, Ecuador, y a partir de la celebración de esta cumbre en Quito, ahora nos hemos comprometido con todas las organizaciones del continente a hacer una vez más y convocar a la III Cumbre en Guatemala, del 7 al 12 de octubre de 2006, que será un evento muy propio, pero no estamos excluyendo a nadie, porque vemos importante de aquí en adelante diseñar mecanismos mínimos estratégicos y políticos para todas las Américas, porque al final los problemas son de carácter universal para los pueblos indígenas. La expansión económica sigue avanzado a pasos acelerados, por lo tanto nosotros, nuestros espacios de reflexión y análisis deben ser permanentes.

HUELLAS Y DESARROLLOS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA EN ARGENTINA: LHAKA HONHAT, UN CASO DE RESISTENCIA Y LUCHA

*Morita Carrasco**

Comparativamente con lo acontecido en otros países de América Latina, en Argentina no es fácil distinguir influencias o antecedentes que puedan rastrearse históricamente para intentar explicar por qué el movimiento indígena en este país no ha logrado construir una organización política que le permita ejercer presión sobre el poder político. Ni sindicatos ni partidos políticos u organizaciones campesinas han constituido modelos a imitar por los indígenas, y tampoco han sido sus aliados. Por el contrario, las luchas indígenas se han venido desarrollando en aislamiento, autocentradas en demandas propias de una o varias comunidades, de una misma zona o provincia que elaboran estrategias coyunturales para el corto plazo en el marco de procesos de reclamos que, aunque compartidos con otros grupos indígenas, no conllevan la creación de frentes de lucha o articulaciones con otras organizaciones. La Asociación Lhaka Honhat es una organización de cazadores-recolectores del Chaco semiárido, surgida en la década de los noventa y, para el caso, es un ejemplo de lo dicho.

En este artículo me propongo analizar comparativamente en tal escenario el surgimiento y constitución de Lhaka Honhat como actor político con los intentos de una dirigencia del movimiento indígena nacional por construir una organización supralocal.

INTRODUCCIÓN

El lugar de Argentina en el contexto regional es interesante por las paradojas y contradicciones que presenta en los imaginarios sociales de la comunidad de naciones del continente y de los argentinos

* Docente-investigadora del Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

mismos. Un Estado moderno, progresista, que se forja mirando a Europa como modelo a imitar, cuya capital, Buenos Aires, se enorgullece de su aire “parisino”; una comunidad nacional alfabetizada, con niveles de consumo cultural altos; un país pleno de promesas y esperanzas para el crecimiento y desarrollo. Internamente, el imaginario ha estado dominado por el convencimiento de que “los argentinos venimos de los barcos” y por tanto, de que Argentina es un país de “gente europea blanca”; en el que no quedan indios ni negros, porque se extinguieron en tiempos coloniales; y si alguno sobrevivió, no es ya lo que era. Estos imaginarios son y han sido alimentados por un discurso mediático que no renuncia a presagiar la desaparición “del/a último/a representante de la etnia tal o cual”, a pesar de que de un tiempo a esta parte son cada vez más frecuentes las apariciones públicas de indígenas para hacer visibles las condiciones de vida en que se encuentran o para manifestar sus demandas y reivindicaciones como pueblos antecesores a la formación de la nación. Para una mayoría de los argentinos, sus conciudadanos indígenas son “los más pobres entre los pobres”; y en tal sentido, un problema exclusivo de las provincias —pobres— del norte del país,¹ alejadas espacial y temporalmente de la capital que exporta una imagen autosatisfactoria de los argentinos. Para un grupo minoritario, en cambio, los indígenas son nuevos actores políticos con un interesante potencial de interpe-lación del Estado para promover cambios en el sistema democrático.²

Del mismo modo, a nivel del movimiento indígena intercontinental se da la paradoja de que aunque una dirigencia indígena nacional es, desde hace algún tiempo, asidua concurrente a foros y reuniones supranacionales, su presencia es relativizada por el resto de los par-

¹ Imaginario que se vio fortalecido con la aparición en 1992 de la epidemia de cólera en comunidades asentadas en la zona de frontera con Bolivia y Paraguay. En esa oportunidad, los medios de prensa publicaban cada día fotos de indígenas descalzos, sucios, hambrientos, junto a declaraciones alusivas de la clase política resaltando la lejanía y extrañeza que provocaban esas imágenes. El mismo presidente Carlos Saúl Menem acotaba: “este problema se debe a la costumbre de los paisanos de defecar en la orilla del río”; y la diputada Irma Roy, del Partido Justicialista, afirmaba: “este problema del cólera es un problema de cultura”.

² Durante los años 1996 y 1997 Greenpeace Argentina mantuvo una alianza estratégica con la “Comunidad Kolla Tinkunanu” en la provincia de Salta, en contra del gasoducto norandino. Greenpeace estaba interesada en llevar a la agenda pública la defensa de la selva de yungas y el yagareté, mientras la comunidad indígena intentaba controlar el avance de la empresa en sus tierras.

ticipantes, quienes no dudan en afirmar que el componente indígena de la población argentina “es ínfimo” y que, por lo tanto, no posee una representación política global. Ello incluso se advierte cuando en ocasión de convocar a estas reuniones siempre se pregunta cuál es la organización que debe ser invitada, cuáles son los dirigentes que podrían representar las demandas/reivindicaciones/luchas de los indígenas de Argentina. O inversamente —pero siguiendo la misma lógica—, se considera que el/los dirigentes que participan en ellas lo hacen en su calidad de voceros legítimos del conjunto, lo que a la postre generará desconocimiento y repudio entre los indígenas de Argentina y, posiblemente, confusión en los organizadores de los eventos que más tarde o más temprano no tardarán en atribuir la falta de participación de los indígenas argentinos a la ausencia de una representación nacional. Parecería entonces que tener una organización nacional es, por así decir, el boleto de ingreso al estadio internacional en el que se discuten/deciden temas que afectan a los indígenas y no tenerla conlleva restricciones en la capacidad de incidir en la toma de decisiones. ¿Pero es su ausencia la razón principal que explica en el ámbito interno la relativa capacidad para impulsar reivindicaciones? ¿Es tan obvio que se necesita una organización nacional para llevar adelante luchas por demandas indígenas? ¿Cuáles son los desafíos que enfrentan hoy los dirigentes para construir sistemas de representación que les provean de fortaleza para alcanzar sus objetivos? ¿Cuáles son algunas de las necesidades urgentes de los indígenas y cuáles sus estrategias para conseguirlas?

En las páginas que siguen intentaré aproximar algunas respuestas a estas preguntas desde dos dimensiones de análisis: primero haré un resumen de la trayectoria del movimiento indígena en Argentina y algunos intentos de construcción de organizaciones nacionales; luego presentaré sucintamente la formación de una organización de cinco pueblos indígenas, como estrategia de defensa de su derecho a seguir siendo cazadores-recolectores frente a un Estado que pretende urbanizar sus comunidades.

RECONSTRUYENDO EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN ARGENTINA: HUELLAS DE UN PASADO APENAS RECORDADO

Si bien es cierto que “lo indígena” adquirió mayor visibilidad en el país a partir del retorno a la democracia en la década de los ochenta

y posteriormente en los noventa, cuando se reforma la Constitución Nacional, sus demandas particulares como sujeto colectivo y la lucha por alcanzarlas tuvieron un comienzo bastante temprano. En 1875, un grupo de comunidades kolla, residentes en lo que hoy se denomina provincia de Jujuy, se alzó contra el gobierno nacional porque éste pretendía vender sus tierras a particulares no indígenas. En esa ocasión se atrincheraron en el Abra de Quera dispuestos a enfrentar a quien se opusiera a su reclamo con lanzas, palos y flechas, pero fueron reprimidos con violencia sin que nunca trascendiera el número preciso de bajas de lo que se llamó posteriormente Batalla de Quera (Guilarte, 2003). Notablemente, la demanda presentada por los manifestantes fue firmada como “pueblo indio” en defensa de sus tierras (Carrasco, 1991). En 1946, unos 200 kolla protagonizaron una marcha a Buenos Aires desde las provincias de Salta y Jujuy para exigir el cumplimiento del compromiso de titulación de sus tierras asumido por el presidente Hipólito Irigoyen antes del golpe militar de 1930. Esta primera gran marcha, conocida como Malón de la Paz, estaba integrada por jóvenes, ancianos y niños de Abra Pampa (Jujuy), Finca San Andrés y Finca Santiago (Salta), quienes después de su llegada a Buenos Aires fueron devueltos a sus provincias en un tren que los transportó contra su voluntad.³ Cuarenta y seis años más tarde, en 1992, se pusieron en marcha nuevamente para acampar frente al Congreso de la Nación demandando la expropiación de la Finca Santiago habitada por 4 000 indígenas⁴ y de la Finca San Andrés.⁵

Algunos autores sostienen (Quijano, 2006, entre otros) que el desarrollo de los movimientos indígenas en América Latina se da con mayor énfasis en los años ochenta y noventa, debido entre otros

³ El 30 de noviembre, Perón declara que los integrantes del Malón de la Paz no representaban las inquietudes ni las aspiraciones de los auténticos habitantes indígenas, niega que se hubieran trasladado a pie y consigna que en su gran mayoría se trata de ciudadanos que viven al norte de la provincia de Buenos Aires.

⁴ En 1996 se produjo la expropiación, pero el título de propiedad comunitaria de Finca Santiago fue entregado a la organización “Comunidad Kolla Tinkunaku” en el mes de diciembre de 1999.

⁵ En 1986, el terrateniente Patrón Costa donó a la provincia de Salta 80 000 hectáreas de la tierra de los kolla en su fracción de puna; con ello se pretendía expulsar a las comunidades del sector de la selva de yungas para que se instalaran en la zona alta, lo que hubiera provocado su desaparición. De un total de 129 000 hectáreas que constituye su territorio tradicional, sólo lograron la expropiación de 19 000, pero el juicio de expropiación aún continúa. Las co-

factores a la recuperación del orden democrático en los países respectivos, lo cual es cierto en un sentido, pero en Argentina es curioso advertir que en pleno periodo dictatorial (1968),⁶ un grupo de indígenas residentes en Buenos Aires funda el Centro Indígena de Buenos Aires (CIBA),⁷ que se transformaría en 1971 en Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la República Argentina (CCIIRA), la cual pretendía aglutinar a todos los indígenas residentes en esa ciudad y desde allí extender su acción hacia el resto del país. También en 1971, durante el primer “Cursillo para líderes indígenas” organizado por el obispado de la provincia de Neuquén, nace la Confederación Indígena Neuquina, que aglutinaba a las por entonces 34 agrupaciones del pueblo mapuche (Mombello, 2002).⁸ En 1972, la CCIIRA y la Confederación se unen para realizar el Primer Parlamento Indígena Nacional o Futa Traun, con la participación de algunos indígenas del resto del país (Carrasco, 1991; Serbín, 1981, entre otros),⁹ en cuyo transcurso se plantearon reivindicaciones y demandas vinculadas con la propiedad de la tierra, la personería jurí-

unidades han planteado la revocación de esta donación y 30 000 hectáreas de selva de yungas se encuentran en discusión, situación ésta que motivó la alianza entre kollas y Greenpeace para defender sus intereses particulares.

⁶ En junio de 1966 fue derrocado el presidente Arturo Illia del partido Unión Cívica Radical por el general Onganía. En 1972 se produce el regreso del ex presidente Juan Domingo Perón y el gobierno de facto llama a elecciones generales, resultando electo Héctor Cámpora del Partido Justicialista, quien resignaría su cargo para que Perón, que no había podido ser candidato, asumiera como presidente hasta su muerte en 1974. Le sucedería su esposa María Isabel Martínez de Perón, quien sería derrocada en 1976 por un nuevo golpe militar en cabeza del general Jorge Rafael Videla hasta 1983, cuando después de la guerra de Malvinas se convoca a elecciones resultando presidente Raúl Alfonsín de la Unión Cívica Radical. La primera acción de este gobierno será llevar a cabo un juicio a las tres Juntas de Gobierno Militar responsables de la desaparición de 30 000 argentinos.

⁷ Miguel Alberto Bartolomé (2004) considera al CIBA como la primera organización creada en torno a reivindicaciones étnicas y políticas, no ligadas a formas organizativas previas.

⁸ Bartolomé (2004) sostiene que la Confederación se formó a instancias de un grupo de terratenientes, militares y políticos, con intenciones electorales y como mecanismo de control fronterizo.

⁹ Bartolomé (2004), citando a Colombres, 1975:186, aporta el interesante dato de que algunos gobiernos provinciales no enviaron delegados a este Parlamento aduciendo que en sus provincias no había indígenas, pues allí “todos eran argentinos” o “cristianos civilizados”.

dica, las condiciones laborales de los indígenas y el acceso a servicios básicos del Estado, como la salud y la vivienda. Con posterioridad, estas demandas fueron la base para la elaboración de la Ley Nacional 23302 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes promulgada en 1985 (Carrasco, 2000:105). Miguel A. Bartolomé (2004), citando a Colombres (1975:193), anota que estos encuentros dieron lugar a otros movimientos, entre ellos la realización en la provincia de Chaco del Encuentro de Cabañaró durante 1973, organizado conjuntamente entre la CCIIRA y grupos toba y wichí de esa provincia, lo que sirvió de base para la conformación de la Federación Indígena del Chaco. Después de ello, la CCIIRA se reestructuró y pasó a formar la Federación Indígena de Buenos Aires (Serbín, 1981), debido entre otros, a decisiones políticas de alianza con partidos.¹⁰ Algunos de los participantes del Futa Traun fundaron entonces la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA) y participaron más tarde ese mismo año en Canadá en la reunión panindianista que dio como resultado la constitución del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPPI) (Carrasco, 1991). Por entonces también había surgido en Buenos Aires el Centro Kolla (Cenko), que aglutinó a los residentes indígenas en esta ciudad, que no deseaban o no sentían cómoda su incorporación a la AIRA y buscaban desarrollar una acción reivindicativa de la cultura indígena, dirigida sobre todo a la sociedad no indígena, a la vez que iban dando forma a planteamientos étnico-políticos y formando sus propios dirigentes (Carrasco, 1991). Ocupados como estaban los dictadores en la represión de activistas sociales y guerrilleros, no impidieron la expresión de demandas y organización del movimiento indígena, al que posiblemente consideraran inofensivo, pero tampoco se hicieron cargo de ellas para resolverlas. Cuando promediaba el fin del llamado “proceso de reorganización nacional” (1976-1983) y antes de que se declarara la guerra de Malvinas, se fue dando en la provincia de Formosa el surgimiento de un movimiento indígena que habría de producir no pocos frutos en las décadas siguientes, entre otros, la incorporación de los derechos indígenas a la Constitución Nacional en 1994.

¹⁰ Según Bartolomé (2004), la Federación fue reprimida al igual que la Federación de Tucumán, que se había formado por la misma época. Lo cierto es que algunos de sus fundadores pasaron a integrar más tarde la AIRA.

DESARROLLO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA DURANTE LOS AÑOS 1980-1990

La provincia de Formosa comparte con otras provincias del norte argentino el estatus de provincias “pobres” y atrasadas, debido —según el imaginario social y político nacional— a la persistencia de sociedades de cazadores-recolectores que obstaculizan el desarrollo regional. Justamente en ésta surgió en 1980-1981 un interesante proceso de movilización y toma de conciencia de indígenas tobas, wichí y pilagá que, con base en la “dignidad de ser aborígen”, elaboraron un patrón común de reivindicaciones y plantearon demandas al Estado, que se plasmarían en 1984 en la Ley Integral del Aborígen 426 (Carrasco, 1991; 2000).¹¹ Junto con el movimiento fue tomando forma un sector de la Pastoral Social de la Iglesia católica que sería más tarde el Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (Endepa), que a la manera del Centro Indigenista Misionero (Cimi) en Brasil ha jugado un rol preponderante en la promoción y defensa de los derechos de los pueblos indígenas.¹² En 1990, Endepa coadyuvó en la creación del Foro Permanente de Indígenas para la reforma constitucional y prestó apoyo logístico y legal a la dirigencia indígena que acompañó el debate en la Asamblea Constituyente, para la promulgación de los derechos de los pueblos indígenas. No menos importante fue durante estos años el surgimiento de dos organizaciones urbanas del pueblo mapuche en la provincia de Neuquén, Newen Mapu y Newen Tuayin, cuyos fundadores eran jóvenes nacidos y criados fuera de sus comunidades; en los inicios se mostraron interesados en la recuperación de la cultura tradicional, pero casi inmediatamente se transformaron en activos productores de un discurso étnico que reivindica la dignidad de su pueblo, el derecho al territorio y a la autonomía expresado en su demanda de reconocimiento de “pueblo nación originario”. Una de estas organizaciones constituirá en los años siguientes la Coordinadora Mapuche (Com), definida por sus dirigentes como “brazo ideológico de la Confederación Indígena Neuquina”. Las bases del movimiento indígena estaban ya plantadas cuando

¹¹ En su gestación fue clave la figura de un sacerdote comprometido con las ideas del Concilio Vaticano II y el programa de “opción por los pobres”.

¹² La labor del Endepa se fue extendiendo y para 1990 había ya formado un servicio jurídico con abogados contratados a tiempo completo para brindar asesoramiento y patrocinio jurídicos a las comunidades indígenas del norte y sur del país.

entre los años 1996 y 1997 se desarrolló un programa de Participación de Pueblos Indígenas (PPI), cuyo objetivo era “elaborar propuestas indígenas para la operativización del artículo constitucional”.¹³ Su carácter de movilización panindígena y una metodología de producción colectiva en cinco niveles (comunitario, zonal, provincial, regional y nacional) convirtieron al PPI en la primera oportunidad para que indígenas de todas las regiones del país se conocieran y advirtieran que compartían historia y demandas comunes. Este piso les permitió elaborar, no sin contradicciones, debido a la diversidad de pueblos, trayectorias históricas, contextos locales (Carrasco, 2000; 2002) y una plataforma mínima de reivindicaciones. A pesar de que el PPI fue el único proceso efectivo de alcance masivo del movimiento indígena, no produjo —como se esperaba— una representación nacional. Terminada la presentación en el Congreso de la Nación del documento que contiene la serie de demandas y propuestas de todos los indígenas del país, cada región y provincia mantuvo su diferencia con las demás y las pocas organizaciones que existían continuaron su camino independientemente del resto. La Com, que no había querido participar en el proceso, aprovechó un proyecto financiado por el Banco Mundial para impulsar la realización de un Foro Indígena

¹³ El artículo 75 inciso 17 venía a reemplazar al artículo 67 inciso 15, que figuraba en la primera parte de la Carta Magna correspondiente a las obligaciones de los poderes del Estado. Si bien se trata de un reconocimiento de nuevos derechos, por este motivo quedó incorporado entre las responsabilidades del poder Legislativo de la nación, poniendo en duda si se trataba de un artículo necesitado de la elaboración de normas específicas para hacerlo operativo. De ahí la intención del Congreso de reformar la Ley Nacional 23302 para adecuarla a los derechos específicos de los indígenas. Esta controversia no está totalmente zanjada, pese a que existe ya una interesante jurisprudencia y un dictamen de la Federación Argentina de Colegios de Abogados (FACA), y de que existe una ley superadora de aquélla, la 24071, que adopta el Convenio 169 de OIT, ratificado por Argentina en el año 2000, y vigente actualmente. El artículo 75 inciso 17 había quedado redactado de la siguiente manera: “Corresponde al Congreso de la Nación: reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan; regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargo. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

Patagónico, para definir una posición indígena ante la reglamentación del artículo 75 inciso 17. La principal reivindicación se centraba en crear las bases para

[...] la nueva relación de respeto y reconocimiento mutuo que queremos iniciar, donde la diversidad cultural será una fuente de riqueza e intercambio y nunca más un elemento a negar y reprimir (Carrasco, 2000:305).

Pero tampoco este foro consiguió que se formara una organización representativa de los grupos patagónicos, a pesar de que tal propósito estaba en la agenda de la Com. Al menos durante las décadas de los ochenta y los noventa, contrariamente a lo sucedido en otros países, el movimiento indígena en Argentina fue consolidando luchas en forma separada y aislado de otros sectores sociales, a no ser por alianzas coyunturales en ciertos casos y frente a amenazas generales, como en el caso de la Coordinadora Mapuche de Neuquén, que mantiene alianza con la Central de Trabajadores Argentinos (CTA), y desde hace muy poco tiempo el Frente de Lucha Mapuche Campesino, surgido en la provincia de Chubut. En cierta manera, los factores o entidades aglutinadoras de un movimiento indígena nacional han sido, como vimos, las organizaciones religiosas de la Iglesia católica: Endepa, el obispado de Neuquén, el Instituto de Cultura Popular (Incupo), la Fundación para el Desarrollo en Paz (Fundapaz), y también de las iglesias protestantes: Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana (Asociana) y la Junta Unida de Misiones (JUM). Estos apoyos, si bien fueron positivos en un comienzo, han dejado la experiencia del paternalismo restringiendo, tal vez sin proponérselo, la autonomía y libre participación indígena para promover articulaciones o estrategias con otros sectores sociales; algo resistido en las últimas décadas por las organizaciones de jóvenes urbanos que muchas veces se encuentran en la situación de competir con las ONG por el poder de incidir en las comunidades. Sea como fuere, la convergencia del intenso activismo indígena de los años noventa dejó semillas de autonomía que van a ir germinando en la siguiente década: tal es el caso de un grupo de jóvenes mapuches urbanos de Chubut, quienes en calidad de autoconvocados pidieron participar en el PPI, retirándose casi inmediatamente por no compartir el método de trabajo y la conducción, para crear la Organización Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre, organización que ha cobrado una fuerza inusitada en la

provincia, poniéndose a la cabeza de las comunidades en lucha por la propiedad de sus tierras. Algunas tuvieron gran visibilidad en la prensa, como es el caso del conflicto entre la comunidad Curiñanco y el empresario textil Carlo Benetton, dueño de cerca de un millón de hectáreas de tierra en la provincia. Interesante también ha sido el camino emprendido por el grupo de comunidades mapuches de la “línea sur en la provincia de Río Negro” quienes, reformulando los objetivos y planes del Consejo Asesor Indígena (CAI), encaran desde las bases un proyecto de autonomía a través de la lucha defensiva contra el despojo de tierras y el acoso judicial de comerciantes locales. La lista se continúa con la organización de tobas y mocovíes en la provincia de Santa Fe, surgida como efecto de la interrelación en el seno del PPI; la Federación Pilagá en la provincia de Formosa, que aglutina a las comunidades de este pueblo residentes en esa provincia; o la Interwichí de la misma provincia; y la Lhaka Honhat en la provincia de Salta, que aunque dominada por la presencia mayoritaria del pueblo wichí, cobija en su seno a 42 comunidades de cuatro pueblos más (chorote, chulupí, tapiete y toba). Cabe señalar que casi simultáneamente a estos desarrollos, algunos dirigentes fueron insertándose en el circuito de las reuniones y foros internacionales en que se debaten asuntos relativos a sus derechos específicos (ONU, OEA, Convenio de Diversidad Biológica, Conferencia Mundial contra el Racismo y la Discriminación, Conferencia Internacional de Cambio Climático), lo que favoreció la incorporación al ámbito nacional de nueva información, discursos y contactos directos con ONG y agencias multilaterales (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas [IWGIA], Grupo de Trabajo de Naciones Unidas, Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, entre otros). Estos vínculos abrieron otras vías para el desarrollo del movimiento, posibilitando el financiamiento de iniciativas y actividades propias sin la mediación de ONG locales, vistas por esta dirigencia como paternalistas.¹⁴

¹⁴ El Banco Interamericano de Desarrollo, a través de su programa de Atención a Grupos Vulnerables, aportó recursos para el Componente de Atención a la Población Indígena (CAPI) de las provincias de Salta y Chaco. La Unión Europea lo hizo a través de su programa Desarrollo Indígena en Ramón Lista (Dirli). El Banco Mundial, en su programa de erradicación de la pobreza, lo hace a través del programa Desarrollo en Comunidades Indígenas (DCI).

Tal era el panorama del movimiento indígena al comienzo del siglo XXI: organizaciones locales en luchas individuales por titulaciones de tierras; en defensa de sus recursos naturales; por la implementación de la educación bilingüe e intercultural (mapuche); por el derecho a participar y ser consultado. Pero hacia fines de 2001 sobrevino en el país una crisis económica, social y política sin precedentes que convocó a varios sectores de la sociedad civil y política a intentar una activa defensa y recomposición de la nación. En este contexto, la especificidad de los derechos indígenas y sus demandas parecieron pasar a un segundo plano, para disputar el acceso a políticas sociales de asistencia universal, como los planes de jefas y jefes de hogar.¹⁵ Sin embargo, más adelante se produjo un cambio de estrategia en la dirigencia indígena para intentar asumir nuevamente la representación de colectivos indígenas supralocales. En este sentido, se entiende la creación de una estructura de alcance nacional como la Organización de Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina (ONPIA).¹⁶ Y también la demanda que la Com le efectuara al presidente de la nación para que se lleve a cabo un programa independiente de los pueblos indígenas en directa interlocución con la presidencia, con el fin de implementar un Política Pública “con” los Pueblos Indígenas, para lo cual se llevaron a cabo reuniones temáticas entre dirigentes para concluir en la realización de un foro nacional que fue rechazado por una mayoría de comunidades y organizaciones con críticas respecto a su conducción hegemónica. Éste es, finalmente, el escenario en que se plantean las preguntas enunciadas arriba y miradas desde un caso puntual de organización y lucha.

RESISTENCIA Y DEFENSA, DOS INGREDIENTES INDISPENSABLES DEL PROCESO DE ORGANIZACIÓN INDÍGENA

En septiembre de 1996, los diarios nacionales reflejaban una protesta encabezada por la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka

¹⁵ Se trata de un programa de asistencia nacional financiado con recursos del Banco Mundial consistente en la entrega de 50 dólares/mes a cada jefe de familia que al 22 de mayo de 2003 se encontrara desocupado y con hijos menores de 18 años a cargo.

¹⁶ Dentro de esta estrategia, posiblemente habría que incluir también las presiones de la dirigencia por conformar el Consejo de Participación Indígena (con funciones consultivas y de representación nacional) y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

Honhat en contra de la construcción de un puente internacional y por el incumplimiento estatal de titulación de sus tierras. Esta organización de cazadores-recolectores-pescadores de los pueblos wichí, chorote, chulupí, toba y tapiete había sido creada en 1992 por las autoridades de 35 comunidades ante la inminente entrega del título de propiedad. La necesidad de su conformación fue una de las estrategias que se puso en juego cuando un puñado de estas autoridades rechazara en 1984 la oferta del gobernador de Salta de entregarle a cada comunidad un título de propiedad. En esa oportunidad demandaron que no se divida la tierra y que se les entregue una superficie íntegra bajo un único título de propiedad, pero el gobernador siguió adelante con su proyecto y sus sucesores hicieron lo mismo hasta la fecha. Lo que está en el centro de la polémica son dos proyectos políticos: por un lado el del gobierno, que pretende la conversión de las aldeas indígenas en asentamientos urbanos, y por el otro el de la organización Lhaka Honhat, que quiere seguir viviendo de la manera como siempre lo han hecho, pero ahora protegidos por el reconocimiento constitucional al “uso tradicional de tierras y territorios”, ratificado por un sistema internacional de protección de sus derechos indígenas. Muchos cambios han debido hacer las comunidades para perseguir sus objetivos: organizarse, aceptar la colaboración externa de iglesias, académicos y otros, conseguir apoyos económicos, y fundamentalmente neutralizar las presiones internas y externas que buscan fracturar la organización. Al comienzo hubo que fundamentar el proyecto propio, para lo cual se preparó, con información aportada por los ancianos, un mapa de los recorridos de caza y recolección de todas las comunidades, a lo que se agregó un relato histórico para dar sustento al reclamo y el marco legal vigente. Con estas formulaciones conceptuales salieron a pelear su proyecto político fuera y dentro de la organización así creada,¹⁷ simbólicamente representado en la demanda de un *título único*. El gobierno provincial admitió el reclamo y se comprometió a cumplir con la entrega de un título colectivo a las comunidades, pero nunca cumplió. En cambio inició la construcción de un puente internacional en una de las comunidades para conectar Argentina con Paraguay, lo que motivó un amparo judicial de la Lhaka Honhat por la falta de estudios

¹⁷ Lhaka Honhat es una asociación civil sin fines de lucro, único mecanismo habilitado en 1992 para la formación de organizaciones, hasta que en 1994 se reconoce el derecho a la personería jurídica de la comunidad indígena.

de impacto ambiental que acabaría en 1998 con la presentación de una denuncia de la organización contra el Estado argentino en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), por la violación de sus derechos a la propiedad de la tierra. Entre 2000 y 2005 la CIDH supervisó un proceso de solución amistosa entre las partes para buscar una modalidad de entrega de las tierras a las comunidades. Pero este proceso fue bruscamente interrumpido en abril de 2005 cuando el gobierno de Salta resolvió no participar a menos que se aceptara su propuesta. En octubre de ese año sometió el destino de las tierras a una consulta popular de toda la ciudadanía, para que diga si está o no de acuerdo con la entrega de esas tierras a sus ocupantes indígenas y criollos.¹⁸ En todo este tiempo, Lhaka Honhat ensayó una gama de estrategias y discursos legales y políticos: hizo campañas publicitarias en diarios europeos, manifestaciones en la ciudad de Salta y en Buenos Aires, cortes de rutas provinciales, presentación de recursos judiciales ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación, presentaciones ante los Foros Internacionales de Derechos de los Pueblos Indígenas. Algunas de estas estrategias lograron trabar los intentos gubernamentales de dividir las tierras, instalando en el contexto local y nacional algunos conceptos como el “uso tradicional de los recursos”, “área de ocupación tradicional” y una noción de territorio indígena que, con mucha dificultad y objeciones, circula en las mesas de negociación.

No sin esfuerzo, LH ha logrado mantenerse como organización centralizada para representar y gestionar la demanda de tierra del conjunto de las entidades políticas locales que la integran. Cada comunidad posee un jefe o *cacique* con facultades para hablar en nombre de la comunidad, pero sin imponer su propio punto de vista; no tiene atribuciones autoritarias para mandar a los integrantes ni dispone de mecanismos de coerción más que el uso de la conversación o el intercambio de ideas; por lo general permanece en el cargo toda su vida, y la costumbre ha llevado a que los recambios se sucedan siempre dentro de la misma familia.¹⁹ Pero las comunidades no son homogéneas ni están exentas de conflictos; por el contrario, son continentes del flujo continuo de tensiones y disputas entre familias que compiten entre sí, sea por el control, real o ficticio, de las mujeres o

¹⁸ En abril de 2006, cuando se está corrigiendo esta ponencia, el gobierno provincial ha iniciado las primeras actividades para la implementación de su proyecto.

los recursos económicos y, recientemente, por la hegemonía del liderazgo tradicional. Las autoridades, cualesquiera que sean, son siempre esferas en permanente construcción y negociación: el poder, aun en los casos de caciques o jefes llamados “tradicionales”, aunque se supongan cargos vitalicios, es inestable, lo que los obliga a renovar su legitimidad como representantes del grupo. Pero la inestabilidad debe ser analizada más allá de las fronteras comunitarias, más allá de la organización: en los campos de relaciones de poder en los cuales operan los movimientos indígenas. A medida que se fue haciendo más visible y fuerte la presencia de los dirigentes de LH en el proceso de negociación durante el proceso de solución amistosa en la CIDH y en el núcleo del poder del Estado nacional, a medida que los dirigentes se atrevieron a desafiar abiertamente la presencia del puente y simultáneamente al gobierno provincial al reclamar como propio el lugar de la ribera del río (Gordillo y Leguizamón, 2002:96), aumentó la inversión de esfuerzos del gobierno de Salta, por un lado, para deslegitimar la capacidad y el poder de LH, acusándola de ser un peligro para la soberanía nacional y, por el otro, cuestionando la legitimidad de su representación.

Existen en LH tensiones o disputas por el poder operando en una dirección horizontal entre campos o esferas de autoridad diferente: la de los coordinadores de la organización en tanto representantes del colectivo y la de los jefes o caciques de cada comunidad. En todos estos años, LH ha hecho una gran inversión de energía para mantenerse como organización de la mirada de poderes locales con sus disputas internas, para armar primero y consolidar más tarde, una forma de representación colectiva que trascienda el grupo de la familia extensa y que respete a la vez las estructuras de autoridad tradicional. No ha sido una tarea fácil, quién podría dudarlo (Jackson, 2002:106). Sin embargo, después de los años transcurridos desde su creación y a pesar de los ataques que de continuo soporta del poder político de la provincia de Salta, este aspecto parece ser el resultado más positivo de la organización de LH, y, tal vez, una pista para pensar

¹⁹ Para la antropología, estos jefes de aldea constituyen su poder con base en el prestigio que adquieren por su destreza para cazar, pescar o realizar otra actividad destinada a la reproducción del grupo, por su capacidad para crear y mantener la buena relación entre sus miembros, por sus dones de buen orador. En tiempos republicanos tempranos incrementaron su poder de representación como gestores de contratos de empleos golondrinas para las cosechas del algodón, los ingenios azucareros y las empresas forestales.

por qué el movimiento indígena en Argentina no ha logrado construir una organización nacional para actuar como una unidad frente al Estado.

UNA PROPUESTA DE CONCLUSIÓN INCOMPLETA

¿Cuál es el contexto sociopolítico que participa de la formación de una organización indígena? ¿Cuáles son los desafíos que la dirigencia indígena en Argentina debe enfrentar para crear una organización nacional?

Es indudable que Lhaka Honhat surge y se fortalece en el contexto de una lucha desencadenada por la amenaza de división de sus tierras ancestrales, pero más que por la defensa de un título, la organización se constituye como estrategia de lucha autonómica para conservar su propio “estilo de vida”,²⁰ revelando una enorme flexibilidad para adaptarse a las circunstancias, a los cambios en la gestión gubernamental y a los contextos de negociación que se fueron armando en el trámite de su demanda internacional. En su transcurso ha enfrentado muchos desafíos: soportó ataques y hostigamiento político del gobierno salteño, tuvo que hacer frente a las suspicacias provenientes del Estado argentino, que no comprende cuál es la razón por la que solicita un único título de propiedad para todas las comunidades. Ensayó métodos de protesta y aprendió el manejo del discurso y los tiempos legales, pero su principal desafío fue producir y mantener su legitimidad como representante de todas las comunidades. En este sentido debió conjurar el fantasma del faccionalismo, es decir, ejercer un manejo estratégico de la unidad en medio de mecanismos “tradicionales” de fisión-fusión,²¹ para poder erigir su hegemonía como coordinadora de un colectivo de poderes locales en un campo de tensiones y disputas internas.

Comparando el caso de la Lhaka Honhat con los intentos de alguna dirigencia del movimiento indígena nacional por construir sistemas de representación del conjunto, surge claramente, por una parte, que no existen factores inmediatos que motiven en dicha dirigencia la producción de estrategias de autodefensa. Por otra parte,

²⁰ Deliberadamente estoy utilizando esta frase, porque en el actual momento de lucha de las comunidades parece menos irritable para la clase política nacional que no quiere oír hablar de libre determinación.

así como los líderes de Lhaka Honhat hablan desde posiciones de autoridad “tradicional” en un contexto estrictamente local, donde esas voces gozan de cierta credibilidad, los dirigentes del movimiento indígena lo hacen como activistas profesionales con base en un discurso conceptual sólido pero “sospechoso” para comunidades y organizaciones locales poco conocedoras del debate internacional de los derechos de los pueblos indígenas. Con excepción de la reforma de la Constitución Nacional, el movimiento indígena y su dirigencia no se han visto obligados a enfrentar una cuestión común, menos aún un conflicto que les permitiera desarrollar estrategias de articulación y defensa colectivas para generar poder. Como vimos, las pocas iniciativas de conformación de entidades políticas nacionales han surgido de dirigentes urbanos y han sido sobre todo teóricas; sus metas son también la titulación de los territorios ancestrales y el reconocimiento de su autonomía, pero no encuentran dónde anclarlas. No es mi propósito dejar asentado que sólo es posible crear poder indígena a partir de autoridades tradicionales o formas indígenas de hacer política, como si éstas fueran radicalmente diferentes a las que ponen en práctica otros grupos nacionales. Simplemente estoy queriendo llamar la atención acerca de lo difícil que resulta construir legitimidad y poder desde el discurso de los derechos indígenas como único instrumento. Varios ejemplos del resto de América Latina nos revelan que las organizaciones nacionales son vulnerables a la cooptación estatal, por una parte, y a perder contacto con las bases, por la otra. Esto no significa que hay que abandonar el intento de buscar formas de alianzas o crear bases sólidas desde las cuales impulsar metas y reivindicaciones, pero para conseguir legitimidad y para desarrollar entidades indígenas con fuerza política se precisan algo más que conceptos. En el desarrollo de la Lhaka Honhat como organización colectiva resaltan dos factores: una amplia red de colaboradores que pueden haber influido positivamente facilitando recursos materiales y contactos políticos,²² y la autodefensa de la uni-

²¹ Estos mecanismos han sido definidos por la antropología de los estudios de cazadores-recolectores como respuestas sociales para enfrentar conflictos intracomunitarios. Cuando los conflictos no encuentran una vía de resolución, las familias, grupos e individuos se apartan del conjunto con el fin de preservar la convivencia del conjunto.

²² Cuyo peso deberá ser rigurosamente evaluado, puesto que así como ha influido positivamente en el proceso organizativo facilitando recursos

dad al interior de la organización junto con la positiva valoración de la cultura cazadora-recolectora desde la cual impulsar un proyecto que, aun sin un concepto que lo defina, es de autonomía.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartolomé, Miguel Alberto, “Los pobladores del ‘desierto’”, en *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, núm. 10-2004 - *Identités: positionnements des groupes indiens en Amérique latine*, [en línea], mis en ligne le 21 février 2005, URL: <<http://alhim.revues.org/document103.html>>, consultado el 3 de marzo de 2006.
- Carrasco, M., “Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro occidental”, en *América Indígena*, vol. LI, núm. 1, III, México, 1991.
- (ed.), *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*, Buenos Aires, Lhaka Honhat-IGWIA, Documentos en Español, núm. 30, 2000.
- , “El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas”, University of Texas, publicación electrónica, 2002.
- , “Política indigenista del Estado democrático salteño entre 1986 y 2004”, en C. Briones (ed.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia, 2005, pp:253-293.
- y C. Briones, *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en la Argentina*, Buenos Aires, IGWIA-Lhaka Honhat, Documento en Español, núm. 18, 1996.
- Colombes, Adolfo (comp.), *Por la liberación del indígena*, Buenos Aires, Editorial del Sol, Antropológica, 1975.
- Gordillo, G. y J.M. Leguizamón, *El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2002.
- Guilarte, “El eco de la batalla de Quera resuena en las cavernas de la historia oculta de Jujuy”, Servipren, 2003, consultado el 10 de marzo de 2006.

materiales y contactos políticos, de continuar indefinidamente corre el riesgo de convertirse en condicionante de la autonomía indígena.

- Jackson, J., "Contested Discourses of Authority in Colombian National Indigenous Politics: The 1996 Summer Takeovers", en Kay Warren y Jean Jackson (eds.), *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 2002, pp. 81-123.
- Mombello, Laura, "Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa", ponencia a Self-Sustaining Community Development, University of Texas, publicación electrónica, 2002.
- Serbín, Andrés, "Las organizaciones indígenas en la Argentina", en *América Indígena*, vol. XLI, núm. 3, III, México, 1981.

LA REVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO Y SUS DILEMAS: DIFICULTADES DEL MOVIMIENTO MAPUCHE EN ARGENTINA

*Moira Millán**

INTRODUCCIÓN

Nuestro continente está viviendo un interesante y particular proceso político en el que los pueblos originarios van emergiendo hacia la visibilización y participación en el campo popular, ya no como rellenos de las marchas o como invitados de segunda clase a los espacios de construcción de poder popular. Más bien, ahora comenzamos a convertirnos en referentes de una lógica antagónica a la de la cultura dominante; se comienza a percibir a los movimientos indígenas como una alternativa válida para anteponer al sistema opresor nuestros sistemas de valores tradicionales, que encierran una visión cósmica y equitativa no sólo entre los pueblos, sino también con la naturaleza. Por su parte, los Estados y sobre todo las corporaciones saqueadoras, extractivas y depredadoras que detentan el poder, ven en los pueblos originarios organizados una verdadera amenaza para sus intereses.

El sistema económico y social impuesto, sustentado en una lógica economicista, individualista, consumista y racista, está colapsando. Su vampirezca ambición hoy avanza sobre nuestros territorios ancestrales y amenaza la vida de millones de personas en distintas ciudades de todo el mundo. La sociedad no indígena, que hasta hace pocos años permanecía indiferente a nuestras denuncias y luchas, hoy se va mostrando solidaria, porque está comprendiendo que la defensa activa de nuestros territorios es la defensa de la vida de todos.

Por nuestra parte, en nuestros pueblos vamos tomando conciencia de que tenemos una oportunidad histórica para ofrecer a los pue-

* Archivista mapuche del sur de Argentina.

blos del mundo nuestros sistemas de valores ancestrales para constituir una nueva sociedad. Sabedores de que un mundo mejor fue posible y que hoy es urgente reconstruirlo para evitar el suicidio colectivo al que nos está llevando el actual sistema, el empoderamiento indígena dentro del sistema y la aceptación de sus reglas de juego, así como también las reformas de políticas públicas, no modificarán mayormente nuestra realidad. Por tal razón, debemos desafiarnos a lograr una verdadera revolución que ha de nacer desde lo más profundo del pensamiento milenario, debemos lograr una revolución del pensamiento para gestar una nueva sociedad que se organizará a través de un orden nuevo.

Pero al andar el camino esto se va convirtiendo en un doloroso peregrinaje, cuyos obstáculos parecen invencibles. Muchas veces el desaliento y la frustración nos hacen dudar de nuestras fuerzas. La búsqueda de la revolución del pensamiento está plagada de dilemas que debemos superar. Como resultado de los 500 años de colonización, es necesario que asumamos el desafío de identificar los obstáculos y caracterizar correctamente el proceso en el que nuestra lucha se encuentra. Voy a mencionar sólo algunos y los invito a agregar a esta lista todos los que faltan, que seguramente van surgiendo en el fragor del ejercicio de la reflexión y la meditación profunda.

La colonización por más de 500 años nos ha vulnerado en nuestra identidad y, por lo tanto, nos ha sumergido en un abismo de desesperanza y resignación contra el que muchas comunidades han empezado a rebelarse, asumiendo distintas estrategias de recuperación de la identidad y valoración de sus saberes ancestrales. En nuestro caso particular, voy a desarrollar lo siguiente: territorio, identidad y desarrollo.

MAPUCHE significa gente de la tierra, nuestra identidad es a partir de ella y al igual que los demás hermanos de otros pueblos originarios, nuestra visión filosófica y espiritual se sostiene en el círculo de relación armónica con la naturaleza. La pérdida del territorio contribuye a la pérdida de la identidad. Nuestros espacios sagrados en donde celebrábamos nuestras ceremonias nos han sido arrancados, debilitándonos en nuestra espiritualidad, la cual es fundamental para la organización política y social de nuestro pueblo: no se puede ser Gente de la Tierra sin Tierra.

Las políticas sistemáticas de desalojos masivos de nuestras comunidades nos han confinado a espacios reducidos en donde, amontonados, hemos contribuido a romper el ecosistema y nuestro entor-

no natural, sobrepastoreando nuestro suelo con su consecuente erosión y desertificación. Éste es uno de los males que más afectan hoy a la Patagonia.

Cercados por la pobreza, se ha generado un éxodo masivo de las comunidades hacia las grandes ciudades en busca de una mejor calidad de vida. Esto no se ha producido por la voluntad divina, sino por la ausencia de políticas que protejan y promuevan el desarrollo económico de las comunidades, facilitando la intromisión de megaproyectos extractivos y contaminantes que, con el único objetivo de alimentar sus mezquinos intereses, cometen daños irreversibles a nuestra Ñuke Mapu (madre tierra).

Una vez en la ciudad, nuestro pueblo sufre una acelerada transformación profundizándose aún más la colonización, perdiendo los valores que traían del campo e incorporando los valores del capital. Allí somos tomados como rehenes por las políticas asistencialistas y clientelares, que paulatinamente van generando una metamorfosis que nos lleva de ser autónomos a ser absolutamente dependientes, entendiendo que nuestros saberes tan prácticos e importantes en el campo se vuelven inútiles para la vida urbana.

En el imaginario colectivo, las comunidades indígenas son sólo aquellas que viven en el campo. Al ser expulsados a las ciudades pasamos a ser etiquetados con identidades ajenas, imponiéndonos estereotipos y clasificándonos según sus parámetros. Nosotros somos, para la sociedad europeísta y colonizadora, los nuevos parias: desocupados, villeros, piqueteros, descamisados. Asumirnos en nuestra verdadera identidad dentro del contexto urbano es un gran desafío que ya muchos de nuestros hermanos han logrado.

Ante esta nueva realidad, el Estado rápidamente ha elaborado políticas asistencialistas disfrazadas de buenas intenciones, pero que en realidad lo que logran es penetrar el virus del conformismo entre nosotros: programas de huertas familiares en espacios reducidos, bonitos invernáculos en los patios de las casas empobrecidas de los barrios marginales, son presentados como las soluciones mágicas a nuestra pobreza y hambre. También están los proyectos para introducirnos en el mercado con las ventas de nuestras artesanías o permitir la cosificación de nuestra cultura como un objeto de consumo turístico. Éstas son las iniciativas que convencen a muchos de nuestros hermanos ingenuamente, creyendo que así logran vivir como mapuches.

Entonces, el primer dilema que se presenta ante nosotros es: ¿sin nuestro territorio y en las ciudades, se podrá vivir como gente de la tierra?, ¿podremos practicar nuestra espiritualidad en las ciudades?, ¿cómo levantaremos nuestras ceremonias?, ¿en qué parte de las grandes urbes encontraremos nuestros espacios sagrados?

Por eso nosotros pensamos que la autodeterminación se ejerce, no se mendiga. ¿Podemos en las ciudades crear nuestra propia economía y defender nuestro modo de vida ancestral?

Los Estados capitalistas generan las condiciones para la usurpación y el saqueo de nuestros territorios. A ellos les preocupa e incluso se sienten amenazados por el avance de nuestras comunidades en la recuperación de tierras.

Por ello, tal vez un primer acto de insurgencia sea abandonar las ciudades, las cuales son una sutil forma de encarcelamiento, y recuperar territorio en donde no sólo recuperaremos nuestra identidad, espiritualidad y economía, sino que además nos podemos convertir en los guardianes de la tierra, ya que hemos heredado de nuestros *kuifakeches* (antiguos) el deber de proteger nuestro entorno y toda forma de vida.

Consideramos que debemos ser cuidadosos de las fórmulas mágicas de desarrollo, es decir, de aquellas que emanan de los organismos multilaterales de crédito y de las corporaciones que se sientan a “dialogar” con nosotros bajo la consigna de comanejo o coparticipación de los recursos. Este neologismo economicista pretende hacernos cómplices del asesinato de nuestra tierra. Hasta ahora, nuestras comunidades afectadas por petroleras, represas, empresas forestales, mineras, etcétera, han depuesto su lucha negociando la muerte. Nosotros creemos que la tierra es sagrada y si vivimos como pueblos originarios sabemos que no se puede negociar ni ponerle precio a la vida, a las fuerzas de la naturaleza, en definitiva a nuestra propia madre: la Tierra.

PATRIARCADO: ¿HERENCIA CULTURAL DE NUESTROS ANTEPASADOS O IMPOSICIÓN COLONIZADORA?

En la cosmovisión mapuche no existe el concepto de un ser superior y, por ende, no existe la idea de seres inferiores, sino que entendemos que el cosmos está conformado por fuerzas organizadas (*newen*) en un círculo de relación armónica que, a su vez, está regulado por fuer-

zas ordenadoras a las que llamamos *pillan*. Cada ser es imprescindible y valioso, en un mismo plano de importancia. Desde esa filosofía nos organizamos social y políticamente. Lo hemos hecho de manera circular y en horizontalidad en el poder, y no de forma verticalista y piramidal como lo concibe la cultura dominante. Cada mapuche nace con un *newen* que determina el papel que cumplirá dentro de la estructura social de nuestro pueblo. Se nace *machi* (chamán), *lonko* (líder político), *kona* (guerrero), *toki* (estratega militar), etcétera. Y estas funciones han sido cumplidas a lo largo de la historia tanto por hombres como por mujeres.

Sin embargo, en la actualidad ha calado muy profundamente la cultura dominante y con ella el machismo, el patriarcado, privando al movimiento mapuche de contar con el valiosísimo aporte femenino en la lucha que está llevando adelante nuestro pueblo. Por supuesto, en el inmenso mapa geográfico de nuestra *Wallj Mapu* hay una diversidad de realidades; tal el caso de *Puel Mapu*, ahora llamada Argentina, en donde las mujeres mapuches somos valoradas y respetadas en nuestra participación política, dentro de nuestras organizaciones y comunidades, actuando por alcanzar la autodeterminación de nuestro pueblo. Sin embargo, los síntomas de la colonización también se hacen sentir fuertemente en la relación de opresión hacia la mujer en otras partes de nuestro territorio, donde en menor medida se ve el protagonismo activo de nuestras *lamién* (hermanas). Recientemente, en un viaje a las cárceles chilenas para visitar a los presos políticos mapuches, tomaba conocimiento del gran porcentaje de separación conyugal de los *lamién* presos, ya que sus mujeres los abandonaban. Al principio me sorprendí e indigné con esos relatos, pero profundizando la información entendí el contexto: los hombres participaban del debate político respecto a la lucha y definían las acciones, mientras que sus esposas en esos encuentros organizativos se limitaban a cocinar y solucionar la logística; cuando sobrevino la represión, ellas no estaban dispuestas a asumir los costos de una lucha de la que se sentían ajenas y de la que no habían formado parte.

La revolución del pensamiento debe imprescindiblemente incluir cambios en los sistemas de relación, no sólo entre los pueblos sino también entre hombres y mujeres. Lo digo como mapuche, no como feminista, ya que abrazar el feminismo como doctrina también sería contradictorio, pues no deja de ser un pensamiento nacido en Occidente, ajeno a nuestra cosmovisión. Pero no autocriticarnos como guerreros de la tierra y aceptar incuestionablemente todo sería

hipócrita y contribuiría a seguir colonizándonos y aceptando formas de opresión que deben ser absolutamente exterminadas.

Muchos de nosotros no queremos construir un espacio en donde sólo se cuestione el reparto de la torta, en la eterna polaridad del capitalismo *versus* el socialismo, el primero convenciéndonos que la torta debe repartirse según la capacidad de acumulación de cada uno de los individuos económicos, mientras que el socialismo propone un reparto equitativo, nos dice que las porciones deben ser iguales y repartidas de tal modo que a todos les corresponda una. Nosotros debemos proponer amasar un nuevo pan con ingredientes propios y ancestrales, animarnos a cuestionarlo todo y empezar por desmistificar la falsa idea de que el machismo es inherente a nuestras culturas milenarias. Es aquí que las mujeres indígenas pedimos estar junto con ustedes amasando ese mañana mejor. Ya estamos ahí. Esa nueva sociedad y la leña para hornear ese nuevo pan será la que consigamos, la que “hachemos” juntos. Los desafío a “hachar” primero el árbol patriarcal, para seguir luego haciendo leña de los bosques artificiales nacidos de la estupidez con que la cultura dominante ha forestado nuestra tierra.

ESTADO Y REPRESIÓN

Las políticas globales generan efectos locales devastadores al interior de nuestras comunidades, que nos obligan a organizarnos para defender la vida. Los Estados generan las condiciones propicias para el saqueo, mediante reformas constitucionales, leyes que apañan los intereses de las corporaciones y los protegen para avanzar sobre nosotros con leyes malditas, como la ley antiterrorista y la de asociación ilícita, que se han ido instrumentando a lo largo del continente, llenando las cárceles de indígenas cuyo único delito es haber defendido con dignidad su territorio frente a los monocultivos transgénicos, las forestales, las explotaciones mineras y las represas.

En Gulumapu, hoy llamado Chile, el pueblo mapuche tiene 400 procesados. Más de una decena de presos, centenares de clandestinos y tres jóvenes asesinados por la represión del Estado chileno. Nosotros estamos trabajando en la organización de una campaña internacional por la amnistía de nuestros presos.

Llama la atención cómo hasta los sectores más combativos se convierten en cómplices de los Estados más racistas e imperialistas de

este continente, cuando se organizan eventos de convergencia popular y de resistencia y se ignora a los hermanos de Estados Unidos y Canadá, que están siendo perseguidos y encarcelados por luchar en el corazón de la bestia por sus derechos. Debemos tirar las fronteras artificiales impuesta por los Estados y desechar de nuestro lenguaje el rotulo de Latinoamérica o Mesoamérica. Debemos empezar a hablar de Indoamérica, para que los Leonard Peltier, injustamente presos en Estados Unidos, sean visibilizados en sus demandas y luchas, como así también las hermanas. También los hermanos de Canadá, que luchan contra un megaproyecto turístico que ha causado una tremenda afectación sobre sus tierras y sobre sus vidas.

A lo largo de todo el continente la represión contra los pueblos originarios se ha profundizado, y también se han vuelto sumamente ingeniosos para desarticular la resistencia indígena. Hay claros ejemplos de cómo han disfrazado sus falsas democracias con rostros indígenas; tal el caso de Toledo en Perú. Ser genéticamente indígena no siempre significa serlo culturalmente, debemos estar atentos ante los posibles engaños.

Los medios de comunicación masiva son las armas de las que se valen los detentores del poder para deslegitimar y demonizar a los que luchan y propagar la buena imagen de los serviles a sus intereses. También debemos lidiar con eso, y una solución posible al tema de comunicación e información son los medios alternativos.

CONCLUSIÓN

Para hablar de proyectos alternativos debemos tirar todo y empezar de nuevo. No puede haber políticas de sustentabilidad en una sociedad insustentable.

Hemos sido exhalados por el espíritu de la tierra, ella nos está gritando pidiéndonos ayuda. Ésta es la última oportunidad que nuestra Mapu tiene para garantizar la vida, alguien tiene que frenar esta locura de muerte y destrucción. Nosotros tenemos esa responsabilidad y debemos prepararnos para ello.

Desde nuestra espiritualidad, nuestra memoria, desde las fuerzas de la naturaleza, desde nuestro amor a la Tierra. Por Territorio, Justicia y Libertad. *¡¡Marici Weu!! ¡¡we waiñ!!*

LA LUCHA DE LOS MAPUCHES URBANOS EN CHILE

*Enrique Antileo**

Voy a hablar de la realidad del pueblo al que pertenezco: el pueblo mapuche de Chile. Hoy los pueblos indígenas en Chile representamos diez por ciento de la población. Somos cerca de 900 mil personas, entre aymaras, mapuches, rapanuy kawéskar, kollas y quechuas. El pueblo mapuche representa cerca de 80 por ciento del total de la población indígena; la mayoría se concentra en Santiago, la capital, y en la octava, novena y décima región de Chile. Otra parte está residiendo en Argentina. Los mapuches somos un pueblo que está dividido en dos países, pero el movimiento más consciente del pueblo mapuche no se siente ni argentino ni chileno, sino solamente parte de la nacionalidad mapuche.

Nuestras reivindicaciones son muy antiguas, ancestrales. Son las cuestiones de la tierra, que vienen desde 1880, cuando el Estado chileno terminó la guerra contra el pueblo mapuche y usurpó cerca de 95 por ciento de nuestro territorio. En Argentina, la misma reivindicación es por el tema de la “Campaña del desierto”.¹ Esas reivindicaciones están aun vigentes y son parte fundamental de lo que hoy es nuestra historia.

* Miembro de la organización mapuche Meli Wixan Mapu.

¹ La llamada “Conquista del desierto” o “Campaña del desierto” en Argentina, fue una expedición punitiva comandada por el presidente Julio A. Roca —quien la llamó eufemísticamente “excursión”—, para establecer de manera “definitiva” la “frontera nacional”, es decir, “resolver” por la vía de la fuerza el “problema indio”. Empieza en 1878 y finaliza en 1884. En los hechos, la “Campaña” fue el modo de apropiación de grandes extensiones de tierra (y de la consolidación de una oligarquía terrateniente) y el exterminio indígena más feroz de la historia argentina. Roca, cuando expuso en el Congreso Nacional su plan, dijo: “La raza más débil —el indio—, la que no trabaja, tiene que sucumbir al contacto de la mejor dotada, ante la más apta para el trabajo” (n. de las editoras).

Hay un proceso muy importante que comienza a estructurarse en la década de los ochenta, cuando aparece una nueva camada de dirigentes y de nuevos conceptos que acuñamos y otros que nos reapropiamos como indígenas, que nos han servido para canalizar las actuales luchas del pueblo mapuche. En plena dictadura, a pesar de la gran persecución, un grupo de dirigentes mapuches fueron introduciendo el concepto de la autodeterminación y esto nos sirvió a todas las generaciones que venimos después, que somos los más jóvenes, que hemos empezado a crear nuevas concepciones, nuevas ideas que ahora se están desarrollando en el movimiento.

Hablo de movimiento porque no creo que podamos ya hablar de pueblo, pues aún nos falta lograr una mayoría, un movimiento más numeroso para representar al pueblo mapuche. En la década de los noventa, el movimiento mapuche empieza a cultivar y a lograr un nuevo concepto de lucha más allá del problema de la tierra: la demanda por derechos colectivos, por derechos como comunidad, como pueblo, por ejercer el principio de la autodeterminación; entonces empiezan a cultivarse ideas de autonomía.

El proceso de movilizaciones se intensifica entre 1997 y el año 2003, junto con las demandas territoriales que en ese momento estaban en su proceso más álgido, cuando desarrollamos un proceso de recuperación de tierras muy fuerte y logramos recuperar territorio no muy extenso. Pero hubo mucha represión por parte del gobierno; junto con eso se demandaron derechos colectivos mayores.

En esos años recién empezamos a reconocer que el ser indígena es ser parte de una comunidad, de un pueblo que tiene derechos, tales ideas fueron permeando a muchas organizaciones y fueron asumidas como parte del discurso de muchas organizaciones, no solo mapuches, aymaras y rapanuy, que empezaron a incorporar este nuevo discurso más autónomo y más de lucha por el principio de autodeterminación. Ese periodo, sin embargo, entre 1997 y 2003, fue duramente reprimido por el Estado chileno, principalmente por las fuerzas policiales y militares. Durante este tiempo, la cara del gobierno se dejó ver de la peor manera, trataba de detener inmediatamente este proceso que estaba creciendo demasiado, el movimiento llegó de los pueblos a las ciudades, a las comunidades de las ciudades.

La época más difícil vino a partir del año 2001, cuando el gobierno civil empezó a aplicar la legislación antiterrorista contra los dirigentes mapuches. Esa ley, la número 18314, fue creada por la dicta-

dura de Pinochet en 1984 y hoy la aplican los “demócratas” que hace tiempo lucharon contra la dictadura. Se encarceló a muchos dirigentes, alrededor de 300 o 350 hermanos mapuches han pasado por las cárceles en lapsos que van desde un mes hasta un año y medio esperando ser condenados, y después han salido. En Chile no existe una ley de indemnización por daños por encarcelamiento injusto. Resulta entonces que ese año y medio fue perdido para ellos en las peores condiciones. Aún ahora la represión sigue, hoy tenemos presos políticos mapuches que han sido condenados con la ley anti-terrorista a penas entre cinco y diez años. La lucha por la liberación de los presos mapuches es un tema del pueblo y va a durar mucho tiempo, porque hasta el momento no estamos viendo una alternativa que permita liberarlos.

Tanta represión hizo que se fuera desgastando el movimiento y también por errores propios, que tenemos que reconocer y reconocemos. Ahora estamos tratando de salir de este desgaste, poco a poco. Las políticas indígenas del gobierno chileno son un fraude a nivel latinoamericano, porque para todos Chile es la punta de los TLC (Tratados de Libre Comercio) con Japón, con Estados Unidos, con la Unión Europea. Sin embargo, en políticas indígenas se ha dejado ver la cara de un Estado que es racista y represivo. En el año 1989 los gobiernos de la concertación —de los cuales hoy es presidenta Michele Bachelet— prometieron el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y han pasado 16 años y no hay nada. La demanda ha sido rechazada en 20 oportunidades, no sólo por la derecha chilena, sino también por la concertación de partidos por la democracia, que, supuestamente, son “socialistas” y pertenecen a otras colectividades. También se prometió en el año 1989 la ratificación del Convenio 169 del cual somos muy cítricos, pero que es una herramienta política, y tampoco éste ha sido ratificado.

El Estado ha promovido la inversión capitalista extranjera en los territorios donde se asientan nuestros hermanos. Un ejemplo claro es la empresa hidroeléctrica Repsol, que trasladó a tres comunidades a otras zonas. En general, es el empresariado forestal, las plantaciones de higo, de eucalipto, los que en Chile están generando problemas serios para el ambiente, especialmente para el agua. Por ejemplo, las empresas forestales en su conjunto acumulan cerca de dos y medio millones de hectáreas. Mientras tanto, el pueblo mapuche tiene 600 mil hectáreas en su poder, es decir, las forestales cuadruplican la cantidad de tierra del pueblo mapuche. Para el año 2010 la

pretensión de las empresas forestales es llegar a cinco millones de hectáreas, lo que constituye una región entera de Chile.

El movimiento mapuche es muy diverso, hay un sector que es más institucional, al que pertenecen un gran número de organizaciones que funcionan con dinero y reglas del Estado —no sólo mapuches sino también aymaras. Esos movimientos nosotros los denominamos de “contención”, con ellos tenemos muchas relaciones, nos vemos las caras día a día, pero no concordamos con ellos en cuestiones políticas. Por otra parte está lo que podríamos llamar un movimiento mapuche más autonomista, que es también diverso, porque nosotros concebimos la autonomía de diferentes formas. Hay una parte del movimiento que aboga por las autonomías municipales para controlar municipios pequeños en donde existe, por ejemplo, 90 por ciento de población mapuche. Esto es sin duda muy válido porque si el alcalde es mapuche, se podrían generar por la vía institucional mejores políticas indígenas. Esto podría ser un avance, sin embargo somos críticos porque lamentablemente el régimen de la alcaldía está supeditado a gobernaciones, a intendentes y después al Estado central, y éste es demasiado poderoso, y por lo mismo corta la iniciativa que puedan desarrollar los municipios. Hay otro tipo de movimiento autonomista que aboga por un estatuto autonomista regional para la novena región en donde reside prácticamente 30 o 40 por ciento de la población mapuche, para que esa región quede bajo control mapuche. Finalmente, hay otra corriente —que es de donde vengo—, en la que creemos en la idea de generar actos autónomos, ir creando iniciativas autonómicas en las comunidades, ya sea en comunidades que puedan recuperar sus tierras y en el momento en que recuperen sus tierras puedan decidir sobre su producción, sobre su economía; y también en organizaciones que son de ciudad, que son políticas. Nosotros tratamos de convencer a nuestros hermanos que no sólo con el gobierno, no sólo con recursos del gobierno se pueden hacer actividades; les mostramos la alternativa de la autogestión, la alternativa del trabajo propio, y en ese sentido, también vamos generando autonomías.

Yo pertenezco a la organización Mali Wixan Mapu, y muchos de nosotras somos migrantes. Hay una organización de migrantes indígenas en la capital. En Santiago viven 500 mil mapuches en la actualidad, que corresponden a 40 por ciento de nuestra población, lo cual es mucho. Esta realidad nos plantea un nuevo desafío. A esto es a lo que nosotros llamamos un “trabajo indígena urbano”. Planteamos

que no por vivir en la ciudad, no por haber dejado el apellido, no por saber muy poco de elementos culturales mapuches, dejamos de ser indígenas o dejamos de ser mapuches. En este caso hay hermanos que han tratado de negar esta realidad, hay hermanos que dicen que por vivir en la ciudad ya no son mapuches, y nosotros les decimos que están en un error.

¿Cómo vamos a omitir o cerrar una realidad de 40 por ciento de población indígena que vive en las ciudades? Indígenas que son bilingües, indígenas que a veces son autoridades tradicionales en las ciudades, indígenas que están tratando de recuperar su cultura mapuche, de reconstruirla, de reinventarla, de reinterpretarla. Nosotros nos hemos propuesto como organización, desarrollar un trabajo mapuche urbano, porque pensamos que esos 500 mil mapuches podrían llegar en algún momento a constituir una fuerza social que para las demandas de nuestro pueblo sería muy importante y mayoritaria.

Sin duda nos faltan muchas cosas por hacer, como ya mencioné hay un periodo de desgaste por la represión y por errores nuestros. Nuestra intención es no empeorar la crisis, sino ver las alternativas para salir de esos problemas. Creo que ahora está surgiendo una camada de nuevos dirigentes y de organizaciones muy interesantes con los cuales no concordamos políticamente, pero hemos decidido buscar un camino de lucha unitario, donde enfatizamos mucho más nuestras afinidades que nuestras diferencias.

Todavía nos queda una tarea muy ardua por hacer, y es que desafortunadamente, en Chile, la población indígena es minoritaria, y, muchas veces al interior de ésta, a pesar de compartir ciertas identidades culturales, no se sienten incorporados como tales, no se sienten parte de nuestro pueblo. Por ello el trabajo de conciencia, el trabajo de comprensión es todavía muy largo. Todavía nos faltan muchas etapas por pasar, pero creo que tomando ese discurso unitario como pueblo indígena, potenciando nuestras afinidades, podremos lograr grados de movilización, como hemos visto en muchas partes de nuestro continente.

SEGUNDA PARTE
MESAS TEMÁTICAS

LAS MUJERES EN LAS LUCHAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

COMPLEMENTARIEDAD Y DUALIDAD: HERENCIA Y HORIZONTE DE LAS MUJERES DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

*Malena Rodríguez García**

Pertenezco al Colectivo de Mujeres Libertarias Imillas. Trabajamos dentro del ámbito urbano, pero nos sentimos hijas y herederas también de un legado ancestral que guía nuestra actividad y estructura nuestro pensamiento, en esto que es una búsqueda de encuentro entre el feminismo de características latinoamericanas con la lucha de las mujeres de los pueblos indígenas, de donde vienen sin duda nuestras abuelas y antepasadas.

Para hacer un análisis de los preceptos que organizan las relaciones entre varones y mujeres en las comunidades y en sus organizaciones políticas indígenas, habría que poner sobre la mesa de discusión la complejidad y dificultad que supone la organización independiente de mujeres dentro o fuera de las organizaciones indígenas mixtas establecidas. Existen trabas internas con el argumento de que las organizaciones sólo de mujeres responden a una visión occidental, pero contradictoriamente se acepta sin cuestionamientos la escuela, que es un concepto occidental, o la religión católica cristiana o protestante y demás sectas, o el ejército.

Habría que diferenciar entre las organizaciones legítimas, rituales y políticas de las mujeres en las comunidades y las creadas bajo el concepto occidental, que son parte del discurso neoliberal y del privilegio del individualismo universalizante, como proyecto globalizador.

DUALIDAD, EQUILIBRIO Y MEMORIA LEJANA...

Para romper con ese tipo de argumentos que obstruye la libre organización de la mujer y reafirmar que las mujeres tenían sus espacios

* Movimiento Puruma Libertaria y Colectivo Imillas de Cochabamba.

independientes de decisión social y discusión, es importante indagar sobre un pasado del que quedan sólo signos en la actualidad y que pocos estudios antropológicos evidencian, recopilando la información de los cronistas de la época colonial.

En los Andes prehispánicos, poblados por *ayllus* y *markas* multiétnicos, autónomos y plurilingües, mujeres y hombres crearon un sistema de complementariedad solidaria (Rivera, 1997), recíproca y dinámica, para la regeneración y preservación temporal de su cultura. Esta suerte de dualidad de la cosmología andina existe no sólo en lo que concierne a la relación varón/mujer, sino a todas las fuerzas que hacen posible la vida del planeta y del sistema solar. En ese contexto nació el mundo simbólico e interpretativo de la dualidad: todo lo que nos rodea y que habita en las dimensiones *pacha* (tiempo-espacio) es hombre o mujer, es masculino o femenino, desde la geografía hasta las plantas y las piedras; todas las deidades existían en pares o unidades duales (Marcos, 1998). De una pareja de ancestros fundadores es que surge el sistema de parentesco con un sentido bilateral y bilineal de filiación, con una línea de descendientes femenina y otra masculina (Rivera, 1997); el poder organizativo y ritual, los saberes y toda una serie de derechos eran transmitidos de padre a hijo y de madre a hija. Esta dualidad cósmica también se reflejaba en la cotidianidad de la naturaleza.

Tal equilibrio estaba, además, inmediatamente relacionado con la conservación cósmica como responsabilidad colectiva: un elemento no puede estar subordinado a otro porque rompería esa filosofía del equilibrio. Y era ahí donde se establecía el principio de complementariedad de lo masculino con lo femenino y de lo femenino con lo masculino, contradictorios entre sí pero sin subordinación explícita de ningún polo al otro.

Esta visión ha sido afectada por el patriarcado desde antes de la Colonia por el proceso civilizatorio, expansionista y guerrero, primero regional y luego global. Con el advenimiento del Incario se modificaron muchos factores de esta manera de concebir la vida, pero no en un sentido totalitario, ya que las organizaciones femeninas conservaron cierto nivel de autonomía relacionadas con la *qulla*, reina y hermana del Inca: la *panaka*, que viene del quechua *pana*, que significa hermana (cuando lo dice un varón), era una entidad femenina —paralela al *ayllu*— que representaba los espacios de poder y autonomía legítimos y socialmente reconocidos a las mujeres (Silverblat, 1990). Un sistema así resultaba balanceado en una suerte de

“equilibrio inestable”, bloqueando permanentemente la formación de linajes patricentrados y evitando que la residencia patrilocal se tornase en un modo de subordinación femenina a la parentela masculina. Las mujeres se aliaban con su parentela femenina en el interior del *ayllu* bilateral de su esposo, y desde allí cogobernaban en los distintos niveles de organización social (Rivera, 1997).

Pese a esto, los incas, a través de los símbolos masculinos del sol (padre) y el rayo (fuerza foránea, expansión), comenzaron un proceso de cambio en la mitología, modificando las diversas explicaciones que tenían los *ayllus* antes autónomos, de su existencia sobre la tierra, y cambiando o restándoles importancia a las diosas en favor de los dioses. También empezaron a reclutar mujeres elegidas para ser “esposas del sol”, *aqllas*, que tenían diversas funciones para el imperio, como por ejemplo, establecer lazos políticos con *ayllus* por conquistar al entregarlas a los jefes rituales como obsequios, en la lógica del intercambio de mujeres para consolidar alianzas entre varones (Silverblat, 1990; Rubin, 1975). Así empezó la apropiación física y simbólica de la mujer en los Andes.

Posteriormente, en el periodo colonial, el equilibrio de la dualidad fue severa y cizañadamente afectado en su dimensión social y política, quedando sólo en la práctica ritual y en la cosmología, de tal manera que, en la actualidad, *han entrado en contradicción objetiva y creciente con la realidad impuesta por la dinámica del capital y de las instituciones nacionales* (Olivera, 2005).

WARMIPACHAKUTI...!!!!¹

NECESIDAD Y PROBLEMAS PARA ORGANIZACIONES AUTÓNOMAS DE MUJERES

Una gran mayoría de las organizaciones indígenas sufrieron una transformación a mediados del siglo pasado, cuando la estructura político-organizativa del *ayllu* fue suplida por prácticas sindicalistas que, para establecer cargos de autoridad, no toman en cuenta la visión dual del mundo andino antes mencionada.

¹ En la configuración de tiempo y espacio, *pacha* en la cosmovisión andina, el *pachakuti* es un tiempo de caos para la recomposición cósmica; el *warmipachakuti* es el tiempo cuando la parte femenina del cosmos genera este caos. Dentro del contexto de lo dual, el tiempo del cambio o rebelión es femenino.

En estas formas organizativas modernas sólo los varones son directos responsables. Esto tal vez no se nota tanto en sus relaciones agrocéntricas o intercomunales, pero sí en su relación con el exterior y con el Estado.

Estos cambios ocurren en detrimento del ideal de concepto *chachawarmi* (hombre-mujer), pareja de autoridades elegidas bajo el sistema de rotación de cargos dentro de la comunidad. Sin embargo, cada vez más las mujeres se encuentran subordinadas a la decisión y representación del varón que es su marido. En los momentos de toma de decisión, son los *mallkus* o *jilakatas* (máximas autoridades masculinas) quienes asumen la responsabilidad; ellos, ante esta evidente falta de paridad, sostienen que si la *mama t'alla* (autoridad femenina) y el *mallku* o *jila* atienden el cargo y asisten a todos los eventos, entonces el hogar y la atención a los animales estarían abandonados. Sin embargo, antes no existían esos problemas, por cuanto “era la comunidad quien asumía el trabajo de las tierras de las autoridades, lo cual ya no es así” (testimonio oral de una mujer aymara, Choque, 2004). Vemos también que el lenguaje, la palabra y los símbolos que se manejan en los ampliados, congresos y reuniones han sido contruidos desde una perspectiva masculina, de la que la mujer muchas veces no se siente parte y, aunque la discusión sea de vital importancia, su participación es inhibida. La mayoría de las veces las *mama t'allas* sólo asisten de acompañantes. En la actualidad, dentro del espectro político partidario, se privilegia el *chachawarmi* en el discurso como parte del proselitismo, pero se desconoce que ancestralmente las mujeres tenían un espacio autónomo paralelo de ejercicio del poder.

Siguiendo cierto espíritu *incluyente* femenino y más allá del poder, en Bolivia, durante los sucesos tan importantes que cambiaron la historia del país y ya tantas veces citados, como las guerras del agua, gas, coca y las luchas de los sin tierra, en el periodo de 2000 a 2003, se ha dado casi espontáneamente un despliegue y presencia femenina impresionante. Las mujeres desde sus comunidades, desde sus organizaciones territoriales de base, en las carreteras, calles y plazas, han hecho posible mantener al país paralizado y en crisis, con un enorme esfuerzo, y han brindado el sustento suficiente para mantener movilizadas y con vitalidad a los diversos sectores y movimientos que durante días marcharon, bloquearon y se enfrentaron con los órganos represivos del Estado. Con su visión particular del mundo en la política, tejiendo lazos de solidaridad a través de sus

ollas comunes, con mucha imaginación como estrategias e incluso cargado a sus *wawas*,² las mujeres se pusieron delante de las manifestaciones formando cadenas humanas para contrarrestar la violencia de policías y militares, y fueron heridas y asesinadas. Pese a que la historia parece destinar al movimiento de mujeres a la negación como actor particular, hago aquí un pequeño homenaje a esas valiosas luchadoras que quedan en el anonimato.

En Bolivia, de un tiempo a esta parte, han proliferado las organizaciones femeninas de todo tipo y por distintas circunstancias. Dentro de las organizaciones políticas indígenas, las más reconocidas son la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa o la Federación de Mujeres del Trópico de Cochabamba de las cocaleras. Pero aun dentro de estos organismos existe un velo que no permite, hasta el día de hoy, visualizar que el sistema dominante, además de ser imperialista, capitalista y neoliberal, es en esencia patriarcal y, como tal, las estrategias de opresión que vienen dictadas y pensadas desde la lógica masculina sobre el control por ejemplo del cuerpo de la mujer, merecen un análisis propio de las mujeres, para que de allí salgan propuestas políticas de resistencia, porque hay temas a los que definitivamente se les resta importancia dentro del movimiento indígena.

DESDE NUESTROS CUERPOS, PRESAS DEL PODER

En este sentido considero importante hablar de sexualidad. Esto, en la actualidad, suele ser sinónimo de hablar de “mujer”, lo cual es una escuela que dejan las ONG a su paso por las comunidades indígenas, cuando trabajan con el llamado enfoque de “género”. Sus objetivos, sin embargo, son despolitizar el tema de la sexualidad, que en el fondo tiene que ver con la vida misma y con la recuperación de la capacidad de decidir sobre nuestros cuerpos y sobre nuestros destinos, ligándolo con ideas individuales y modernas como la propiedad, el mercado y el poder (Loyda Sánchez, 1998). En contraste con esa visión, dentro de la concepción dual y comunal, no existe el concepto de individuo. Por ejemplo, las ONG ligadas a temas como

² La expresión *wawa* puede ser traducida como niños pequeños, pero también puede usarse como sufijo para referirse a las crías de los animales y las plantas.

el “desarrollo sostenible” abordan las cuestiones del control de la natalidad arguyendo que en países “subdesarrollados” como el nuestro, “la pobreza engendra elevadas tasas de crecimiento poblacional” (informe Brundtland ONU). De esta forma, la nueva ola de proyectos y promociones que tienen que ver con la sexualidad “tercermundista” se relacionan con la “planificación familiar”, los “métodos anti-conceptivos” o, en el pasado, con la esterilización forzosa a mujeres de comunidades rurales en Perú y Bolivia. Muchos de estos proyectos están ligados a los proyectos neoliberales de control de población y cumplen con la supresión del concepto de fertilidad que es un principio rector en el mundo andino.

En contraste con esta manera de abordar el tema de la maternidad, nosotras encaramos dos tareas desde una perspectiva étnica: por un lado, la denuncia y el desmantelamiento de las políticas impuestas desde una mirada ajena que no resuelven, de ninguna manera, el problema de la recuperación del control del cuerpo por las propias mujeres. Por otra, nos parece fundamental acudir a la memoria ancestral cuando las mujeres, por ejemplo, sabían y conocían perfectamente los ciclos vitales femeninos sincronizados, además, con los ciclos de la tierra. También trabajamos por recuperar el alto grado de desarrollo en salud pública alcanzado por nuestras abuelas en lo que se refiere a los métodos naturales de regulación hormonal, para el momento del parto o de la interrupción del embarazo.

Actualmente, las mujeres se ven presionadas a usar métodos anti-conceptivos a partir de necesidades ligadas a la falta de tierras, su erosión o parcelación. Esto suele ser acremente criticado por los varones, aunque sus argumentos se inscriben dentro del pensamiento colonial y machista más recalcitrante: *arrebakunaykirayku, puteyanayky rayku janpichikunky nispa nimanku*.³

En esta búsqueda por hacerle frente al sistema liberal y colonial desde los conocimientos de las mujeres de los pueblos originarios, nos hemos ido encontrando con el problema de que por el avance del “progreso” se han perdido los conocimientos de las parteras empíricas y es difícil recuperar muchos de sus saberes.

Cabe preguntarse qué intereses y consecuencias conlleva esta pérdida de conocimientos y habilidades, qué existe detrás de los al-

³ Traducción literal: “para que vayas excitándote, prostituyéndote, quieres hacerte curar diciendo me dice” (testimonio oral de una mujer quechua, Arratía, 1994). Esta mujer cuenta cómo su marido le prohíbe utilizar algún método anticonceptivo al que se refiere como “hacerse curar”.

tos índices de mortandad materno-infantil en el área rural y la consecuente presión mediática y legal para que las mujeres sean “asistidas” en el momento del parto en “postas sanitarias”. Todavía hoy, existe una lucha muda aunque profunda por parte de las mujeres indígenas que se resisten a la manera violenta y ajena de recibir la vida de un nuevo ser que ofrecen los servicios médicos occidentales en áreas rurales y en la periferia urbana.

Ahora bien, es evidente la falta de análisis sobre estas cuestiones dentro de las organizaciones de lucha indígenas, pese a que son de crucial importancia: la medicina moderna y patriarcal obliga a la mujer, sea cual sea su cosmovisión, a parir en una posición antinatural o a ser parte del negocio de las “cesáreas”. Esta modificación tiene como mayor efecto el cambiar los imaginarios colectivos en cuanto a la relación mágico-mítica con la tierra, pues hace perder ceremonias fundamentales de las comunidades bajo control femenino, como el cortar el cordón umbilical y el entierro de la placenta.

Nosotras consideramos que el principal objetivo de los sistemas de parto dentro de la lógica occidental es la *represión de los deseos* dentro del binomio madre-hijo/hija. Producto de esta *represión de los deseos*⁴ y de la *falta primaria* que se genera cuando neciamente se separa a las criaturas recién nacidas de la madre, es la *sumisión a la autoridad* que encaja muy bien con el orden actual de dominación y donde en el lugar de esas carencias afectivas engranan todas las instituciones que dan coherencia al capitalismo patriarcal: la religión, el militarismo, el matrimonio, la escuela, la guerra, etcétera.

Rebelarse contra las postas sanitarias, contra la medicalización del cuerpo de la mujer y de nuestras hijas e hijos (el caso de las vacunas), parece ser una cosa de locas, si se considera que lo primordial es tomar el “poder” y delegar todo en el Estado, sea indígena o no. Las cuestiones del nacimiento parecen no tener relevancia, pues en el nivel global, *la superioridad no la tiene el sexo que gesta, sino el que mata* (Beauvoir, 1949). Aun en esta época, expresar abiertamente nuestra cosmovisión ejerciendo una ritualidad ligada a la tierra y a las *wak'as* —lugares sagrados—, como lo hacían nuestras ancestras, implica subvertir el orden colonial, capitalista y patriarcal.

Por todo lo anterior, es primordial para los luchas sociales que buscan transformar las relaciones de poder, que las mujeres de los

⁴ Conceptos desarrollados por la investigadora española Casilda Rodríguez, 1996.

pueblos indígenas nos autoorganicemos y construyamos las bases para una reconstitución integral de los pueblos de origen, creando espacios propios donde ejercer a plenitud nuestra identidad de mujeres, haciéndole frente al actual orden de cosas masculino dominante en el mundo. De ahí la importancia de que, desde nuestro sentir, desde nuestro lenguaje propio y sin intermediarios, aportemos al movimiento indígena y a un cambio social verdadero y profundo, pues es imposible la descolonización sin tocar las complejas redes que ha tejido el patriarcado a través de los siglos en nuestras mentes y en las estructuras macro del poder.

BIBLIOGRAFÍA

- Arratia J., Marina, *Encuentros y desencuentros. Autoestima, sexualidad y violencia desde la cosmovisión andina*, Sucre, Bolivia, Centro Juana Azurduy, 2004.
- Choque Quispe, María Eugenia, *La participación de la mujer indígena en el contexto de la Asamblea Constituyente*, La Paz, 2004.
- Marcos, Silvia, “Pensamiento mesoamericano y categorías de género”, en *Segundo taller de reflexión sobre “género, regeneración y biodiversidad”*, Cochabamba, CAI PACHA-CAM-PRATEC, 1998.
- Olivera, Mercedes, “Participación de las mujeres indígenas en los movimientos sociales”, en *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, “Mujeres y estructuras de poder en los Andes: de la etnohistoria a la política”, en *Escarmenar. Revista Boliviana de Estudios Culturales*, núm. 2, La Paz, 1997.
- Silverblatt, Irene, *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes pre-hispánicos y coloniales*, Cusco, Perú, 1990.
- Yáñez, Mirta, *Estatuas de sal. Cuentistas cubanas contemporáneas*, Cuba, Unión, 1998.

LA MUJER EN DEFENSA DE LA DIVERSIDAD CULTURAL EN LOS ANDES

*Noemí López Domínguez**

Unidos todos los pueblos y culturas originarios
construiremos un Perú: de todas las sangres.

J.M. Arguedas

La invasión española, mediante diferentes mecanismos de sojuzgamiento y explotación, dio lugar al despojo de nuestras tierras para beneficio de otro y a la subordinación de nuestra cultura (lengua, religión, ciencia, etcétera), para que ocupemos el último eslabón en la estructura social. Entre los mecanismos utilizados por los españoles tenemos las reducciones, las mitas, los obrajes, todo lo cual se instituyó en el contexto general de la evangelización. Más tarde, en la sierra, el surgimiento de la hacienda dio lugar al yanacónaje;¹ en la amazonía, la extracción de sus recursos naturales permitió nuevas formas de agresión a nuestros derechos.

Sin embargo, hay que anotar que desde los primeros momentos del enfrentamiento con los españoles, los peruanos hemos generado diversas formas de resistencia y de lucha, muchas de las cuales han sido desconocidas o mal interpretadas.

El dominador no percibió la diversidad cultural existente, sino que trató de homogeneizar a todos nuestros pueblos bajo un mismo tratamiento de indios. La evangelización, las reducciones y las mitas, coadyuvaron para lograr su generalización. Si bien sufrimos transformaciones culturales, los indígenas encontramos alternativas que nos permitieron mantenernos unidos frente al español. Esta diferencia cultural entre indígena y blanco, que tuvo sus inicios en la Colonia,

* Profesora del Instituto Pedagógico de Huaraz y miembro de la Federación Agraria Departamental de Ancash, Perú.

¹ Servidumbre.

se impuso y mantuvo a lo largo de la historia, por medio de la ideología dominante que otorga a cada grupo atributos específicos.

José Gabriel Condorcanqui (Tupak Amaru), en su lucha anticolonial (1780-1782) defendió la igualdad de las razas y convocó a los criollos, mestizos y negros a la revolución. Además de proclamar la desaparición de los tributos coloniales, proclamó la abolición de la esclavitud, la mita y el obraje, como sistemas de su juzgamiento indígena, y llamó a repartir las tierras de los españoles entre todos aquellos que se alzaron contra la dominación indígena.

Tupak Amaru fue asesinado junto con su compañera Micaela Bastidas, quien alguna vez expresó: “por la libertad de mi pueblo he renunciado a todo, no veré florecer a mis hijos”.

La sentencia que dictó el visitador Areche contra Tupak Amaru, su familia y colaboradores cercanos, es paradigmática por la crueldad que pone de manifiesto; pero también es notable porque en este documento se condena con igual dureza a todas las expresiones de la cultura nativa de Perú. La sentencia dictada por el crudelísimo visitador estipula disposiciones terminantes para extirpar las expresiones artístico-culturales de la gran nacionalidad peruana:

- Destruir o liquidar el *runasimi* o *kichwa* mediante la imposición obligatoria del castellano en las escuelas y *curacas*.
- Que todos los símbolos incaicos sean destruidos y se impida su reproducción.
- Prohibido el uso de los *pututos* (flautas) de los antiguos gobernantes de Perú. Que sean desaparecidos.
- Impedir el uso de los trajes incas y sustituirlos por otros hechos a imitación de los españoles.
- Impedir que los indios usen trajes negros, porque todos lo visten como duelo por la muerte de sus gobernantes incas. Los españoles lo veían como algo fatal.
- Destruir los escritos *kichwas* del texto inca, cuya representación quedó prohibida terminantemente.
- Que desaparezcan los *curacas* o caciques.

La sentencia que ordenó el etnocidio, la ejecutó con mayor ensañamiento la república, que los luchadores indios conquistaron con su esfuerzo, su sangre y su sacrificio. La revolución de Tupak Amaru generó el odio histórico de la clase dominante y liquidó las posibilidades de construir el proyecto nacional indígena.

Los movimientos indígenas se iniciaron al momento de la invasión española, cuando nos enfrentamos dos sociedades y culturas diferentes en un contexto de dominación. Surgieron conflictos inevitables por la imposición de la sociedad y cultura occidental y cristiana sobre la nativa. A partir de entonces nos adscribimos y membretaron a los pueblos originarios de América como indios. Así, los indios pasamos a constituir una categoría tan diferente que incluso se discutió sobre nuestra naturaleza espiritual e intelectual; se concluyó que éramos menores de edad, lo que justificó ideológicamente la dominación, explotación, y discriminación de la población indígena.

La imposición de un nuevo orden económico, social, político y cultural se concretó para los pueblos indios en maltratos, impuestos excesivos, expropiación de tierras, desarraigo, trabajos forzados, jornadas prolongadas, abusos, etcétera, que dieron origen a formas de respuesta que iban desde enfrentamientos armados hasta la huida y el suicidio. Por lo general, los levantamientos armados no lograron mayor alcance temporal ni geográfico, debido a las condiciones del momento y a la fuerza con que fueron reprimidos por parte del gobierno colonial y la república.

Somos un pueblo milenario con identidad y un horizonte de vida propia y alternativa a la crisis de la civilización occidental y al modelo liberal que genera atraso económico, desigualdad social y formas de gobierno autoritario y centralista, que fortaleció la marginación de nuestra cultura y que nos ha excluido del gobierno y del poder político.

La comunidad es la base de la unidad y solidaridad existentes. Estos valores fueron reforzados por las redes de parentesco y lealtades conformadas en el proceso de desarrollo histórico-cultural. Además, para nosotros los indígenas, la reivindicación de la tierra tuvo un doble significado, pues la hacíamos tanto como base de nuestra subsistencia, pero también como la *pacha mama*, nuestra fuente cultural. Cuando pedimos mejores condiciones de vida, no es simplemente mejores salarios, sino que exigimos que se acabe la discriminación, los maltratos, los abusos, etcétera, a los que hemos estado sometidos durante siglos por el hecho de ser indígenas. Todos hemos sido víctimas del sistema opresor, de los vicios occidentales, como la adicción a la violencia de una cultura antivida.

La cultura es la manera como un pueblo resuelve su existencia social; por lo tanto, la cultura envuelve la actividad social en un conjunto y además nace de ella. El principio que liga a un hombre con su

cultura se llama principio de identidad, la identificación de uno con las partes históricas que condicionan su conducta. Hay una parte de identidad en sí que consiste en la participación plena de la conducta colectiva, como algo que es parte de uno mismo, mientras que cuando la identidad se convierte en una tarea de conciencia para sí, implica su transformación en un instrumento de lucha por la defensa y conquista de sus fueros y patrimonios.

Nuestra raíz más profunda es la cultura andina de un mundo vivo basado en el diálogo, en la reciprocidad. La cultura de crianza en la que saber criar no se puede desligar de saber criarse, sociedad contrapuesta a la codicia de poder. En la cultura andina, el diálogo y la reciprocidad se complementan en la redistribución que se encarga de hacer imposible la acumulación, enemiga de la equivalencia y destructora de la armonía. La redistribución asegura que los excedentes satisfagan en todo momento la equivalencia, para que el diálogo y la reciprocidad continúen fluyendo y la vida siga floreciendo.

Cuanto conocimiento, cuanta sabiduría y creaciones de nuestros pueblos se pierden, se distancian y están amenazados por la dominación de otras culturas extrañas que día a día van deteriorando los valores de la cultura andina. El espacio cultural andino está sujeto a una contradicción permanente en la cual es posible vislumbrar la continuidad y unidad de su proceso histórico, que nos permite afirmar que sobre las diferencias técnicas y artísticas existió una identidad común entre los pueblos andinos.

La identidad andina se halla en permanente transferencia de nuevos aspectos y rechaza otros. Para los filósofos interculturales, ninguna cultura es pura en sus formas cotidianas de la experiencia humana, sólo como tipos ideales podemos presentar las distintas culturas, como exhibir una escultura en un museo, pero la cultura viva consiste sobre todo de personas y grupos que transforman y evolucionan, interpretan y adoptan su universo simbólico de acuerdo con las necesidades y objetivos existentes.

La cultura incaica no era monolítica y pura, contenía muchos elementos exógenos, coetáneos y anteriores; sin embargo, con la conquista se presenta un panorama diferente, ya no un proceso paulatino de asimilación, simbiosis, interpretación, transculturación y sincretismo armonioso, sino de un verdadero choque cultural.

La cultura es concreta y se encuentra históricamente determinada, existe como expresión de las fuerzas sociales que conforman una sociedad. En el caso de Perú, puede hallarse una cultura correspon-

diente al modelo socioeconómico, que tiene que ver con el poder, con categorías de dominación y marginación ideológicas, acompañadas por intereses políticos y económicos.

Por lo que acabamos de analizar, afirmamos nuestra decisión de defender nuestra cultura, educación y religión, como bienes fundamentales de nuestra identidad, como pueblos recuperando y manteniendo nuestras propias formas de vida espiritual y convivencia comunitaria en tono y relación con nuestra madre naturaleza. Los pueblos indígenas estamos convencidos de que la autodeterminación y el régimen de autonomía plena sólo podremos lograrlos previa destrucción del actual sistema capitalista y la anulación de toda forma de opresión sociocultural y explotación económica. Nuestra lucha está orientada a lograr ese objetivo, que es la construcción de una sociedad nueva, plural y democrática, basada en el poder popular.

La cultura es un todo en el que están inmersos todos los aspectos que se requieren para tener una vida digna, así como la planta necesita de la tierra, del agua, el aire, el sol y la fertilización para su desarrollo integral. Los ríos son nuestros hermanos: sacian nuestra sed, alimentan a nuestros hijos, se les debe tratar con dulzura. Allí en las límpidas nevadas, en las alturas andinas, está refugiado nuestro pasado, nuestro futuro también aguarda agazapado en aquel silencio cósmico, debemos lograr que bajo la inmundicia del fango aparezca nuevamente la tierra.

La importancia de la cultura andina para la humanidad se expresa en sus principales logros culturales, como es la comunidad andina, definida por su concepción de reciprocidad y de respeto a los seres, a la naturaleza y a la sabiduría andina, que integra conocimientos y espiritualidad como principios de vida (Amat Olasaba, 1997).

La invasión de valores no indígenas ha cambiado negativamente la relación entre mujer y hombre en el hogar y el papel de las mujeres en las comunidades y naciones. Para poder establecer el balance de nuestros hogares y para realizar la autodeterminación y liberación como pueblos oprimidos, mujer y hombre deben participar con igualdad de acuerdo con los valores tradicionales de nuestras naciones indígenas.

Las familias indígenas campesinas en sus comunidades están fuertemente integradas en grupos de trabajo colectivo (*minka*), comparten las faenas agrícolas familiares y comunales, tales como siembra, aporque, cosecha, limpieza de acequias, construcciones, etcé-

tera. Por esa familiaridad viven la reciprocidad en constante diálogo en cada lecho familiar y comunal. Estos hechos son incomprensidos por los hombres de poder económico y, por qué no decirlo, por los ciudadanos. La labor comunal en el campo es indudablemente una necesidad social.

La mujer indígena actualmente desempeña un rol importante, no solamente en la reproducción biológica, sino también en el plano cultural, ya que es ella quien trasmite la identidad humana de las etnias, la preparación espiritual de la familia; trasmite día a día las tradiciones ancestrales, como la educación, los valores andinos (reciprocidad, comunitarismo, redistribución, respeto a la naturaleza), cuida el diseño del vestuario, los colores, los bordados, tanto de uso diario, de fiestas y de danzas; trasmite sus curaciones, como la *shoqma* o baño con flores, con coca, etcétera; conoce el valor curativo de las plantas, el valor nutritivo de los productos andinos (*quinua, chocho, kiwicha, mashua, oca, olluco*); en su quehacer doméstico va entonando canciones muchas de las veces creadas por ella dedicadas al amor, a la naturaleza, a su generación, que van pasando de generación en generación; también ella, con su familia, participa en las fiestas patronales con danzas, haciendo indumentarias llenas de colorido y vistosidad. La mujer es la trasmisora de la lengua materna en caso de los andinos, el kechwa o aymara u otra lengua. Las familias migrantes a las ciudades, a pesar de ser hablantes, muchas veces se resisten a transmitir su lengua andina kechwa a sus hijos. La mujer indígena es partícipe en todo quehacer cultural de su pueblo.

Como mujeres estamos particularmente identificadas con la tierra, la *pacha mama*, reconocemos que la tierra es vida y por lo mismo hay que respetarla. Esta madre tierra es única y tenemos que cuidarla, como lo hicieron nuestros ancestros y no como ahora se hiere continuamente, contaminado sin reparo; está muriendo ella y estamos muriendo nosotros, porque tenemos olor y color de los Andes impregnados en la carne, nuestra sangre está manchando su suelo.

Quienes sufrimos dolor podemos crear y sentir plenamente alegría, únicamente los excluidos en la cultura podemos construir una sociedad más amplia donde toda queja sea superada. Ningún pueblo sobrevive, menos crece dentro de una cultura ajena; pero ésta no puede asesinar totalmente su sabiduría propia. Un pueblo no vive cualquier estilo de vida, la opresión lo empuja a seguir estilos ajenos.

Conocemos las injusticias, conocemos las curaciones, nadie ha sufrido tanto como nosotros, podemos enseñar que la opresión en

los Andes es el olvido, la discriminación, la marginación. Los mejores presidentes para nosotros fueron quienes nos ignoraron, los demás nos asaltaron y nos ensangrentaron. Fracasaron en los Andes todos los estilos de gobierno y administración porque están orientados por estilos ajenos a nuestra realidad; sus alternativas políticas y económicas están exhaustas. Todos deciden el destino en los Andes; nada estará resuelto mientras el andino no hable, no se manifieste, no se respeten sus decisiones, se manipule. La solución de nuestros problemas está bajo nuestros pies, no vendrá de lejos, no esperamos a un salvador extranjero. Nuestra identidad de lucha está en la historia, no en la biología; la hacen las culturas, no las razas, para el conocimiento de todos en la historia viva.

Todos los peruanos, al reflexionar, analizar y criticar nuestro pasado, construimos el presente y nos proyectamos al futuro. Sabiendo que nuestro pueblo tiene deseos de cambio, debemos empezar a construir una nación ajena a la explotación y al hambre que azota a los peruanos. La patria para ser libre debe ser también justa, ahora más que nunca debemos recordar la definición que Tupak Amaru daba al imperialismo: “extranjero es todo aquel que oprime a su pueblo”. Las clases dominantes del Perú republicano han estado al servicio del saqueo y la explotación de nuestros pueblos. Los opresores no sólo se han llevado nuestro sudor y nuestra sangre, sino que han intentado por todos los modos matar nuestra cultura y convertirnos en un pueblo sin pasado, sin futuro, para que luego ellos puedan hacer lo que mejor les parezca.

Hoy no sólo vivimos la continuación de la opresión imperialista que ha deformado completamente nuestra economía, nuestra estructura política, nuestro modo de vida, sino que se está produciendo una ofensiva descomunal neocolonial que pretende llevar la dominación imperialista a niveles que sólo serían superados por el colono hispano.

Porque para el sistema capitalista, la diversidad, lo colectivo, la solidaridad, la autonomía, la autodeterminación, sólo significan obstáculos para ejercer la imposición y el dominio.

Debemos mirar la historia de nuestros pueblos en lo que al territorio se refiere, la historia que pretenden ocultar los invasores, despreciando y negando nuestra cultura, tratándonos como arcaicos y atrasados, para justificar la invasión, el genocidio, el saqueo permanente, por más de 500 años y negando su responsabilidad histórica.

LAS MUJERES EN CHIAPAS: CONTRA LA VIOLENCIA Y POR IGUALDAD DE DERECHOS

*Rosa López**

Buenos días compañeras. Yo soy indígena. Mi nombre es Rosa López Sandis. Yo vengo de una comunidad que se llama Oxchuc, Chiapas. Mi idioma es la lengua tzeltal. Me da gusto estar aquí con todos ustedes, con mis compañeros y compañeras de todas las organizaciones. Agradezco la invitación para participar en esta jornada, para unir fuerzas en este encuentro. Para estar juntos e ir luchando contra este monstruo del neoliberalismo que tenemos en todos los pueblos.

Soy coordinadora de la región de Los Altos, donde hay un movimiento independiente de mujeres en Chiapas, que agrupa a varias organizaciones de mujeres independientes de la sociedad civil.

En México y en Chiapas hay muchas mujeres que nos unimos desde la sociedad civil para construir la igualdad entre mujeres y varones, indígenas y no indígenas, y para ir luchando contra la explotación de los terratenientes, banqueros, financieros y empresarios transnacionales.

Mi organización pertenece al Movimiento Independiente de Mujeres de Chiapas y es una plataforma política para hacer oír la voz de las mujeres y nuestro pensamiento. Nosotros funcionamos dentro de muchas organizaciones independiente en las regiones Altos, Norte y Selva fronteriza en el estado de Chiapas. Hay muy diversas organizaciones independientes, algunas con cientos o miles de afiliadas.

Sobre mi participación, puedo contarles que en mí surgió algo en el momento de la gran represión de los paramilitares en contra de los insurgentes en Chiapas. El año 1997 ocurrió la masacre de Acteal en la cual murieron 42 personas. La mayoría de las mujeres fueron agredidas. Ahí hubo mucha impunidad. En 1999, las mujeres alzamos la

* Originaria de la región de Los Altos, Chiapas, México.

voz en un foro llamado “El reclamo de la violencia de la guerra”, donde nos levantamos 3 000 mujeres en una marcha.

De ahí se tomó el acuerdo de hacer una lucha de las mujeres en contra de la violencia, formando un Centro de Derechos de la Mujer. Ahí laboro. Éste es un centro especial para las mujeres, donde ellas pueden llegar para sentirse libres de los diferentes tipos de violencia. Porque hay mucha violencia contra las mujeres.

En el año 2002, el Centro formalizó acuerdos para unir a las mujeres en una organización política contra la violencia que sufrimos. Nosotras trabajamos en cuatro líneas:

- Denuncia de cualquier tipo de violencia contra las mujeres.
- Lucha de las mujeres por la tierra, pues actualmente, como chiapanecas, no tenemos derecho a tener la tierra y solamente a los varones se les respeta ese derecho.
- Lucha contra la privatización de los servicios como educación y agua.
- Lucha en contra del libre comercio y la política neoliberal que los gobiernos nos imponen, pues están al servicio de los imperialistas, de los norteamericanos que están en el centro del orden mundial.

Nosotras creemos que el neoliberalismo afecta profundamente a las mujeres indígenas y a las campesinas en nuestro país. Nos ha afectado totalmente a las mujeres. En una investigación que se hizo entre mujeres indígenas y no indígenas encontramos que el ingreso promedio de nosotras es de siete pesos. ¿Qué implica este salario en la violencia? Es triste, porque esto implica la migración. Las mujeres migrantes e indocumentadas son vistas como los enemigos. Así que las violan, las prostituyen y las marcan con una cruz en el vientre. Por eso nosotras consideramos que los políticos neoliberales, el gobierno, son los enemigos en la actualidad.

Nuestras propuestas incluyen convocar a todas las mujeres zapatistas a luchar por la igualdad de clase, gremio y credo, pues consideramos que ése es un principio fundamental de democracia. Pugnamos una lucha junto con los compañeros zapatistas, si ellos son consecuentes con las demandas de las mujeres.

LA ORGANIZACIÓN DE LAS MUJERES EN GUAYARAMERÍN

*Consuelo Castedo**

Yo soy vecina del pueblo de Guayaramerín, Beni. Nosotros hemos migrado desde muchos pueblos de la amazonía. Ahí no había trabajos cuando cayó el precio de la goma,¹ ni dónde vivir teníamos. Entonces fuimos a la Federación de Campesinos que ya habían estado organizados y nos hemos afiliado para poder tener un pedazo de tierra donde labrar. Como nos organizarnos en sindicatos, pues así nomás nos convertimos en campesinos, pero con orígenes en nuestras etnias.

En esas épocas los barraqueros² acaparaban todas las tierras amazónicas, por el río y por todos sus afluentes. Cuando cayó el precio de la goma, los empresarios comenzaron a vender “cueros” y pieles de animales. Por eso hemos migrado a Guayaramerín.

En el año 1986 era yo una dirigente de la Federación y nos capacitaron con talleres de liderazgo que fueron muy positivos. Ésa fue la vez primera que las mujeres tuvimos a otras mujeres para que nos orientaran, aprendimos el español y también supimos qué es una

* Luchadora de la amazonía boliviana.

¹ La industria de la “goma”, es decir, la explotación del caucho, próspera hasta mediados del siglo xx, fue una de las principales actividades económicas de la amazonía boliviana (n. de las editoras).

² “Barraqueros” es el nombre mediante el cual en la región amazónica boliviana se denomina a los “patrones”, a los “empresarios”, tanto ganaderos como agroindustriales de diversos tipos, que contratan fuerza de trabajo indígena de los pueblos de los departamentos de Beni y Pando y la concentran en “barracas”, de ahí el nombre. Estas personas son, a fin de cuentas, grandes terratenientes que han acaparado tierras durante los últimos 40 años, despojando de sus territorios a los pueblos y convirtiendo a los pobladores en asalariados semiesclavizados. En las intervenciones de las mujeres de la amazonía boliviana es notable esta compleja opresión como mujeres, como indígenas, y también como aslariadas (n. de las editoras).

organización. En aquellos tiempos yo no podía ni usar la palabra, no podía hablar español.

Porque hasta antes de eso nosotras estábamos sujetas a los patrones de las tierras. Los patrones decidían por nosotras y decidían también por nuestros hijos. Los patrones de las barracas incluso decidían quién iba a ser el marido de nuestras hijas, después de ser violadas por uno de ellos o por sus hijos. Y después de eso recién contraían matrimonio.

A pesar de la Revolución de 1952, nosotros no teníamos posibilidades de educación, pues también los patrones decidían qué varones irían a la escuela y cuáles no. Eramos muy callados y nos abusaban mucho. Gracias a esos talleres que hubo, empezamos a manifestar nuestras necesidades. Y también llegó el movimiento de mujeres. De aquí de La Paz fueron varias compañeras como Diana Urioste y otras, hasta nuestras zonas. Así nos convertimos en dirigentes y desde las bases en nuestros sindicatos, hombres y mujeres estudiamos estas leyes. Por eso ahora ya vemos que la participación de las mujeres dentro de los sindicatos, dentro de la misma Federación, va avanzando.

Sin embargo, no teníamos muchos ingresos para sostenernos. Y desde hace años también decidimos que si teníamos tierra podíamos trabajar nuestros campos con otra agricultura y nos decidimos a trabajar en el cultivo de hortalizas, yuca, palmito, caña de azúcar. Y también hemos aprendido medicina natural y a preparar muchos otros derivados. Así nosotras formamos una pequeña fábrica con una farmacia para generar nuestros ingresos económicos. Ése es nuestro avance como mujeres en el área de la amazonía.

LA DIFÍCIL SITUACIÓN DE LAS MUJERES AYMARAS DE LA PROVINCIA MUÑECAS, LA PAZ

*Alicia Clavijo**

La hermana dijo que ella es del campo, que es la primera vez que está en la ciudad y quiere compartir las experiencias de cómo la mujer trabaja en este contexto. Sus palabras son las siguientes:

En el campo nosotros vivimos olvidados del gobierno. Estamos marginados de la misma forma también nosotras las mujeres. No tenemos educación, por eso sólo hablamos aymara. Nosotras las mujeres estamos ligadas a la casa, y aunque podamos capacitarnos no lo logramos, porque estamos también ligadas a la tierra. En mi comunidad y en otras partes las mujeres trabajamos con mucho esfuerzo.

Además del gobierno, dentro de la comunidad también somos marginadas si nos queremos dedicar a participar con liderazgo. A veces por los varones y a veces por las propias mujeres. Casi nunca tenemos el apoyo de nuestros esposos, y a pesar de mis problemas en la casa y en la comunidad, yo tengo este interés de participar, porque es algo muy importante para las mujeres.

En nuestra comunidad sólo producimos el maíz y es muy barato. La arroba la vendemos a siete pesos. Y eso es muy poco. Todos trabajamos y no alcanza para la familia.

En la comunidad, las mujeres muchas veces sufrimos por no tener apoyo de los esposos, que al tener una tierra pequeña, salen y viajan a buscar otros lugares para trabajar. Entonces nos abandonan y nos quedamos solas con los niños, y por eso tenemos que levantarnos y pelear las mujeres.

Del gobierno casi no recibimos nada. La “participación popular”¹ no llega a las comunidades, nomás se queda en las alcaldías. A veces

* Originaria de la provincia Muñecas al norte del departamento de La Paz, Bolivia. Su intervención se realizó en aymara, por lo que aquí recuperamos la traducción que de sus palabras realizó una dirigente de la ciudad de El Alto.

llegan sólo alimentos en mal estado, por lo que nuestros hijos se están enfermando. El médico tampoco llega a las comunidades, la atención sólo funciona los fines de semana. Nosotros no hablamos más que quechua o aymara, y el médico no nos entiende cuando le decimos los síntomas de nuestro malestar, nos medica mal, nos enfermamos más y nos puede causar hasta la muerte. Nosotras queremos médicos que hablen en nuestro idioma y por eso en esta coyuntura hemos votado por el Evo. El Evo dice que defiende a los pobres y a los indígenas, ahora esperemos que ayude a las mujeres y que nos ayude para salir de la ignorancia y de la marginación.

En estas Jornadas no puedo entender lo que se está hablando, sólo si me traducen. Es por eso que es necesario que aprendamos a hablar el español y también a escribir. Eso a veces no es comprendido en la familia y somos criticadas por el marido que más bien dice: “¿para qué vamos a invertir en ella?”, cuando nosotras queremos que nuestra hija mujer vaya a la escuela. Por eso esta situación es tan difícil para nosotras.

¹ La “ley de participación popular” de 1995 significó, en los hechos, la descentralización acotada de recursos públicos hacia los municipios, paralelo a la delegación de diversas funciones antes centralmente gestionadas. Alicia Clavijo hace referencia a una contradicción entre las “elites rurales locales” establecidas en las cabeceras municipales —lugar donde llegan los recursos de la “participación popular”— y las comunidades pertenecientes a tales municipios, que constantemente reclaman por la falta de atención, pero ahora ya no al gobierno central, sino a sus respectivas alcaldías (n. de las editoras).

LAS CASTAÑERAS DE LA AMAZONÍA BOLIVIANA

*Narda Vaqueros**

Soy originaria de la comunidad Conquista del departamento de Pando y representante de una organización de mujeres amazónicas de la ciudad de Riberalta, departamento de Beni.¹ Hablaré sobre la participación de las mujeres en la provincia Vaca Diez, de la amazonía boliviana. Mi actividad, como mujer activa dentro de las organizaciones de mi comunidad, comenzó siendo quebradora de la castaña. 87 por ciento de la castaña procesada es elaborada por manos de mujeres.

En el año 1998 participé, a invitación de un compañero de la región, en las negociaciones que se abrieron para la cuestión de la titulación de tierras. Después, a raíz del Decreto Supremo número 27572,² también conocido como “decreto barraquero”, que iba en contra de las nacionalidades amazónicas y de los pueblos indígenas, volví a estar en la lucha. Mediante esa disposición suprema, 17 empresarios se adueñaron de 4 173 000 km² de amazonía boliviana, despojando a las comunidades campesinas originarias de sus tierras. Nosotros hemos sido partícipes de la lucha contra ese decreto, presionando al gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada y al gobierno de Carlos Mesa.

* Originaria del departamento del Beni, región amazónica boliviana. Ha sido en diferentes oportunidades dirigente de las trabajadoras de la castaña.

¹ Beni y Pando son los dos departamentos de Bolivia que ocupan la región amazónica, constituyen la parte más alejada y postergada del territorio boliviano.

² El Decreto 27572 del 17 de junio de 2004 —interinato presidencial de Carlos Mesa— legalizaba la posesión de hasta 15 mil hectáreas por los llamados “barraqueros”, es decir, resultaba totalmente contradictorio con el proceso de saneamiento de tierras y de titulación de tierras comunitarias de origen (TCO) que las organizaciones indígenas del oriente de Bolivia y de la amazonía habían acordado con el gobierno en 2002.

Por esa razón participé en las negociaciones con el gobierno. De 47 delegados de Beni y de Pando yo era la única mujer.

En esa ocasión nos trataron de corromper. A cuatro compañeros y a mi persona, tanto los empresarios como los personeros del gobierno nos presionaron primero y luego nos ofrecieron dinero: 150 mil a cada uno. Este ofrecimiento nos lo hizo el gerente general de la empresa Magro, que es dueña de una gran parte de la tierra allá en mi zona amazónica.

En esa ocasión, a mí me jalaron para decirme que ésa era mi oportunidad para hacerme rica y que si no aceptaba podía perder el pellejo. Entonces yo les contesté preguntando que “¿cuál era su oferta de ellos para hacerme rica?” Porque la propuesta mía era que me hicieran su socia al 50 por ciento. Por supuesto que ellos no quisieron y me dijeron que estaba loca.

En esa época hubieron muchos movimientos en toda la región e hicimos, desde Riberalta, un enlace con otras compañeras quebradoras de coco en Brasil, que están en la misma situación que nosotras; también nos relacionamos con grupos de castañeras de Perú. Después organizamos un encuentro entre las compañeras de los tres países con la única finalidad de defender lo que se llama la región amazónica, que, además, es el pulmón de América Latina, y dijimos que íbamos a luchar por conservar nuestros ríos y nuestros lagos limpios, porque a raíz de la incursión de muchos empresarios madereros se estaban dañando esos recursos. También los empresarios que recolectan y compran la castaña son muy perjudiciales, ellos oprimen a los compañeros campesinos, a los compañeros indígenas, porque los trasladan a los centros de acopio como si fueran ganado, en camiones cargueros donde no hay ninguna seguridad de vida, ninguna seguridad social.

La siembra de la castaña es generalmente realizada por mujeres originarias. La castaña es un producto totalmente desconocido aquí en Bolivia, es rico en proteína y con ella se elaboran demasiados productos, aunque la mayoría son de exportación. También somos exportadores de materia prima, porque en muchas regiones no existe la capacidad para tratar la castaña o tal vez porque no nos han preparado para ponerle el valor agregado.

Actualmente, la organización de castañeras tiene ese objetivo de comercializar el producto a nivel nacional, mostrando sus virtudes y su valor alimenticio. Todos los productos de las castañeras son hechos por manos de mujeres, que somos indígenas o campesinas que

hemos migrado del pueblo a las ciudades más grandes. Ahí es el único lugar donde encontramos trabajo, pero no es trabajo fijo ni con seguridad social, todo es a destajo, que no ofrece ningún beneficio social. Por eso, resumiendo, puedo decirles que nuestra acción ha sido múltiple: conservar nuestra amazonía, conservar nuestra fuente de trabajo y luchar por nuestros derechos.

También hemos dado la lucha contra los empresarios, para que no se adueñen del monte, violando la Ley Agraria de 1952. Esa ley dice que “la tierra es para quien la trabaja”, pero esos señores, los empresarios, no la trabajan; nada más aparecen en noviembre o en marzo, cuando es el acopio de la castaña. Y además, las tierras no son de ellos, nomás nos han despojado a las comunidades campesinas.

Ésta es la historia que yo les puedo contar, así, reducidamente. Y aunque ya no soy peladora de almendra, les puedo decir que mientras trabajé durante 12 años en el acopio de castaña, la jornada laboral era de hasta más de 12 horas, desde las dos de la mañana hasta las cinco de la tarde: sentadas limpiando almendras de una en una provocándonos deficiencias renales, pulmonares, con mala alimentación. Hay anemia y también hay mucho cáncer de útero en mi región.

Haciendo eso ganaba 25 miserables pesos. No me alcanzaba para educar a mis hijos, pagar agua y mantenerlos. Todos los gobiernos neoliberales que han pasado han hecho estragos. Por eso cuando salió una ley en contra del acaparamiento de tierras, yo formé parte de la comisión que saneaba la tierra y a muchos compañeros campesinos les han tocado de 15 a 20 hectáreas, cuando la ley dice que al campesinos le deben tocar 500 hectáreas, porque son los lugareños. Esta disposición no se cumplió porque se malgastaron los fondos. Había 280 000 dólares para el saneamiento de las tierras, pero esa acción nunca se terminó.

Y así seguimos, ahora hay una empresa que es la propietaria comercial de toda la madera fina en Bolivia, pues tiene tierras a nombre de primeras y segundas personas. Son casi un millón de hectáreas. Esta empresa ha talado incluso reservas de maderas finas en zonas que son reservas naturales. Así, yo he sido parte de este drama triple que hemos vivido como mujeres, y cuando estuve en esas comisiones me tuve que olvidar de mis hijos y de mis propias necesidades, porque ya estaba cansada de tanto atropello.

Y esta cuestión todavía sigue. Hace unos cuantos días venimos nuevamente a hablar con las autoridades. Porque los empresarios se siguen apropiando de las tierras ancestrales y no quieren salir de la

región. Lo malo es que hay algunos compañeros que creen que si se van los empresarios se va a acabar la economía de nuestro pueblo; nosotras decimos que eso no es cierto, porque se van ellos pero las tierras con sus productos quedan.

CIRABO: ENLACE ENTRE LOS PUEBLO INDÍGENAS AMAZÓNICOS

*Roxana Calla**

Ésta es la primera vez que nosotras vamos a hablar en representación propia, ya que en muchos eventos han venido representándonos personas que podríamos llamar “terceras” y no nosotras mismas. En esta ocasión me alegra mucho poder compartir experiencias de nuestra organización por voz propia.

Yo vengo de la amazonía, de la ciudad de Riberalta y de la organización Cirabo, que es la Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia, creada el 3 de febrero de 1989, primeramente con el nombre de Crenob, Comité Regional Étnico del Norte Boliviano, organizando a tres pueblos que son los chácobo, esse eija y cavineño.

El objetivo principal de la organización era apoyar a los pueblos indígenas a consolidar sus tierras y territorios, velar para que los servicios de educación y salud llegaran a cada uno de sus pueblos, fortalecerse orgánicamente para defender sus derechos, incorporar a las mujeres en la tomas de decisiones, y así, ya fortalecidas, que las mujeres tomen decisiones también en el tema de tierras.

En 1990 nuestra organización pasa a llamarse Cirabo y se integran otros pueblos como los araona y los yaminahua. La organización se ha logrado consolidar a partir de la reivindicación territorial teniendo mayor articulación con los pueblos indígenas de la región, y también con la sociedad civil en el ámbito departamental y nacional.

En 1992 se logra el reconocimiento vía un decreto supremo de varios territorios indígenas de la región y, posteriormente, en el año 2000 participamos en la marcha para anular el llamado “decreto supremo barraquero”, que es una decisión gubernamental que a nosotros no nos convenía, porque establecía que las tierras estatales pasaran a ser controladas por ellos. Entonces en aquel año nosotros mar-

* Representante de la Central Indígena de la Región Amazónica de Bolivia (Cirabo).

chamos para tumbar este decreto que no nos convenía a nosotros. En 2001 se obtuvo la titulación parcial de territorios multiétnicos en la amazonía.

En el año 2002 también marchamos para pedir la Asamblea Constituyente. Fue en esa ocasión cuando todos los pueblos nos juntamos. Había representación de ocho departamentos que hemos marchado conjuntamente por una Asamblea Constituyente. En ese entonces nos decían que éramos unos locos, y bueno, al final de cuentas han pasado como unos ocho años y ahora se está haciendo realidad y los partidos políticos se han cogido de algo que nosotros hemos propuesto.

Posteriormente, en 2003 y 2005 obtuvimos nuevas titulaciones y con base en todo esto podemos decir que éstos son años de logros. Pero también voy a contar algunos hechos de violencia y atropellos a los pueblos indígenas de la amazonía, porque no ha sido fácil titular nuestras tierras y poder avanzar en lo que siempre nos hemos propuesto. Ha sido algo dificultoso, ha sido largo, terrible, porque nuestros compañeros han sido torturados, golpeados y amenazados. En noviembre y diciembre de 1998 hubo agresiones físicas a dirigentes indígenas de la Cirabo, quienes habían incorporado a los compañeros de la región Caraona; los miembros de aquel pueblo, de aquel territorio, han sido agredidos físicamente por los vaqueros colindantes y sobrepuestos a su territorio. Las denuncias fueron expuestas ante las autoridades policiales, sin que se realizaran investigaciones por lo ocurrido.

Eso es para que ustedes vean que la lucha, como indígenas en la amazonía, no es tan fácil, luchamos duramente a diario, pero ahí vamos caminado. Yo siempre le digo a mis compañeros —cuando nos encontramos en un terrible problema como el que se viene suscitando ahora en el que también han muerto compañeros nada más por las cuestiones de las tierras— que lo importante es que cuando pasan estas cosas hagamos la reflexión de que en la tierra, como humanos podemos hacer muchas cosas, pero no debemos olvidarnos de un dios poderoso que nos ayuda cada día.

En abril de 2002, en Riberalta —en este cruce de regiones—, el abogado Xavier Aramayo y el responsable de nuestra oficina fueron seguidos y agredidos en las calles por un señor Rubivestre, barraquero que sostenía conflictos de tierra con el pueblo chácobo. Así hemos sufrido diversas agresiones de los barraqueros e incluso de los militares que han torturado a algunos compañeros.

En esas ocasiones, cuando teníamos un compañero agredido, nosotros lo hemos traído para que se pueda hacer justicia, pero como verán, nosotros los indígenas, cuando presentamos una denuncia de violación contra nosotros, las autoridades se hacen los ciegos, los sordos y no nos hacen justicia. Por eso yo digo que en Bolivia hay leyes pero no se las cumplen en general para todos, sólo se aplican contra los campesinos e indígenas. Cuando se va a la justicia, generalmente a los que llevan a juicio y a los que encierran, sin preguntar, sin investigar, es a nosotros. Donde nos pillan ya se nos encierra, te agarran y te encierran. Sin embargo, cuando un tercero pone una denuncia en contra de los barraqueros, no se les hace justicia. Y es lamentable que la justicia en esa zona y en toda Bolivia, para las personas indígenas, sea sorda.

Finalmente, quiero que sepan que los pueblos indígenas en la amazonía somos marginados, somos olvidados, y me alegra que ahora podamos contarles cómo vivimos, pero sobre todo que hemos podido ir venciendo los problemas. A diario con las dificultades que vamos viendo, al contrario, nos fortalecemos más y ahora tenemos organizadas a las mujeres, tenemos una nueva organización que es de las mujeres. Porque nosotras vamos a defender más que todo, nuestras riquezas naturales, nuestras tierras, pues en la amazonía somos ricos en recursos naturales. En materias primas tenemos bastante y es mentira creer que en Bolivia somos gente pobre. Quizá seamos pobres de conocimientos, pero sabemos que valemos mucho.

LA MIGRACIÓN: UN PROBLEMA FUNDAMENTAL PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS

IMPACTOS DE LA MIGRACIÓN SOBRE LAS CULTURAS INDÍGENAS EN OAXACA

Alicia M. Barabas
*Miguel Alberto Bartolomé**

Nos vamos a enfocar en el impacto cultural local de la migración, el que se produce en las comunidades de origen en Oaxaca, entendiéndolo como el conjunto de estrategias adaptativas que las culturas nativas generan ante un estímulo externo de tal intensidad. En este sentido, y en razón de los resultados de investigación, proponemos la existencia de un *estilo cultural de migrar* propio de cada grupo, que trasciende las generalizaciones referidas a las “migraciones indígenas”, en las que el sujeto social aparece un tanto indiferenciado, ya que consideramos que cada sociedad nativa desarrolla sus respuestas con base en específicas lógicas culturales y situaciones contextuales precisas, más allá, claro está, de los factores macroestructurales causantes de los procesos migratorios en todos los grupos.

A partir de la década de 1950 se intensificó el flujo de migrantes mexicanos de todo el país, reclutados por el programa Braceros, que otorgaba permisos estacionales para trabajadores agrícolas en Estados Unidos. Para 1970, buena parte del contingente de migrantes eran indígenas provenientes de Oaxaca, Michoacán y Guerrero, y en 1990 la migración internacional se había hecho un fenómeno global. El exceso de población bracera no resultó tan conveniente para Estados Unidos, pero la migración continuó creciendo, generalmente en forma ilegal y ligada a la agroindustria y los servicios. En gran medida, esa voluminosa migración no deseada por el Estado y algunos sectores sociales, ha podido cruzar la frontera y sobrevivir en Estados Unidos, porque las redes de parentesco y ayuda recíproca habían sido ya instaladas en ambos lados por los migrantes establecidos. Por otra parte, la migración es funcional para ambos países: para

* Investigadores del Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Regional Oaxaca, México.

Estados Unidos cubre la demanda de mano de obra barata y con pocos derechos sociales; para México alivia la presión demográfica, los conflictos internos por la tierra y la lumpenización de las ciudades, al tiempo que permite la reproducción de las comunidades indígenas en el territorio mexicano.

La singularidad de los nuevos procesos migratorios consiste en que han comenzado directamente por la migración transnacional sin haber tenido mediación nacional, ni urbana, ni a los campos del norte del país. A ello no es ajena la carencia de fuentes de empleo en el ámbito estatal y nacional, así como los bajos salarios que no sólo inhiben la capacidad de capitalización, sino que incluso dificultan la misma supervivencia.

Vamos a centrarnos en el panorama migratorio del estado de Oaxaca, que tiene el mayor número de indígenas (1 120 312) y la mayor pluralidad (16 grupos etnolingüísticos). En la economía actual de Oaxaca, la fuerza de trabajo indígena es la principal exportación y las remesas de dinero que envían los migrantes su más importante ingreso. La mayoría de los 570 municipios que lo integran son de fuerte expulsión, y los migrantes salen principalmente de los pueblos mixtecos, zapotecos, triquis y mixes, y en menor medida de otros grupos, como chatinos, mazatecos o chinantecos; buena parte de ellos son escasamente bilingües y algunos monolingües. A California se dirige 86 por ciento de los migrantes oaxaqueños y 10 por ciento se distribuye en Nueva Jersey, Nueva York e Illinois (J. Durand y D. Massey, 2003:142). En el año 2000 Oaxaca registró 843 317 emigrantes, o sea 24.52 por ciento de la población total del estado, y de ellos 55 839 (1.6 por ciento), la mayor parte hombres, migra a Estados Unidos (INEGI, 2002). No obstante, las estimaciones de diversos autores elevan esta última cifra considerablemente.

Los casos estudiados muestran que el crecimiento de la migración se relaciona directamente con las políticas globales neoliberales y con el fracaso de las políticas públicas para el campo implementadas por el Estado nacional, que tienen hondas repercusiones en los niveles locales y regionales. Veamos unos ejemplos. En la Chinantla Alta, la Chatina y la Cuicateca, fue la caída internacional del precio del café y el cierre del Inmecafe; en la Chinantla Baja, la construcción de un megaproyecto de desarrollo regional que desplazó y pauperizó a la población indígena. Entre los chochos, la introducción de la fibra sintética por parte de Fidepal agudizó la situación creada por la desertificación. En todos los casos se puede constatar que la migración es

un resultado de fracasadas políticas estatales. Tanto la creación de obras de infraestructura como la implantación de cultivos comerciales o las prácticas desarrollistas locales se han traducido en el incremento de la expulsión laboral de una población que fue víctima de prácticas institucionales verticalmente implementadas.

Sin embargo, y a pesar de lo traumático y explotador de la migración, es posible señalar que el proceso migratorio ha sido internalizado por las comunidades indígenas hasta llegar a constituirse no en un fenómeno coyuntural sino estructural, ya que ha sido integrado a los sistemas sociales y económicos locales y forma parte de las expectativas existenciales de las nuevas generaciones. Aun en localidades muy prósperas, como en el municipio zapoteco de Teotitlán del Valle, los jóvenes se reúnen en pequeños grupos de viajeros clandestinos para saborear las peripecias y los desafíos del viaje internacional. En la mayoría de los casos, es la necesidad la que obliga al tránsito, pero ya el mismo discurso del proceso está transitado por la presencia de valores componentes de las axiologías nativas, tales como el coraje, la cooperación, el apoyo familiar, los intercambios, etcétera. La dinámica migratoria forma parte, de esta manera, no sólo de una exigencia económica, sino también de un horizonte de sentidos dentro del cual se desarrollan tanto las elecciones individuales como las colectivas.

En el aspecto económico, los migrantes sostienen, en muchos casos, a los pueblos con sus remesas de dinero y proyectos productivos, y como contraparte tienen derecho a su parcela de tierra comunal o ejidal, aunque en las zonas de fuerte expulsión el trabajo agrícola suele estar muy decaído. La estratificación económica interna de las comunidades locales depende de los flujos monetarios diferenciales de los migrantes, destacándose los que invierten en ganado, comercios, camiones, taxis y casas. Sin embargo, también debe tomarse en cuenta que los que pueden migrar lo hacen para aumentar su gasto ritual (bodas, mayordomías) y suntuario, pero no invierten mucho productivamente.

El movimiento migratorio de los trabajadores temporarios suele organizarse no sólo de acuerdo con la demanda nacional e internacional, sino también con las condiciones locales: el trabajo agrícola propio, la situación familiar, los compromisos parentales o públicos, las fiestas principales. Una vez compatibilizados diversos requerimientos locales, los migrantes temporales se ausentan por periodos mínimos de cuatro a seis meses, aunque pueden llegar a pasar

un año o dos en Estados Unidos. A este proceso, con un patrón semejante al de la migración estacional que los indígenas realizan todavía en regiones cercanas a sus pueblos o en estados vecinos, podemos llamarlo de *adaptabilidad estratégica*, ya que la articulación económica se ve afectada por intereses y obligaciones parentales, sociales e incluso sagrados, que contribuyen a la elaboración de estrategias adaptativas en el contexto del proceso migratorio (M.A. Bartolomé y A. Barabas, 1986, 1996). Cuando el migrante es temporario planifica sus idas y venidas, muchas veces en atención a los cargos que debe cumplir, por lo que se reinstala periódicamente en las tareas públicas comunitarias (tequios, contribuciones para fiestas, cargos) y recupera la “costumbre” confrontada en los lugares de migración. Cuando la migración es permanente, sólo se vuelve de visita para la fiesta del santo patrono o de los muertos; la parcela de tierra es trabajada por familiares o alquilada a vecinos y las contribuciones públicas del migrante deben ser mayores.

La migración ha impactado la práctica del sistema de cargos político-religiosos, disminuyendo en ocasiones el número de cargos, en particular los religiosos, o la presencia de posibles cargueros, pero también la sociedad ha generado estrategias adaptativas para dar continuidad al cumplimiento del servicio público, a la participación social, que es uno de los pilares de la vida comunitaria indígena. Entre ellas se pueden mencionar el “pago a un sustituto” y la “ayuda entre parientes”, que ponen en funcionamiento las redes de reciprocidad, al sustituir al carguero elegido por un pariente no migrante, con lo que se manifiestan los procesos de reelaboración de las nuevas situaciones dentro de la propia lógica cultural. No obstante estas estrategias, en última instancia el sistema de cargos resulta lesionado por la ausencia de los cargueros, ya que los suplentes están fuera del escalafón y del sistema de “grados de edad” correspondiente a los cargos. Por otra parte, la participación en el sistema de cargos y el cumplimiento de la normatividad constituida garantiza la membresía comunitaria, no sólo en cuanto a los aspectos legales o de derechos, sino también en lo que hace a lo social subjetivo, ya que el que no cumple con los preceptos de la ética del don, no se desarrolla como persona social. Es frecuente que la narrativa biográfica de los hombres migrantes tenga como hilo conductor su participación en los cargos públicos: primero fue topil, después migró, después tuvo otro cargo y en el descanso volvió a migrar, etcétera. Es decir, para llegar a ser una persona social completa, todo individuo debe cumplir con

las etapas que han ritmado tradicionalmente el desarrollo de los habitantes de un pueblo.

Aunque buena parte de la migración temprana hacia la ciudad de México se hizo permanente, en la actualidad la tendencia predominante es la migración transnacional temporal o pendular, y el regreso al pueblo se articula con el calendario festivo más que con el calendario agrícola —aunque en ocasiones éste sigue siendo significativo—, ya que son pueblos donde la agricultura de autoconsumo se ha visto relegada y empobrecida. En la mayor parte de los casos, la migración no parece haber afectado el calendario festivo religioso de las comunidades, que continúa celebrándose, y puede señalarse que en ocasiones incluso promueve el mantenimiento de la vida ritual pueblerina. Las mayordomías de los santos y otras fiestas del calendario religioso y del ciclo vital, transformadas y modernizadas, aumentan en número y cobran aun un mayor papel en la generación de la solidaridad y cohesión colectivas, toda vez que los migrantes regresan para celebrarlas y las patrocinan. Asimismo, puede detectarse un cambio en el estilo de consumo festivo de las comunidades impulsado por los migrantes, que implica un mayor gasto monetario para adquirir bienes o servicios que antes dependían de la cooperación de parientes y vecinos.

La migración produce, en la mayoría de los casos, la fractura de los grupos domésticos, convertidos en familias incompletas en las que faltan uno o más miembros, y promueve, al menos temporalmente, la matrifocalidad, ya que la mujer atiende todos los asuntos domésticos y públicos, a la vez que se constituye en jefa de familia y figura en torno a la cual giran los hijos. Estas modificaciones del grupo doméstico tienden a alterar las lógicas parentales nativas, obligándoles a desarrollar nuevas estrategias organizativas, en las que amigos y eventuales compadres tienden a completar las redes de alianzas que tipifican a las parentelas. Por otra parte, son numerosos los grupos domésticos en los que migra la pareja o la mujer sola; en esos casos, los hijos, así como la atención de los asuntos públicos de los migrantes quedan temporalmente en manos de abuelos o tíos.

Hemos señalado que en los lugares de migración, tanto nacionales como transnacionales, cuando los migrantes de una comunidad o grupo son suficientes, hay una tendencia a la reproducción colectiva de algunos aspectos de la cultura, tales como el idioma, la comida, la fiesta pueblerina y diferentes prácticas sociales. Pero no sólo viven en relación cercana con sus paisanos y su cultura, sino que convi-

ven y en alguna medida se adaptan a estilos de vida tan diferentes como el urbano industrial mexicano o el estadounidense, por lo que puede decirse que los indígenas en general, y los migrantes en particular, se encuentran en y conviven con situaciones de una compleja interculturalidad. Ellos, los muchas veces considerados “premodernos”, son los que más íntimamente viven y se desenvuelven dentro del contexto multicultural de la globalización.

Es frecuente señalar en la actualidad que una característica de la migración indígena es que las representaciones colectivas de la identidad suelen deslocalizarse e incorporan concepciones más globales, étnicas e interétnicas, ya que los migrantes se relacionan no sólo con los miembros de otras sociedades, sino también con paisanos de diferentes comunidades de su grupo o de otros grupos, dando lugar a nuevas experiencias individuales y colectivas y, por lo tanto, a nuevas representaciones identitarias y procesos sociales de identificación. Estos procesos de reconfiguración identitaria también ocurren en grupos en los que la identidad es más residencial (circunscrita a la comunidad) que étnica (generalizada a todo un grupo), pero en los que la experiencia de la migración construye representaciones colectivas más abarcativas.

En estos procesos de identificación también influye la pertenencia a organizaciones de migrantes, que tienden a generar prácticas discursivas y sociales de mayor nivel de inclusión, al proponer o establecer alianzas para fortalecer su movilización. En estos casos, los migrantes, al tiempo que mantienen una identificación comunitaria, amplían las fronteras de sus pertenencias dando lugar a nuevas categorías de adscripción más amplias e incluyentes que las identidades locales, tales como son las étnicas y multiétnicas. En este sentido, la migración genera una dinámica identitaria abarcativa diferente de la localizada o residencial, que manifiesta una mayor proximidad o identificación con la o las filiaciones etnolingüísticas, las que ofrecen datos culturales factibles de ser asumidos como referencias compartidas. Así, está surgiendo una identificación generalizada de los chinantecos en Estados Unidos, se fortalece la ya vigente identidad chatina en ese mismo país, se trata de reconstruir la filiación comunal de los chochos en la ciudad de México y se apela a la un tanto desarticulada colectividad cuicateca en los distintos ámbitos urbanos de residencia. Como en toda transfiguración, las tendencias de futuro son inciertas, pero en general exhiben una cierta voluntad de re-

constitución comunitaria a pesar de los desafíos y limitaciones creadas por los cambios y la distancia.

El análisis de redes sociales (*social network analysis*) ha sido y es utilizado con frecuencia en el estudio de los procesos migratorios para dar cuenta de la construcción de conexiones de los migrantes entre sí y con sus lugares de origen, por medio de vínculos formales e informales que van configurando una estructura social emergente. Sin embargo, es menos frecuente que se repare en los aspectos simbólicos de dichas redes, que les otorgan una especial carga de significados. Incluso cuando la migración es tan reciente que todavía no logra estructurar redes estables, como en el caso chatino, la cultura nativa ha proyectado hacia este proceso y sus protagonistas las lógicas simbólicas tradicionales, tratando de incluir a los ausentes dentro del sistema de significados que le es propio, por medio de la apropiación simbólica. La migración contribuye a la transfiguración acelerada de la cultura y las fisonomías pueblerinas, pero no implica forzosamente la pérdida de la cosmovisión y las prácticas rituales tradicionales, sino su transformación y reelaboración. Lo anterior se ve claramente en los lazos simbólicos establecidos con los migrantes, esto es, las representaciones colectivas elaboradas en el sueño y en el seno de la “religión del monte”, la de los santos, y en las creencias y prácticas terapéuticas que incorporan nuevos elementos a la matriz simbólica preexistente.

Un aporte significativo a los estudios sobre migración indígena es que la etnografía demuestra la existencia de una intensa ritualidad asociada a la migración entre mixtecos, zapotecos, mixes, triquis, chatinos, chinantecos, cuicatecos, chochos y otros grupos, aunque los estudios hasta ahora realizados no han estado muy atentos al respecto. Así, un natural de San Juan Mixtepec que sufrió un accidente en California, debió contratar a un especialista en la manipulación de lo sagrado para que trajera su *tona* de vuelta, lo que demoró unos diez días. Los mixes de Tamazulapan suben al cerro La Mitra para realizar rituales destinados a restituir la salud de sus familiares migrantes, atacados por las “enfermedades del alma” que no pueden ser tratadas por la medicina occidental. También suben al mismo cerro para pedir buena suerte en la migración o para agradecer haber podido regresar. Los migrantes triquis elaboran en sus comunidades los paquetes de pedimento como ofrenda a los “dueños del lugar” y a los santos y al llegar a la frontera con Estados Unidos los arrojan del otro lado para “pagarle a esa tierra”. La migración provoca una extensión

de los sistemas simbólicos que se proyectan a otros espacios para tratar de aprehender las nuevas realidades.

Entre los chatinos, a pesar de lo reciente de su comienzo, la migración transnacional ya ha sido entendida y “traducida” en los términos del código simbólico de la cultura. Ante la incertidumbre que significa el proceso migratorio, muchos recurren a sus tradicionales estrategias rituales referidas a las situaciones de tránsito, que requieren del amparo protector de lo sagrado. Como la migración tiene por objetivo obtener determinados bienes, es común que concurren a los sagrados “lugares de pedimento” en los que confeccionan pequeñas figuras de barro que representan casas, vehículos, ganado o trojes llenas, que funcionan como metonimias de los bienes anhelados. También es frecuente la consulta con los chamanes, *ne ho’o*, quienes realizan rituales adivinatorios y señalan a qué deidad o lugar sagrado del territorio chatino debe pedir ayuda el futuro migrante para obtener éxito en su empresa. Allí realizan sus ofrendas (copal, veladoras, panes, semillas de cacao, flores), con las cuales imploran y dan de comer a la tierra. Pero puede suceder que el trabajo adivinatorio augure que no es un momento apropiado para realizar el viaje, por lo cual el futuro migrante debe esperar hasta saldar cualquier tipo de pendiente (deuda) que tenga con lo sagrado, como promesas incumplidas o misas para difuntos que no haya realizado. Asimismo, tendrá que cumplir con el ritual de “cuidado de los días”, que implica siete días de purificaciones, limpiezas, baños, rezos, abstinencia sexual, asistencia a la iglesia y a los lugares sagrados. Este ritual es similar al que hacen todas las personas que están por enfrentarse a un tránsito vital. También se otorga gran importancia a ese estado vital que es el *sueño*, concebido no como una irrealidad sino como un estado de conciencia de alto valor afectivo, lo que en oportunidades le proporciona más credibilidad que a la vigilia. El sueño anula las distancias y actúa como un vaso comunicante entre los migrantes y sus familias, ya que los primeros habitan en un remoto mundo paralelo. Se suele soñar con frecuencia con los ausentes y cuando el significado del estado onírico no se manifiesta claramente a la conciencia, se recurre a un especialista para traducir las imágenes en señales y mensajes coherentes. Con frecuencia, hoy en día, estos “avisos” de enfermedad, daño, falta de suerte laboral o cualquier otro tipo de penuria por la cual se considera que está atravesando el migrante, son confirmados o no por medio de una llamada telefónica que conecta los espacios distantes y lo mismo ocurre con los migrantes, a quienes las se-

ñales de los sueños le inducen a comunicarse con sus familiares. Si se comprueba que el ausente está enfermo o envuelto en alguna crisis personal, se recurre a las técnicas terapéuticas tradicionales, pero utilizando sus ropas o fotografías, las que se someten a limpias y son llevadas a la ciénaga donde está enterrado su ombligo y a otros lugares sagrados de su devoción o que hayan sido determinados por el especialista interpretador de los sueños. Este proceso demuestra la vitalidad cultural y simbólica de una población que trata de mantener su lógica existencial, amenazada por transformaciones sociales y culturales derivadas de la migración y cuyo futuro es incierto.

Contrariamente a lo que las teorías clásicas sobre migración sostenían acerca de la inevitable asimilación cultural y descaracterización étnica, son los procesos de reivindicación étnica y cultural los que dinamizan más profundamente a los migrantes indígenas actuales. Pero la revalorización de la identidad indígena y la reproducción cultural no sólo deben entenderse como mecanismos de resistencia frente a realidades discriminatorias, o como factores de poder e interés, en el contexto de los derechos culturales de los pueblos. La identidad étnica del migrante mixteco, zapoteco, triqui o mixe se expresa también como autorreconocimiento y apelación a referencias culturales emblemáticas, tales como el pasado común, el parentesco, la “costumbre”, el idioma y la pertenencia a una colectividad de origen, no obstante que la migración va reconfigurando las culturas “tradicionales” y redimensionando las identidades.

Autores contemporáneos han llamado la atención sobre los errores de la teoría clásica de la migración en cuanto a la construcción de la cultura y la identidad propias en contextos interculturales desiguales. Estos procesos no conducen forzosamente a la aculturación y asimilación a un grupo mestizo sino, por el contrario, observamos que los migrantes se esfuerzan por reproducir la “costumbre” y la identidad propia en los lugares de migración y en el pueblo. Ciertamente que el contacto asiduo con la cultura estadounidense, la de la frontera norte mexicana y la de las grandes ciudades de México, es una fuerza impulsora de modernización y cambio, pero no supone necesariamente la ruptura de los migrantes indígenas con la cultura materna ni tampoco la descaracterización étnica. Lo “moderno” no reemplaza lo “tradicional”, ya que la “costumbre” se reproduce, pero lo tradicional tampoco permanece inalterado. Es frecuente en las comunidades locales que en rituales y mayordomías se escuche música

extranjera y se beban alcoholes importados, hay negocios de comidas foráneas (hamburguesas, pizza) y tiendas de aparatos electrónicos y electrodomésticos, además de cybercafés, cajas de ahorro y sucursales bancarias, en un contexto pueblerino de casas modernas, antenas parabólicas y gente vestida a la moda “cholo”, en el que sobresalen las camionetas y los aparatos de música a todo volumen. Guidi (1988) señala que en el municipio mixteco de San Juan Mixtepec, algunas instituciones locales están cambiando por influencia de los migrantes, por ejemplo, el pedido de la novia. Actualmente, aunque se observa todo el ritual de pedido y visitas de entrega de bienes, ya existe acuerdo previo entre los novios. Igualmente, F. Besserer (1999) dice que en este pueblo se han producido interesantes cambios en la estructura política a partir de que los migrantes de las rancherías y agencias, antes marginados de la elección política, se organizaron en California y lograron que su candidato fuera elegido presidente municipal.

Los estudios sobre globalización destacan la recurrencia de la des-territorialización de las culturas y las identidades, que ya no pueden ser linealmente remitidas a un espacio y a unas características de origen, dado que los fenómenos culturales viajan y son siempre reelaborados. Sin embargo, Gupta y Ferguson (1992:105) argumentan que los migrantes usan la memoria del lugar propio para construir imaginativamente sus nuevos mundos de vida. Por el paisaje liminal de la frontera circulan diversos elementos de las culturas indígenas que los migrantes seleccionan como “equipaje” identitario: idiomas, danzas, canciones, alimentos, fiestas en honor del santo patrono del pueblo de origen, plantas medicinales, y también hay especialistas rituales que tanto cruzan para concertar una boda como para curar a un enfermo de “daño”. La circulación de cultura opera hacia ambos lados, de la comunidad de origen al lugar de migración y de éste a la primera, como lo prueban, entre muchos otros ejemplos, el de la fiesta del santo del pueblo zapoteco de Yatzachi el Bajo, en Oaxaca, costeada por los migrantes, con moderna banda zapoteca de música constituida en Fresno y con trajes típicos (huipiles) confeccionados por zapotecas migrantes, también en Estados Unidos. Los migrantes viven en un territorio físicamente discontinuo pero social y culturalmente continuo, que constituye un circuito extendido entre las comunidades locales y los lugares de migración donde intentan reproducir la “costumbre”, que puede entenderse como la cultura y el sistema normativo locales.

Es interesante apuntar algunos de los ámbitos de cultura simbólica que los migrantes, permanentes o temporarios, que viven en una casa de familia, reproducen metonímicamente en los lugares de migración, ya que no tienen cerros, aguadas, cuevas, iglesias ni pueblos originales donde poder llevar a cabo los rituales y ceremonias de la vida privada y colectiva. Entre ellos reproducen el altar doméstico, orientado hacia el oriente, que se considera el centro del hogar, en el que se colocan retratos familiares, fotos del paisaje pueblerino, imágenes de Jesucristo, santos y vírgenes, veladoras y copal. Este altar reproduce el cosmos y sus cinco orientaciones cardinales y en él suelen realizarse los pedimentos y las limpiezas terapéuticas con huevo y hierbas, ya que casi todos coinciden en que las enfermedades de susto y espanto se incrementan en los lugares de migración y durante el tránsito. También se reproduce el altar de muertos con el que se conmemora a los difuntos que regresan, con comidas especiales. Tanto en las ciudades de Oaxaca y México como en Estados Unidos, los migrantes que viven en viviendas permanentes realizan rituales de pedido de permiso al “dueño del lugar” para poder habitar la casa sin perjuicio de la salud y la suerte. En las ciudades ya no se entierra la sangre de un ave en el centro y las cuatro esquinas de la casa, pero sí se encienden veladoras y copal y se colocan flores y dinero (o cacao) en los mismos puntos.

M. Kearney (1996) ha llamado “comunidades transnacionales” a los nuevos tejidos socioeconómicos extendidos entre Oaxaca, Estados Unidos y puntos intermedios, en los que se conforman modernas expresiones de identidad indígena que asumen formas culturales y políticas. De acuerdo con este autor, las comunidades transnacionales adoptan principalmente la forma de organizaciones civiles, independientes del Estado y de los partidos políticos, aglutinadas en torno a la defensa de los derechos etnoculturales. Son transnacionales o binacionales no sólo porque traspasan fronteras nacionales, sino porque son construcciones etnopolíticas que trascienden los Estados nacionales y que, como indica Kearney (1995:226), pretenden a través de la identidad común del “paisanaje”, proteger a los migrantes en Estados Unidos y sostener a las comunidades de origen financiera y simbólicamente, e interviniendo en la vida social y política interna.

Hirabayashi (1993), igualmente, en sus estudios sobre la región zapoteca de Villa Alta, indicaba que los migrantes de los sesenta le dieron mayores facilidades al creciente flujo de esa década, basados en el “paisanaje” o “paisanazgo”, que se refiere al origen común, los la-

zos de parentesco y vecindad, al que considera un capital cultural, un recurso que facilita la reproducción de la estructura social y promueve la formación de asociaciones. El “paisanaje” promueve la creación de un patrón de migración en cadena, que implica compartir estilo de vida y cultura. Por su parte, J. Durand y D. Massey (2003:1) dicen que los nexos creados a partir del paisanaje generan a su vez redes de las que se benefician los migrantes para emplearse, pagar a los “coyotes”, obtener trabajo y mejores salarios, hacer ahorros y enviar remesas. Las organizaciones que se fundan en, y sistematizan esas redes son nuevas formas de capital social. En el mismo sentido argumentan D. Massey y K. Espinosa (1997) cuando se refieren a las redes de migrantes como el conjunto de lazos interpersonales apoyados en el parentesco, la amistad y la pertenencia a una misma comunidad de origen, que reúnen en un circuito de comunicación y espacialidad permanente a los migrantes entre sí y con los paisanos en la comunidad. El capital social y humano acumulado mediante estas redes, que muchas veces se canalizan a través de asociaciones, incrementa la propensión a migrar al reducir los costos y peligros de la migración internacional. Es así que más que permanecer mucho tiempo fuera o migrar permanentemente, la tendencia es a establecer un flujo de idas y venidas más o menos frecuente.

Las organizaciones que se comportan como comunidades transnacionales, están integradas por el conjunto de los migrantes, permanentes y temporales, que reparten sus vidas entre los sitios de residencia migratoria y sus pueblos de origen, y se caracterizan por mantener estrecha y múltiple articulación entre ellos (A. Barabas y M.A. Bartolomé, 1999). Están en permanente contacto con sus pueblos de Oaxaca por medios tecnológicos y sociales, tanto para las cuestiones domésticas como para las públicas, viviendo en un tiempo-espacio de simultaneidad, ya que siguen constituyendo parte viva del tejido social, cultural, político y económico del pueblo. Podría decirse que la migración ha transformado los sistemas políticos, económicos y culturales locales, pero no los ha hecho desaparecer. Residentes y migrantes elaboran múltiples estrategias adaptativas para reproducir la comunidad local; entre ellas son importantes las donaciones, cuotas y diversas contribuciones que entregan los migrantes, consideradas en las categorías locales de conocimiento como “obligaciones morales” y acciones de “honor”.

Resulta importante destacar que la reciprocidad, entendida como *ética del don* (A. Barabas, 2003), es el principio fundante de la comu-

nidad en todos los campos de la vida social, y ésta se trasplanta o des-territorializa, y opera como articulador de las relaciones de los migrantes en los lugares de migración y con sus comunidades. Dicho de otro modo, la regla local de la ayuda mutua entre parientes, vecinos, amigos y paisanos de un mismo pueblo o grupo, se traslada al ámbito nacional y transnacional y allí se reproduce y es instrumentalizada para formar asociaciones que facilitan la migración.

Sin soslayar la importancia del proceso de asentamiento de muchos migrantes, sin el cual no podrían existir las redes de apoyo a las que llegan (traslado, vivienda, comida, recomendaciones de trabajo, redes sociales previas, etcétera), se puede concluir que la comunidad indígena transnacional y la local se recrean mutuamente porque hay circularidad migratoria apoyada por las redes de reciprocidad parentales y pueblerinas. La existencia de este circuito permite a la cultura local alimentar a la de migración, que selecciona algunos emblemas para reproducirse en la ausencia y cumple con otras prácticas ligadas al espacio local durante el periódico retorno al pueblo de origen. Pero al mismo tiempo, la cultura de migración, siempre innovadora, informa también a la local, como se advierte en el ejemplo de la fiesta de Yatzachi el Bajo, estableciéndose así un circuito de reconfiguración cultural que afecta a migrantes y residentes. Otro efecto importante tiene que ver con la estandarización de las variantes culturales locales que se observa en el contexto de la migración, produciendo una cultura mixteca, zapoteca o triqui progresivamente genérica que llega a los pueblos oaxaqueños —donde cada comunidad cultiva la diferencia— y alimenta la conciencia de una cultura compartida y una identidad étnica colectiva.

Tal vez una de las autoras que más acertadamente se refiere a la cultura que transita a través de las redes y circuitos migratorios es L. Rivera (2003:1), quien habla de “remesas socioculturales” que permiten la reconstrucción de la referencia comunitaria y del espacio social e identitario tanto en La Mixteca como en Nueva York. Se trata de una serie de bienes simbólicos como música, danzas, imágenes, experiencias, discursos, comida, fotos, bienes materiales y dinero, que circulan cotidianamente con la migración, dependiendo de las intensidades de los flujos y de la vinculación de los migrantes con sus comunidades de origen. Esas remesas posibilitan el dinamismo del circuito migratorio.

Al igual que en la cultura, la revalorización de la identidad colectiva y su eficacia, que las organizaciones de migrantes promueven, tie-

nen un importante efecto de demostración sobre las identidades locales que comienzan a reconocer la existencia de identidades supralocales. Vale aclarar que en Oaxaca, un largo proceso histórico y contemporáneo de fragmentación de las unidades políticas étnicas previas a la Conquista ha contribuido a diluir las identidades étnicas regionales o globales en favor de las locales comunitarias (A. Barabas y M.A. Bartolomé, 1999). Por ello, la construcción de la identidad genérica de mixtecos o zapotecos y de redes intercomunitarias, que impulsan individuos, familias y organizaciones de migrantes, contribuyen en forma significativa a la gestación de identidades supralocales en el ámbito oaxaqueño.

BIBLIOGRAFÍA

- Barabas, Alicia y Miguel Alberto Bartolomé, *Configuraciones étnicas en Oaxaca*, 3 vols., México, INAH-INI, 1999.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabas, “Los migrantes étnicos de Oaxaca”, en *México Indígena*, núm.13, México, 1986.
- , *La pluralidad en peligro*, México, Col. Regiones de México, INAH-INI, 1996.
- Besserer, Federico, “Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional”, en *Fronteras fragmentadas*, Morelia, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán/CIDEM, 1999.
- Durand, Jorge y Douglas Massey, *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, México, Porrúa, 2003.
- Guidi, Marta, “Mujeres y migración en San Juan Mixtepec”, en J. Aranda (comp.), *Las mujeres en el campo*, Oaxaca, México, IIS-UABJO, 1988.
- Gupta, A. Khit y James Ferguson, “Beyond Culture: Space, Identity and the Politics of Difference”, en *Cultural Anthropology*, 7, 1992.
- Hirabayashi, Lane, *Cultural Capital Mountain Zapotec Migrant Association in Mexico City*, Tucson y Londres, The University of Arizona Press, 1993.
- INEGI, *Censo General de Población 2000*, México, 2002.
- Kearney, Michael, “La migración y la formación de regiones autónomas pluriétnicas en Oaxaca”, en *Coloquio sobre Derechos Indígenas*, México, Gobierno del Estado de Oaxaca, 1996.

- Massey, Douglas y K. Espinosa, "What's Driving México-U.S. Migration? A Theoretical, Empirical and Policy Analysis", en *American Journal of Sociology*, vol. 102, núm. 4, 1997.
- Rivera, Liliana, "Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos", ponencia en "First International Colloquium on Migration and Development. Transnationalism and New Perspectives on Integration", Zacatecas, México, 2003.

MIGRANTES CENTROAMERICANOS EN LA FRONTERA SUR DE MÉXICO

*Aura Marina Arriola**

Las migraciones constituyen una de las principales vertientes de las transformaciones en la vida social y política del mundo. Esto puede observarse también, con dinámicas cada vez más aceleradas y masivas, en la frontera sur de México, sobre todo en la región del Soconusco, en la costa chiapaneca.

Hablar de la frontera sur de México, en la zona del estado de Chiapas, es hablar no sólo de las complejas relaciones entre este estado y Guatemala, sino también del gran sustrato maya, que es en realidad el elemento que cohesiona toda el área. Los movimientos migratorios en esa franja fronteriza han sido una constante y poseen una gran profundidad histórica, lo que implica una intensa dinámica cultural.

El Soconusco, cuya extensión es de 74 415 km² (ocho por ciento del territorio del estado), fue desde tiempos prehispánicos el corredor que enlazaba al centro de México con el istmo centroamericano y Sudamérica. Además, la principal población fronteriza (Tapachula) es una ciudad eminentemente comercial y de servicios, con una actividad industrial poco significativa. Es una ciudad "agropecuaria" por excelencia, tanto como un centro administrativo fronterizo, un centro de comunicaciones, una ciudad-mercado y un conglomerado urbano con una considerable población de inmigrantes centroamericanos.

Ahora bien, el flujo migratorio guatemalteco al Soconusco se originó en la Colonia, cuando los indígenas mames procedentes de Guatemala llegaron como mano de obra barata a trabajar en las fincas de cacao y se asentaron en Tapachula y otros pueblos de la región. Los mames sustituyeron, en el siglo XVI, a los mixe-zoques diezmados

* Antropóloga guatemalteca, investigadora de la Dirección de Estudios de Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

por las pandemias; de esa manera se entremezclaron las costumbres y las formas de vida.

El efecto demográfico de las migraciones coloniales provenientes del altiplano guatemalteco fue el de interrumpir la inminente desaparición de la población indígena soconusquense. En la actualidad han reemplazado la mano de obra chiapaneca, que ya no trabaja en las labores pesadas de las plantaciones del Soconusco, por los bajos salarios con que retribuyen esas labores en la región y las malas condiciones de trabajo, entre las cuales se encuentra el intenso calor, la falta de pago al Seguro Social por parte de los finqueros, etcétera. Además, hoy en día, tanto la población chiapaneca como la guatemalteca emigran hacia Estados Unidos en busca del “sueño americano”, lo que se ha convertido en un problema para los finqueros.

Otro elemento que vincula a la región con Guatemala es el hecho de ser la puerta para Centroamérica, lo que ha impulsado siempre un intenso intercambio comercial histórico entre ambos pueblos. De igual forma, las relaciones de parentesco son un lazo indisoluble que une a los pueblos en cuestión, ya que durante los constantes conflictos sociales que hubo en Guatemala y el Soconusco, familias enteras se refugiaron en un país u otro buscando protección; con el transcurso del tiempo, esto dio lugar al establecimiento de familias mexicanas en Guatemala y viceversa. Por otra parte, se encuentran los nexos de amistad, parentesco ritual (compadrazgo), políticos, religiosos (el culto al Cristo de Esquipulas y el más reciente de San Simón), que enlazan a los sectores populares entre sí como a las oligarquías de ambos países. Tal flujo migratorio cambió las estructuras etnológicas de la población aborígen del Soconusco y le confirió un continuo vaivén a la frontera, móvil e indefinida, como fue el lindero entre los grupos mesoamericanos.

Hoy en día, la migración incluye a pescadores, trabajadores domésticos, albañiles, carpinteros, vendedoras de tortas, prostitutas, limpiadores de coches, mendigos, jóvenes de la calle y aun los tradicionales jornaleros de las fincas de café, plátano y caña de azúcar, que llegan en oleadas estacionales. Además, toda una población migrante de centroamericanos y otras nacionalidades de América del Sur, China o India cruza el Soconusco y se dirige a Estados Unidos como fuerza laboral; muchas veces, atrapados por la incapacidad de realizar tan largo y peligroso viaje, acaban por establecerse en la región.

En el siglo XXI, la frontera sur mexicana es una “frontera de riesgo”, puesto que por ella fluyen miles de indocumentados que buscan una

vida mejor. De igual modo, es una línea por la que circula la droga que también se dirige al mercado de Estados Unidos, y los productos de contrabando tanto mexicanos como guatemaltecos, incluidos las mujeres y los niños para las redes de prostitución. Por otro lado, es el paso de las llamadas *maras*: Salvatrucha y Barrio 18, bandas de jóvenes centroamericanos que iniciaron sus agrupaciones en Los Angeles, California, y que se esparcieron en Centroamérica y México, creando en los vecindarios pobres la misma clase de caos que provocaron en Campton y Watts. Éste es un fenómeno social producto directo del neoliberalismo, que se manifiesta en toda la región con gran violencia, y es el símbolo de la incapacidad de las sociedades capitalistas de darles alternativas a los jóvenes, sociedades que no salen del círculo del terrorismo de Estado, impunidad, corrupción y “limpieza social”, dirigidos contra los jóvenes y los pobres; tal situación es directamente atribuible a las décadas de dictaduras sádicas y asesinas que han ensangrentado desde siempre a Centroamérica.

A pesar de los lazos histórico-culturales con Centroamérica, esta región tiene características muy parecidas a las que se reconocen en la frontera de México con Estados Unidos. Hay rechazo, marginación, integración incompleta, racismo hacia los indocumentados y los centroamericanos obligados a salir de sus países en el siglo xx por razones políticas y económicas, y en el xxi sobre todo por razones económicas. Pero al mismo tiempo hay solidaridad y activa participación de muchos miembros de la sociedad civil soconusquense, que se organizan para ayudar a las víctimas de la migración.

Surgen nuevas ideologías racistas de la confluencia del racismo español-chiapaneco con la ideología de la “superioridad racial”, traídas al Soconusco y Guatemala por los finqueros alemanes. Las oligarquías chiapanecas, y la soconusquense en particular, se apoyaron siempre en los dictadores guatemaltecos.

El sentimiento de pérdida de identidad de la población fronteriza mexicana en un momento de crisis y la falta de oportunidades de trabajo, suscitan entre los soconusquenses el miedo al “otro”, aunque ese otro sea parte de su vida. Hay un sentimiento ambivalente hacia el guatemalteco, una de cuyas expresiones es considerarlo degradado, así como señala Guillermo Bonfil que el mestizo percibe a los indios.

El sentimiento contra el guatemalteco —tan enlazado a las vidas de los chiapanecos— se manifiesta en el uso despectivo del término “cachuco” para referirse a ellos.

El “cachuco” era una moneda colonial que circuló en el Soconusco durante mucho tiempo después de la Independencia como moneda devaluada. Es éste uno de los aspectos de la discriminación hacia los chapines (así se denominan los guatemaltecos, los centroamericanos más cercanos a los chiapanecos). Los sienten inferiores por su pobreza, ignorantes, originarios de un país devastado por la guerra (la guerra civil duró en Guatemala 36 años), pero a la vez tejen con ellos lazos entrañables de amistad, compañerismo, solidaridad e identificación. Crean con ellos un espacio social y cultural peculiar, un colectivo multicultural que trasciende las fronteras políticas.

A los indocumentados se les atribuyen todos los delitos cometidos en el Soconusco; se ha conformado un mito del centroamericano. Se tiende a crear la entidad delito-extranjero-indocumentado-centroamericano, que demuestra la percepción del “otro”, aunque estos indocumentados hacen los trabajos que ya no quieren efectuar los soconusquenses y, además de ser explotados, son víctimas del abuso de patrones y autoridades migratorias y policíacas.

Por esa razón, la discriminación no se aplica sólo a los miembros de las diferentes etnias. No se discrimina en el Soconusco sólo al indio, “el muco”, “el chamula”, que está muy lejos en el norte del estado, sino al guatemalteco, “el cachuco”, “el paisano”, el que está “del otro lado”, todo lo cual hace pensar que el racismo de la frontera sur de México más bien parece una elaboración mental para fijar en la conciencia de todos la línea de separación entre el ciudadano *de facto* y los extraños. Los miembros de una cultura y la otra vecina poseen raíces e historia comunes; sin embargo, los soconusquenses consideran a la cultura chapina jerárquicamente subvaluada, degradada e inferior. Esto es más grave si se toma en cuenta que no existe motivo alguno para esa discriminación: el vecino no se distingue por el aspecto físico, el idioma o la religión (cuyas especificidades han sido asimiladas también por los soconusquenses), sino tan sólo por la nacionalidad, la necesidad y el nomadismo consecutivo a la mayor miseria de un país en el que el Estado oligárquico y sus protectores estadounidenses realizaron “un genocidio sin parangón en este continente y en este siglo”.¹

Entre las formas de la solidaridad que encontramos en Tapachula figura la Casa del Buen Pastor, un recinto creado por una mujer de

¹ “Guatemala: Memorial del silencio”, en *La Jornada*, México, 26 de febrero de 1999, p. 2.

la sociedad civil soconusquense, Olga Sánchez. Este albergue recoge y asiste a los centroamericanos que sufren mutilaciones durante su viaje en el tren Chiapas-Mayab en dirección de la frontera norte de México.

Un centroamericano accidentado en las vías del tren, sea porque se resbaló de forma accidental o porque fue atacado por la mara o ladrones tapachultecos, llega sin piernas o brazos, manos o pies; en el asilo se lo alberga y sale con prótesis.

El calvario que sufren los migrantes lo describe muy bien el padre Flor de María Rigone, director del Albergue Belén, en el que se ofrece refugio a migrantes centroamericanos. Este clérigo señaló claramente en el periódico *La Jornada* lo siguiente:²

Aquí en la frontera sur, la impunidad está desde la primera hasta la última autoridad [...] Si yo fuera Dante les diría pobres de los que entren allá, donde hay gemidos y no hay regreso [...] Aquí, además de impunidad, hay corrupción (en el Instituto Nacional de Migración, las policías y el ejército). Ya lo denuncié varias veces. Inclusive, como soy miembro del consejo del Instituto Nacional de Migración, ya le dije a la comisionada Magdalena Carral que hay irregularidades, tráfico de personas, extorsión. Hasta se lo dije al secretario de Gobernación, Santiago Creel Miranda: “Los elementos de la Policía Federal Preventiva asignados al aeropuerto y a las estaciones de autobuses extorsionan, roban y abusan de los migrantes. Esto ya lo saben las autoridades, pero no han tomado cartas en el asunto”. Las autoridades mexicanas se han dado cuenta tarde del problema que representa la Mara Salvatrucha. Desde hace cuatro años les dijimos cómo opera esa banda, qué objetivos persigue y cómo actúa. Aquí, en el albergue, tuvimos una muchacha que se salió de las maras. Pudo hacerlo porque el jefe de la banda se enamoró de ella. Con la información que proporcionó la muchacha se buscó alertar a las autoridades, pero no nos hicieron caso. Lo dijimos, pero no creyeron. Ahora aquí está el problema [...] En resumidas cuentas, a los migrantes que van hacia Estados Unidos todo les pasa, además del crimen organizado, el tráfico de personas. Inclusive, la venta de recién nacidos y tráfico de órganos, extorsión, intimidación y abuso por parte de todas las corporaciones policíacas y el ejército.

Empero, esto no sucede sólo en el Soconusco, donde se dice que en Huixtla, en el Guayate, el asaltante viola por igual a hombres y

² Víctor Ballinas, “Personal del INM, policías y militares en el tráfico de indocumentados”, en *La Jornada*, 1º de marzo de 2005, p. 44.

mujeres. Albero Najar, en su artículo “El largo brazo de la migra mexicana”,³ dice lo siguiente acerca de la situación de los inmigrantes centroamericanos en México:

De acuerdo con testimonios de algunos migrantes, Lechería⁴ es junto con Tapachula, Chiapas, uno de los sitios más peligrosos para los indocumentados, a quienes, cuentan vecinos de la colonia, la policía municipal suele detener con ayuda de perros; agentes judiciales propinan severas golpizas durante sus operativos y de los cuales los pandilleros locales se nutren con el dinero que les roban, a veces nada más con la amenaza de entregarlos a la “migra”.

La fama de Lechería viaja con los trenes. El director de Casa Belén de Saltillo, Pedro Pantoja, cuenta que prácticamente todos los migrantes que han pasado por el albergue tuvieron una mala experiencia en esa zona. Los testimonios son escalofriantes; hay quien fue testigo de la muerte de sus compañeros [...].

¿Y alguien se ha quejado?

Nadie, porque los agentes tienen amenazada a la colonia. Dicen que ayudar a un “hondureño” (así le dicen a los centroamericanos en esta zona) es delito; incluso a varios mexicanos ya los han detenido por darles un vaso de agua o unas monedas.

Como dice Miguel Concha:⁵

Lo cierto es que por el momento el comunicado (presentado en noviembre 2005 en San Salvador en un seminario sobre migraciones y trabajo, organizado por laicos y religiosos dominicos de México y Centroamérica) lamenta la actuación actual del gobierno mexicano, al que califica de “gendarmes de sus propios migrantes y de los migrantes de los pueblos hermanos de Centroamérica”, colocado hipócritamente por el gobierno estadounidense para cuidar de manera discrecional y selectiva el sur de sus fronteras.

Para los mexicanos y centroamericanos, la migración hacia el norte manifiesta una política imperial que se aprovecha sin ninguna

³ Alberto Nájjar, “El largo brazo de la migra”, en *Masiosare*, suplemento del periódico *La Jornada*, domingo 18 de mayo de 2003, pp. 6-7.

⁴ Estación Lechería en Tultitlán, Estado de México. Aquí llegan los trenes que provienen del sureste, y de sus patios salen los convoyes que se dirigen a la frontera con Estados Unidos.

⁵ Miguel Concha, “Efectos de la migración hacia el norte”, en *La Jornada*, sábado 17 de diciembre de 2005, p. 16.

consideración de la desigualdad comparativa de salarios y prestaciones; el desempleo y la vulnerabilidad ecológica, social y cultural de nuestros pueblos; nuestra mano de obra barata en la metrópoli; nuestros profesionales que no encuentran trabajo justamente remunerado en nuestros países; la explotación en el mercado externo de nuestras economías; y nosotros como consumidores en nuestros precarios mercados internos.

Los efectos sociales y humanos de las migraciones masivas de este siglo XXI se reconocen en el desamparo en el que permanecen muchas de las familias de los migrantes; el incremento de sus niveles de pobreza, a causa de los costos de la migración, muchas veces fallida; la supeditación de muchas familias a las remesas que les puedan llegar; la ampliación de los círculos de la migración, por los mayores riesgos de poder regresar al norte; el aumento de la migración de mujeres y niños en años recientes, con la esperanza incierta de poder alcanzar a sus seres queridos; el abandono indefinido de posibles fuentes de trabajo en los propios países, tanto en la ciudad, como —sobre todo— en el campo; el futuro incierto de nuestras economías y la mayor pérdida de independencia de nuestros países, todo motivado también por la ausencia de políticas migratorias integrales y autónomas por parte de los gobiernos que, por el contrario, encuentran en la migración una válvula de escape que los libera de sus responsabilidades sociales, así como por la carencia de una política internacional migratoria que anteponga los derechos humanos y sociales de los migrantes a la actuación discriminatoria y poco crítica de los Estados.

El propio gobierno de Estados Unidos mantuvo de manera deliberada una política ambigua, con la que por un lado fomentaba y por otro reprimía. Sin embargo, las políticas represoras se han acentuado desde el 11 de septiembre de 2001, ya que la sociedad estadounidense se ha obstinado en confundir al que emigra para trabajar en campos y factorías con los terroristas islámicos. Son acciones diversas, desde la aprobación apresurada del *Patriot Act*, que ha provocado la deportación de cientos de indocumentados, hasta la aparición del ensayo de Samuel P. Huntington, “El desafío hispano”, en el que el autor propone además del Islam un nuevo desafío para Estados Unidos: la inmigración mexicana, capaz de acabar con el predominio de la cultura “angloprotestante y blanca” característica de ese país. Aquí sólo mencionaré algunas acciones represivas ocurridas en

2005,⁶ que son el reflejo de las fobias y los temores huntingtonianos, basados en el desprecio y el odio sajón hacia las llamadas minorías étnicas.

A principios del año pasado, en ambas Cámaras federales se empezó a discutir una ley llamada *Real ID ACT*, que prohíbe a los gobiernos estatales la emisión de licencias de conducir para los millones de indocumentados. Esta propuesta fue aprobada a mediados de 2005. En la actualidad se discute otra propuesta legislativa (HR698) con la que se negaría la nacionalidad estadounidense a los nacidos en Estados Unidos de padres indocumentados. Este tipo de medidas legislativas se ha promovido también en muchas Cámaras locales. El estado que sobresale es Arizona, donde ya se aprobó la Ley 200, que prohíbe todo servicio público a los indocumentados; también se proclamó una ley que establece la anulación de todo contrato con el gobierno del estado a cualquier compañía constructora que haya incorporado en su nómina por lo menos a un indocumentado.

Es tan serio el clima antiinmigrante que impera en la sociedad civil, que en abril de 2005 el grupo de voluntarios *Minuteman* se asignó la tarea de vigilar la frontera con México en el estado de Arizona, para ayudar a la Patrulla Fronteriza a capturar personas ilegales. Este grupo tiene organizaciones de base en más de 12 estados.

Una declaración que dejó alarmada a la comunidad inmigrante fue la que emitió el presidente Bush el 18 de octubre de 2005. “Deportaremos a cada uno de los migrantes indocumentados”. Al día siguiente, el representante federal John Sullivan, inspirado en esa declaración, empezó a elaborar otro proyecto de ley que en uno de los puntos prevé la deportación masiva de todos los indocumentados, es decir, que a éstos se les pueda detener en las calles, sus casas o el lugar donde se los encuentre, con la posibilidad de que lo hagan no sólo los oficiales de Migración, sino cualquier autoridad policiaca. Al parecer, la idea de Sullivan fue retomada por James Sensenbrenner, y la Cámara Baja aprobó el 16 de diciembre una ley que considera criminales no sólo a los millones de indocumentados, sino a toda persona que les proporcione ayuda, por mínima que sea; además, sugiere la construcción de un muro en la frontera de 1 116 km. Por otra parte, el 31 de diciembre fue asesinado a tiros por un agente de

⁶ Basado en el artículo de Febronio Zatarain, “La larga lucha por la ciudadanía”, en *Masiorare*, 419, suplemento de *La Jornada*, sábado 31 de diciembre de 2005, pp. 3-5.

la Patrulla Fronteriza el mexicano Guillermo Martínez. Suman así 25 mexicanos muertos por la Patrulla Fronteriza en el año 2005.

Pero esa ofensiva racista en Estados Unidos produjo a la vez una reacción de los migrantes y, por primera vez en este territorio, en el mes de abril de 2006, masas muy numerosas, cientos de miles, conformadas por los más pobres trabajadores indocumentados, vencieron el miedo y salieron a las calles para hacerse visibles y exigir justicia. Incontenibles han sido las marchas en favor de una reforma integral. Ésta es la nueva fuerza política que está marcando la diferencia del siglo XXI con un ¡sí se puede!, frente al embate neoliberal del gobierno de Bush. Una fuerza compuesta de mexicanos, centroamericanos, chinos, árabes, coreanos, con un solo mensaje: respeto y dignidad para los migrantes.

La lucha por la ciudadanía es un fenómeno global. Y la ciudadanía es casi imposible conseguirla en cualquier país de América Latina, África, Asia e incluso Europa del este. No obstante, en todo el mundo se observa ya una lucha rica y variada para saber gestionar el intercambio cultural a partir de la diferencia étnica y remediar las desigualdades surgidas de la discriminación y el colonialismo. Es una lucha hacia la conciencia de la multiplicidad de la diversidad en uno mismo y la sociedad. Un combate contra la dialéctica de la negación del otro, que excluye culturalmente a la mujer, el indio, el negro, el pagano, el mestizo, el campesino, el marginado de las ciudades, el migrante, etcétera. Y constituye el cimiento de una larga tradición socioeconómica y dominación sociopolítica. Es la búsqueda y la lucha por una nueva ética y un nuevo internacionalismo, que es a la vez búsqueda de nuevas formas de solidaridad; una exigencia de libertad y defensa contra todo lo que transforma al ser humano en instrumento u objeto.

MIGRACIÓN Y EXPANSIÓN DE LA CIUDAD DE EL ALTO

*Lucila Choque**

INTRODUCCIÓN

Uno de los principales problemas por los que atraviesa el país en la actualidad es la falta de empleo, fruto de las políticas económicas impuestas desde la colonización hasta nuestros días; esta situación agudiza la pobreza de las familias bolivianas, lo que las ha llevado a buscar nuevas alternativas para la sobrevivir ante estas condiciones. Una de estas alternativas es la migración. En este trabajo describiré el problema de las migraciones hacia las ciudades, en particular algunos rasgos sociales presentes en la conformación de la ciudad de El Alto, en especial su distrito 5, en el cual durante los últimos años se ha concentrado este fenómeno y en donde se presenta una estructura económica basada en el comercio informal.

UN POCO DE HISTORIA DE LAS MIGRACIONES INTERNAS

Los flujos migratorios internos en Bolivia inician debido a la explotación de minerales como el oro y la plata. Los colonizadores españoles obligaron a las poblaciones nativas a aplicar su fuerza de trabajo en las minas a través de un sistema llamado la mita.

Esta migración forzada continuó cuando Bolivia se proclama República en 1825. En esa época, la oligarquía de los “barones del estaño” (como la llamó Sergio Almaraz), que gobernó al país, en los hechos mantuvo a las poblaciones nativas como extractoras de minerales, obligando a las comunidades indígenas a migrar hacia los centros

* Socióloga, profesora de la Universidad Pública de El Alto (UPEA), Bolivia.

mineros con un destino fatal: los hombres iban a morir de pulmonía en las minas y las mujeres se veían obligadas a sustentar a sus familias en condiciones precarias y sin derechos básicos.

La inserción de Bolivia al capitalismo trajo como consecuencia la emergencia de un nuevo imaginario en la construcción de lo moderno, se implantaron nuevos modelos de Estado y de gobierno desde las ciudades hacia lo rural, pero siempre en torno a políticas de extracción de materias primas y de explotación de la fuerza de trabajo, en las que las ciudades son consideradas el ámbito dinámico y fundamental y el campo es relegado y visto como lo arcaico. Así se abrió una brecha entre lo urbano y lo rural que marcó la diferencia entre ciudadanos/as de primera y segunda clase.

La guerra del Chaco de 1936 fue otro momento de alto flujo migratorio interno. Los campesinos del occidente del país que fueron a la guerra ya no regresaron al campo por la pobreza en la que se hallaba. En ellos surgió un nuevo imaginario en el que se valoraba ser considerados como “ciudadanos” después de haber luchado por defender el petróleo, por lo cual muchos ex combatientes se quedaron en las laderas de la ciudad de La Paz y en Altupata (El Alto).

La Revolución de 1952, realizada por movimientos sociales obreros y campesinos, también generó un flujo de migración hacia las ciudades.¹

A partir de la década de los ochenta, con las políticas neoliberales —impuestas por el gobierno a través del Decreto Supremo 21060— centradas en la explotación de las materias primas y la desindustrialización del país, aunado a la poca calificación de la mano de obra, se produce un creciente desempleo, mayor explotación de la fuerza de trabajo y mayor pobreza de las familias asentadas en los cinturones periféricos de las ciudades y en el campo.

Debido a estas circunstancias se da un nuevo flujo migratorio interno que está transformando a Bolivia y que es producto de la “relocalización”, es decir, del despido masivo de trabajadores mineros, fabriles y empleados públicos iniciado en 1985 con el decreto

¹ Este movimiento fue capitalizado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que al ingresar al gobierno traicionó al movimiento obrero y campesino, aceptando el Plan Bohan que venía desde Estados Unidos. Es así como Bolivia comienza a “recibir ayuda extranjera”, con donaciones y préstamos que más tarde se convertirán en la deuda externa, que hasta hoy nos mantiene vinculados a la llamada cooperación internacional (FMI, BM y otros), creando una dependencia económica y política.

mencionado² y que se ha concentrado en diferentes zonas de la ciudad de El Alto.

La migración tradicional del campo a la ciudad, que en general tenía una motivación laboral, ha cedido su lugar a un nuevo tipo de migración, en la que los migrantes salen y entran de la ciudad y/o del campo con mayor frecuencia y libertad, de acuerdo con las necesidades de la flexibilización laboral neoliberal, en la que el contratante puede comprar la fuerza de trabajo en las condiciones que quiera, temporal o intermitentemente, sin seguro laboral y dejando de lado la Ley General del Trabajo.

Por otro lado, cabe mencionar que tras las reformas constitucionales de los años noventa, las políticas sociales son trasladadas a los municipios, los cuales por su carácter partidista no responden a las necesidades de la población, afectando incluso sus necesidades vitales.

La migración interna se da desde los nueve departamentos del país hacia el eje central, es decir, hacia las ciudades de La Paz-El Alto, Santa Cruz y Cochabamba. La migración interdepartamental muestra hasta el censo del 1992³ tasas de migración negativas de 29.50 por ciento. Según Víctor Vaca Flor, desde 1985 se ha dando una migración interna de aproximadamente 100 000 habitantes por año, sea interdepartamental o interprovincial. En un país de 8.5 millones de habitantes, 100 mil abandonan sus seculares lugares de vida para buscar desesperadamente nuevas formas de sobrevivencia.⁴

El flujo migratorio externo de bolivianos a Estados Unidos, Europa y otros lugares de la región andina es resultado de la extrema pobreza y de la miseria de la población. En particular, un fenómeno reciente es que las mujeres migran tanto por ganar un poco más como por pagar deudas asumiendo los préstamos de sus familias con los bancos. En relación con esto cabe señalar que las microempresas que recibieron créditos de los bancos de segundo piso: Los Andes, FIE, Ecofuturo, Banco Sol y otras cooperativas, perdieron el poco capital con que contaban las mujeres y es por ello que salen ahora para cancelar sus deudas y mantener a sus familias.

² Despidos que hasta 1990 alcanzaban alrededor de 160 000, lo que significó que aproximadamente 800 000 personas (cinco miembros por familia) quedaran en el más absoluto abandono.

³ Aún no se conocen las cifras del censo de 2001 en esta materia.

⁴ Revista *Aportes Andinos: Globalización, migración y derechos humanos*, octubre de 2003.

SURGIMIENTO DE LA CIUDAD DE EL ALTO

La ciudad de El Alto, llamada 50 años atrás Altupata, fue fruto de estos flujos migratorios principalmente del campo a la ciudad, convirtiéndose además en los últimos años en el escenario de las luchas y de los movimientos sociales emergentes. La ciudad tuvo un crecimiento acelerado, cuenta con una extensión de 35 043 hectáreas y está dividida en nueve distritos, ocho urbanos y uno rural, con más de 600 zonas, con una población de más de 649 958 habitantes, según el censo de 2001. Más de la mitad son mujeres (50.53 por ciento), cantidad que representa 27.65 por ciento del total de la población de La Paz y 2.77 por ciento del total de la población nacional.

Inicialmente, El Alto fue concebida como un área secundaria destinada a localizar a los migrantes de las provincias de La Paz y de los departamentos del interior del país. La ciudad de El Alto era el patio trasero de la ciudad paceña, y era conocida en sus inicios como “ciudad dormitorio”, debido a que la población debía bajar a trabajar a La Paz y sólo subía a dormir a El Alto. Así, esta ciudad fue creciendo y se fueron distinguiendo zonas como Villa Dolores, 12 de Octubre, Alto Lima y 16 de Julio.

Fue a finales de la década de los treinta⁵ cuando emergió esta ciudad. En los primeros años de la década de los cuarenta, Julio Téllez Reyes fracciona sus tierras para urbanizarlas. En el sector norte, Adrián Castillo Nava y Jorge Rodríguez Balanza hacen lo propio. La ciudad de El Alto es considerada “la pobre entre las pobres”; sin embargo, se caracteriza por tener amplia organización popular y cultural.⁶

Gracias a esta organización, después de 30 años de gestiones y luchas sociales, se logró que el 6 de marzo de 1985, a través de la Ley 728, el Congreso de la República creara la cuarta sección de la provincia Murillo y reconociera a El Alto como su capital.

Sin embargo, en el año 1994 la ciudad de El Alto pierde su asignación de recursos monetarios al revelarse contra la Ley de Partici-

⁵ El 6 de octubre de 1939 inicia sus funciones la escuela de La Ceja ubicada en esta zona, con ocho alumnos bajo la dirección de la profesora Nelly Herrera.

⁶ Sindicatos obreros y campesinos en la organización de juntas vecinales. “El 4 de agosto de 1984 se crea el Frente de Unidad y Reivindicación Independiente de El Alto (FURIA), para acelerar la creación de la cuarta sección de la provincia Murillo”, Johnny Fernández Rojas, 2003:22.

pación Popular (1551). Esto generó una multitudinaria movilización de las masas y enardeció los pulmones de los alteños en un solo grito de lucha: “EL ALTO DE PIE, NUNCA DE RODILLAS”.

CARACTERÍSTICAS SOCIOECONÓMICAS DE LA CIUDAD DE EL ALTO

En la actualidad esta ciudad se caracteriza por su crecimiento demográfico elevado y caótico, la extrema pobreza, una grande y creciente informalidad en el comercio y servicios, además de una amplia forma de movilización por demandas nacionales.

ALTO NORTE

La ciudad de El Alto se encuentra dividida en nueve distritos, separadas a su vez en Norte y Sur, donde las formas de asentamiento suponen diferentes estrategias de vida, de acuerdo al origen de donde proceden. El D-5 de la ciudad de El Alto está en el Norte y la procedencia de sus habitantes es de migraciones campesinas. Se extiende desde La Ceja, siguiendo la avenida Juan Pablo II en dirección oeste y al borde de la meseta en sentido norte.⁷

Está formado por los distritos 4,5,6 y parte del D-7. Es el área que acoge los mayores flujos migratorios provinciales, especialmente del altiplano norte, debido a su ubicación ligada a la carretera a Copacabana y la existencia de gran cantidad de terrenos sujetos a ser loteados. En algunos sectores se estima una densidad muy baja de hasta 50 habitantes/ha, ya que existen aún muchos lotes vacíos y pequeñas parcelas de cultivo para el consumo familiar. Los sectores periféricos de El Alto Norte pueden ser considerados como un espacio de transición entre lo rural y lo urbano.

El D-5 pertenecía a la hacienda ingenio propiedad de Adrián Castillo Nava. Dicha hacienda fue hasta antes de 1952 un lugar donde

⁷ El D-5 esta compuesto por 19 barrios entre los que destacan: 16 de Julio, Alto Lima, Los Andes, Villa Ballivián (2). Tiene una superficie de 674.40 ha, una población en el año 1992 de 89 896 habitantes y una densidad en el año 1992 de 133 hab./ha. Su población estimada para el año 2000 es de 172 248 habitantes.

se almacenaban minerales como oro y estaño, extraídos de las minas de Bolsa Negra, Fabulosa y Milluni.⁸

En la década de los sesenta se formaron los primeros barrios del distrito, como Villa Esperanza y Tawantinsuyu en 1967, y Villa Ingenio en 1969, considerados como barrios periféricos de la ciudad de la Paz. En ese año, Río Seco era el límite natural y la “tranca de Río Seco” el límite oficial de la ciudad de La Paz. En 1972 se fundó la junta vecinal de ciudad satélite Huayna Potosí, la urbanización más grande del distrito, con más de 3 000 lotes repartidos en 192 manzanos. En esa década nacieron también los siguientes barrios: Tupak Katari, Puerto de Mejillones y Germán Busch.

ASPECTOS GENERALES EN TORNO AL EMPLEO DEL D-5

Según Red Hábitat no existen datos oficializados sobre la situación de empleo de los habitantes del distrito 5, debido a la creciente demanda y nuevos asentamientos en el mismo. La población económicamente activa del distrito presenta un porcentaje relativamente menor al promedio de El Alto, llegando sólo a 40 por ciento.

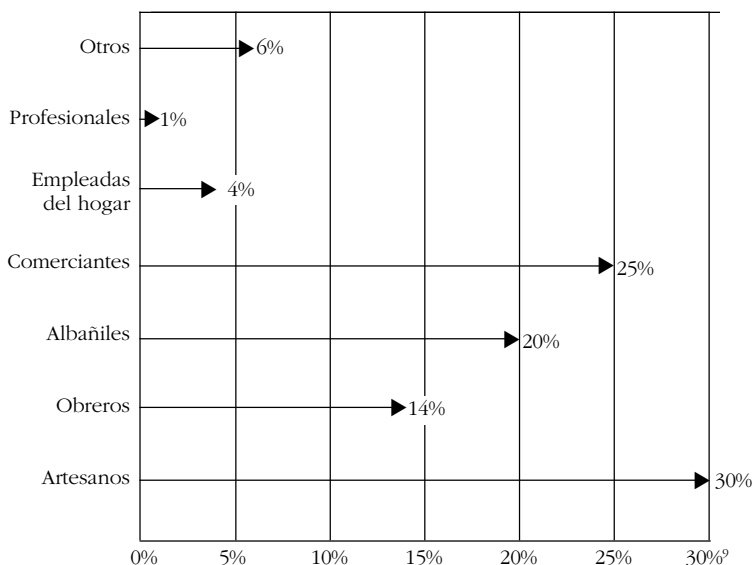
CATEGORÍAS OCUPACIONALES EN EL D-5

Por lo que vemos en el cuadro existe una mayor tendencia hacia el comercio informal y el trabajo de artesanía.

En este sector destaca la gran feria de la zona 16 de Julio, que puede ser considerada el mayor centro comercial al aire libre de la ciudad y probablemente del país, donde se comercializan todo tipo de productos, que van desde alimentos hasta vehículos motorizados.

En la década de los ochenta, el distrito 5 experimentó un explosivo crecimiento demográfico, consolidándose como una gran unidad territorial en el contexto urbano alteño. Ante la saturación de los distritos centrales de El Alto, el distrito 5 se presentó como una alternativa para las familias pobres e inmigrantes campesinos por la gran

⁸ Al enterarse Adrián Castillo que la reforma agraria estaba a punto de dictarse, por el temor de perder sus tierras convenció a los ex colonos para firmar documentos de compra-venta de terrenos en condiciones favorables de pago. Así, 88 colonos y comunarios fueron los primeros en recibir títulos de terrenos que tenían áreas entre 20 y 24 hectáreas.



CATEGORÍAS OCUPACIONALES EN EL D-5 DE EL ALTO.

oferta de tierras. En los último diez años, el número de habitantes se duplicó, sin embargo aún hay zonas nuevas.

BIBLIOGRAFÍA

- Fejuve-El Alto, *Memoria*, coloquio “Delimitación territorial del municipio de El Alto”, El Alto, Bolivia, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza, 2001.
- Fernández Rojas, Johnny, *Historia en imágenes: ciudad de El Alto*, Quishuaras, El Alto, Bolivia, 2003.
- _____, *En las manos: la ciudad de El Alto*, Quishuaras, El Alto, Bolivia, Centro de Reporteros Populares, 1993.
- _____, *Día a día: ciudad El Alto*, inédito.
- Flasco, *Los claro oscuros de la migración*, *Iconos*, núm. 14, agosto de 2002.

⁹ Estos datos fueron construidos por Red Hábitat con fuente de INE en 1999.

- Galindo, María, *Exiliadas del neoliberalismo* (video).
- Red Hábitat, Diagnóstico 2000, distrito 5.
- , Diagnóstico 2002, distrito 5.
- Sandoval, Godofredo y Fernanda Sostres, *La ciudad prometida: pobladores y organizaciones sociales en El Alto*, La Paz, ILDIS-Sistema, 1989.
- Vacaflor, Víctor, *Globalización, migración y derechos humanos*.

MIGRACIONES Y MOVIMIENTOS ETNOCAMPESINOS EN PERÚ

*Juan José García Miranda**

INTRODUCCIÓN

Las migraciones etnocampesinas que despojan a las comunidades nativas, indígenas y campesinas de sus componentes más dinámicos y pensantes, paradójicamente pueden constituirse en un potencial para la construcción de una propuesta política indígena en Perú y los países andinos y mesoamericanos.

La larga historia del movimiento indígena en Perú ha sido una respuesta permanente tanto al colonialismo impuesto por España, como a las políticas de exclusión implementadas por los gobiernos después republicanos. La resistencia indígena-campesina se inició a la misma llegada de los españoles y continúa en nuestro tiempo. Las formas de resistencia y respuesta se dan de dos maneras: una manifiesta y otra encubierta. La manifiesta se ha plasmado en las acciones de masas que van desde las marchas, los bloqueos, los paros, hasta los levantamientos armados para defender los derechos a la tierra, los recursos naturales, el territorio y la cultura. Las encubiertas, en cambio, se hacen desde formas ideológicas que ejercitan la capacidad creativa en cada coyuntura. Los pensamientos sincréticos, la mezcla de rituales de las sociedades dominantes, las reinterpretaciones de la simbología religiosa católica con el panteísmo andino, la apropiación de tecnologías, las formas de celebrar las fiestas y la literatura oral son sus medios. A esto se suman las migraciones que generan nuevas capacidades de acción en escenarios globales.

* Antropólogo de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, asesor de organizaciones indígenas y campesinas, miembro de la Sociedad Científica Andina de Folklore y de la Asociación AMARTE-PERU, Arte y Tecnología Andina.

En esta perspectiva, proponemos que los procesos migratorios pueden generar movimientos manifiestos o encubiertos de los pueblos etnocampesinos,¹ que viabilicen procesos sociopolíticos que lleven a la solución de problemas nacionales. Movimientos etnocampesinos, tanto los que corresponden a etnias de tradición milenaria, originarios² o nativos,³ como los campesinos que habiendo dejado en parte sus raíces, comparten las mismas necesidades, carencias y, por consiguiente, las mismas aspiraciones y posibilidades de reivindicación política y económica con los pueblos indígenas. Existe, además, un interesante fenómeno de recreación mítica que, para el caso de Perú, será presentado al final de esta exposición.

LAS MIGRACIONES ETNOCAMPESINAS

La tradición migratoria de los pueblos andinos tiene larga data. Los mitimaes y los mitayos en los periodos prehispánicos; la mita minera, obrajera y otras, junto con las persecuciones idolátricas de la Iglesia, constantemente reordenaban la distribución espacial de la población. Por ejemplo, Potosí fue un lugar de desplazamiento de mano de obra de manera compulsiva: se calcula que cerca de ocho millones de indígenas procedentes de Tucumán (Argentina), Alto Perú (Bolivia) y Perú murieron (Morote, 1998) a consecuencia de los trabajos en los socavones, de donde sacaron la plata que enriqueció a los colonizadores y gran parte de la Europa actual.

Después de la independencia forjada por los criollos, las migraciones compulsivas continuaron. El oncenio de Leguía, con la “ley de conscripción vial” en la década de los veinte, las crisis agrarias de los años cincuenta, la guerra interna de los años ochenta en el siglo pa-

¹ Asumimos esta categoría porque en Perú, marcado por su diversidad natural y sociocultural, coexisten pueblos de distintos orígenes, historias y tradiciones, que podemos diferenciarlos en dos segmentos: el de origen étnico, que refiere a los pueblos originarios, nativos o indígenas que están en situación de “no contactados”, “en aislamiento”, “con contacto inicial” y “contactados”, en su mayoría de la amazonía peruana, y los campesinos que siendo indígenas, amestizados, mestizos y otros, viven de las actividades agropecuarias, artesanías y comercio. En ambos casos son pueblos excluidos socialmente que tienen problemas, aspiraciones y potenciales comunes y propuestas políticas nacionales aún no capitalizados.

² De la sierra andina (nota de las editoras).

³ De la selva amazónica (nota de las editoras).

sado y la política centralista de todos los gobiernos, han hecho que las migraciones hacia las ciudades se acrecienten y le den nueva fisonomía a Perú y a las ciudades consideradas como “polos de desarrollo”, por su ubicación estratégica en el escenario geopolítico. Existe un traslado sistemático de los pobladores del campo a las ciudades facilitado por el mismo Estado y la sociedad nacional. La población andina, para acceder a los servicios públicos que brinda el Estado (agua potable, energía eléctrica, televisión, educación y salud), o para acceder al crédito, debe dejar el campo y trasladarse a Lima o a las capitales provinciales. Continuar viviendo en el campo es continuar siendo excluidos. Hay que migrar para “mejorar la calidad de vida”.⁴ De esta manera, el campo se va despoblando y las ciudades crecen desmedidamente. Esto explica que Lima albergue más de la tercera parte de la población total del país, con cerca de nueve millones de habitantes, producto del centralismo construido durante la vida republicana.

LAS MIGRACIONES EN CIFRAS

Lima, la ciudad capital, la colonial “Ciudad de los Reyes”, sufrió una metamorfosis en su denominación, derivada de los cambios en la composición de su población. Los apelativos de Lima fueron: “Ciudad de los Reyes”, “Lima cuadrada”, “Lima cercada o cercado”, “Lima de extramuros”, “Lima mazamorrera”, “Lima Tres veces Coronada”, “Lima ciudad jardín”, “Lima la horrible”, “Lima metropolitana”, “Lima de Todas las Sangres”, y finalmente, “Lima enrejada”, que muestran facetas de su existencia, asociada a la presencia de poblaciones inmigrantes de origen interno y externo. Entre las poblaciones inmigrantes de origen externo, primero fueron los esclavos negros, luego los chinos, los japoneses y la inmigración europea, principalmente italianos y alemanes, desde fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Los inmigrantes de origen interno provienen de las comunidades de

⁴ Las políticas estatales no prevén la inversión para los agricultores de origen etnocampesino, sino para las transnacionales. No hay crédito para el indígena ni para el campesino. En las ciudades, en cambio, existen políticas crediticias para la construcción de viviendas y microempresas a través del Banco de Materiales, programas de “Techo Propio”, “Mi Vivienda”, etcétera, que se ha centralizado en Lima y algunas capitales de las regiones (departamentos).

la sierra y de las provincias, que en diversos momentos llegaron por oleadas a Lima.

Uno de los factores que motivaron las emigraciones de los comuneros fueron las gestiones de reconocimiento de las comunidades indígenas a partir de los años treinta. Los personeros de las comunidades campesinas, prácticamente, tenían que vivir en Lima para resolver sus problemas: conseguir el reconocimiento de la comunidad y afrontar los juicios contra los terratenientes, gestionar la construcción de locales escolares y de salud, gestionar el nombramiento de maestros para las escuelas, etcétera. A partir de los años cuarenta y cincuenta, con las crisis agrarias el fenómeno se agudizó. Los dirigentes campesinos se establecían en Lima, en las haciendas de Leche Maranga, el valle de los ríos Rímac, Lurín y Chillón. Paulatinamente, las representaciones indígenas de las comunidades en Lima se incrementan y nace una nueva cultura reconocida como “criollización” y escenarios de encuentro y reencuentro entre inmigrantes del mismo origen en la ciudad. Ya para 1964, Mangin hizo un estudio de las “Asociaciones de provincianos” en Lima metropolitana, y se puede decir que desde entonces la gran ciudad está cercada y controlada por inmigrantes.

En el censo de 1993 se puede observar el crecimiento de Lima, cambiando sus características productivas y dando nueva fisonomía a la gran ciudad. La presencia provinciana y, con ella, la de las poblaciones etnocampesinas, se visibiliza generando pautas de comportamiento especiales que los teóricos llamaron proceso de ruralización urbana, cholificación o andinización de Lima. Al asentarse en Lima, los inmigrantes establecen sistemas de clientelaje y de relación con sus lugares de origen, para promover y fomentar las migraciones y por este proceso, paulatinamente, las tierras agrícolas, cerros y pampas desérticos de Lima, son habitados por medio de ocupaciones precarias, lotizaciones y urbanizaciones. Este proceso se puede visualizar mejor al observar que en 1993⁵ la configuración espacial de la ciudad tenía la siguiente imagen (véase cuadro en p. 395).

Como se puede desprender de estos datos, la masificación de las migraciones ocurre a partir de los años sesenta, cuando se aplican

⁵ No se toman en cuenta los datos del Censo Nacional de 2005 porque la información que ofrece es sesgada. Se hizo con limitaciones y no hubo preguntas sobre procedencia e idiomas. Los datos se tomaron a partir de un informante que muchas veces desconocía la composición de los habitantes de un hogar.

TIPOS DE ASENTAMIENTOS HUMANOS DE LIMA METROPOLITANA

<i>Descripción</i>	<i>Número</i>	<i>Observaciones</i>
Ciudad*	0039	Lima y 38 distritos reconocidos como ciudades
Pueblos	0025	Algunos distritos son definidos como pueblos
Barrio o cuartel**	0011	Áreas de ocupación popular y tradicional
Urbanizaciones	0638	Áreas con servicios urbanizados y públicos
Asociaciones de vivienda***	0256	Fomentadas desde años setenta
Cooperativas de vivienda***	0129	Fomentadas desde años setenta
Conjunto habitacional****	0021	Desde los años cincuenta y sesenta
Pueblo joven	1008	Desde el gobierno militar de los setenta
Comunidad	0004	Campeñinas reconocidas oficialmente
Unidad agropecuaria	0092	Fundos, haciendas y granjas que se conservan
Cooperativa agraria de producción	0010	Principalmente en el valle del río Chillón
Caserío	0005	
Anexos	0005	
Isla	0001	Frente a Pucusana
Campamento minero	0001	
Otros	0075	
Total	2316	

* Actualmente, Lima, Callao y la mayoría de los distritos constituyen parte de una sola ciudad. Sin embargo, los distritos de Cieneguilla, Punta Negra, Lurín, Pucusana, Punta Hermosa y San Bartola aún continúan siendo ciudades o pueblos separados de Lima metropolitana.

** Algunos asentamientos humanos siguen manteniendo esta denominación, que data de la primera mitad del siglo xx, cuando aparecen los “barrios obreros”.

*** Las asociaciones de viviendas y cooperativas de viviendas se masifican en los años setenta con el gobierno militar de Velasco Alvarado.

**** Los conjuntos habitacionales aparecieron en los años cincuenta como unidades vecinales y luego como conjuntos habitacionales. Forman parte de la construcción de viviendas fomentadas para las clases medias en conjuntos, edificios de condominios, luego por mutuales de vivienda, el Banco de Vivienda y Fondos de Vivienda —Fonavi. En la actualidad, esta promoción continúa a través del sector privado con los programas “Mi Vivienda” para los sectores medios y “Techo propio” para los sectores económicamente más precarios.

nuevos programas, acciones y medidas que agudizan las contradicciones en el campo. Los inmigrantes, con su llegada y presencia por oleadas, le han dado una nueva configuración a las ciudades capitales de provincia, región y país. Los migrantes, en sus nuevos destinos, como nuevos mitimaes, se organizan en asociaciones primero deportivas y culturales y luego económicas, por barrios, comunidades, distritos, provincias y departamentos, y están al tanto de lo que acontece con sus asociados y en sus localidades de origen. Por eso, en Lima, frente a los llamados clubes departamentales que integran a “profesionales, políticos, militares, de la clase señorial, aristocrática y media influenciada por Lima y que operan en un nivel diferente” (Mangin, 1964), están las asociaciones, federaciones interdistritales, provinciales y departamentales, integradas por los inmigrantes que proceden de las comunidades rurales, campesinas e indígenas.

Los emigrantes encuentran en el lugar de destino capitalino, diversos espacios de socialización y articulación social y cultural; inicialmente fueron los coliseos y los campos deportivos donde se congregaban los provincianos y donde articularon las voluntades para agruparse orgánicamente. Los deportes, los programas radiales y las celebración de las fiestas patronales, así como la atención de los elementos simbólicos de la identidad cultural fueron los mecanismos más utilizados por los migrantes, como bien grafican, muestran y demuestran Carlos Tacuri (2005) en el DVD “Rugido empresarial aymara” en Lima y los estudios de Montoya (1998) y Altamirano (1984 y 1988).

En los años ochenta ya casi todos los pueblos, comunidades indígenas y comunidades campesinas tenían representación en Lima, y desde esta ciudad se avizoran nuevas maneras de organización de las poblaciones inmigrantes. Comunidades, pueblos, anexos, distritos, provincias y departamentos son representados en Lima por medio de organizaciones de migrantes que reproducen las contradicciones y tradiciones locales, donde no sólo actúa el componente étnico sino también el de clase. Las poblaciones de todo Perú forjan en Lima sus paralelas, que tienen una relativa influencia en la toma de decisiones locales. Por otro lado, la guerra interna (1980-2000) intensificó las migraciones y generó una nueva redistribución poblacional, como se puede observar en la relación de nacidos y residentes en las regiones y residentes en Lima metropolitana, según el censo de 1993.

<i>Región</i>	<i>Población nacida y residentes en regiones</i>	<i>Población nacida en regiones y residente en Lima</i>	<i>Equivalencia</i>	<i>Orden de importancia</i>
Amazonas	336 665	31 501	9.36	15°
Ancash	955 023	259 851	27.20	3°
Apurímac	381 997	132 729	13.52	7°
Arequipa	916 806	112 268	12.25	8°
Ayacucho	492 507	222 336	45.14	1°
Cajamarca	1 259 808	146 220	11.61	9°
Callao	639 729	391 405	61.18	
Cusco	1 028 763	111 593	10.85	12°
Huancavelica	385 162	105 449	10.25	13°
Huanuco	654 489	93 104	14.23	6°
Ica	565 686	118 130	20.88	5°
Junín	1 035 041	250 695	24.22	4°
La Libertad	1 270 261	144 372	11.37	11°
Lambayeque	920 795	106 434	11.56	10°
Lima	6 386 308	3 604 717	56.44	
Loreto	687 282	54 087	7.87	17°
Madre de Dios	67 008	3 317	4.95	23°
Moquegua	128 747	9 406	7.31	20°
Pasco	226 295	65 611	29.00	2°
Piura	1 388 264	135 199	9.74	14°
Puno	1 079 849	76 926	7.12	19°
San Martín	552 387	39 445	7.14	18°
Tacna	218 353	10 831	4.96	22°
Tumbes	155 521	13 842	8.90	16°
Ucayali	314 810	16 589	5.26	21°
No responde	xxxxx	54 800	xxxx	
Extranjeros	xxxxx	37 542	xxxx	
Total	15 661 247	2 706 140		

Nota: No se considera a los de Lima y Callao, extranjeros y los que no responden. Asimismo se aclara que se usa como fuente el Censo Nacional de 1993, porque el realizado en 2005 no discrimina lugar de procedencia.

En el Censo Nacional de 1993 no se toman en cuenta Lima y Callao, porque son las ciudades mayormente receptoras de inmigrantes. Aunque existe población de Lima provincias que también emigra hacia Lima metropolitana y Callao.

Al revisar el cuadro que antecede, podemos observar que Lima ha captado a poblaciones nacidas en provincias. Lima metropolitana y Callao son las ciudades que han recibido mayor número de inmigrantes. La Sociedad Geográfica de Lima ha registrado que todos los días llegan mayor cantidad de personas a Lima y Callao.

Sin embargo, es importante resaltar que esta movilización espacial de las poblaciones desde las provincias tiene diferentes comportamientos: la población inmigrante a Lima desde Ayacucho en 1993, equivaldría a 45 por ciento de la población del mismo año; le sigue Pasco con 29 por ciento, Ancash con 27 por ciento, Junín con 24 por ciento, Ica con 20 por ciento, Apurímac con 13 por ciento, Arequipa con 12 por ciento, Cajamarca, La Libertad, Lambayeque con 11 por ciento. Las motivaciones, como se ha señalado, son variadas, y la constante para todo Perú es el centralismo, y en los casos específicos de otras regiones, situaciones particulares como la violencia político-social de los últimos tiempos en el caso de Ayacucho.

Cultural y socialmente, Lima ya no es la ciudad aristocrática de las primeras décadas del siglo xx. Es una ciudad provinciana, poblada por provincianos. La población eminentemente limeña es menor de 10 por ciento. Es decir, Lima es Perú, porque los inmigrantes han llegado a la gran ciudad o se han redistribuido hacia otras ciudades importantes junto con su cultura, sus tradiciones, sus costumbres y también sus esperanzas para subsistir.

Lima es una ciudad adversa para los inmigrantes, pero también es un escenario que se puede conquistar cuando se pone fuerza y acción, como han demostrado con su lucha. Porque aquí, en la gran ciudad, se encuentran artistas de todas las provincias, mercados, centros de producción artesanal, industrial y comercial controlados por ellos. Muchos de los distritos de Lima son conducidos por alcaldes de origen provinciano y hasta la misma municipalidad provincial de Lima fue gobernada por un entusiasta provinciano: Alfonso Barrantes Lingán.⁶

Empero, las migraciones no solamente son internas sino externas. La presencia peruana está en todo el mundo: sobre todo jóvenes que

⁶ En 1983-1985.

por efecto de las políticas neoliberales deben marchar al extranjero, ya sea para estudiar o para trabajar. Las emigraciones externas de los peruanos han alcanzado a los sectores populares urbanos y campesinos. Ellos también se organizan y reproducen tradiciones en los destinos externos, y vuelven para las fiestas y asumen cargos para su organización, como en el caso de las fiestas de Santiago, estudiadas por García y Tacuri (2005); el caso de Huachac (Chupaca) y Manzanares (Concepción) en el valle del Mantaro, que en Milán (Italia) celebran con sus danzas las fiestas patronales de sus lugares de origen; también el caso de los pastores de ovinos de Usibamba (Concepción, Junín), que van a Estados Unidos. Las relaciones de los emigrantes con sus comunidades o localidades de origen son evidentes en la asunción de cargos y a veces con algunas donaciones, pero son más intensas con sus familias, por cuanto son los que a través de las remesas económicas dinamizan la economía local.

POTENCIALIDADES PARA LA FORJA DE UN MOVIMIENTO ETNOCAMPESINO

Las migraciones han generado inusitadamente maneras de actuar dentro y fuera de las comunidades. Como señala un dirigente de la comunidad campesina de Paca (Jauja, Junín), se ven tres tipos de comuneros: los “activos” son los “que sienten y padecen con la comunidad”; los “cooperantes” son los “que sienten y ya no padecen con la comunidad”; y, los “morosos” son los “que ya no sienten ni padecen con la comunidad”. Los activos viven la cotidianidad comunal asistiendo y participando de las asambleas, las faenas y *minkas* comunales, de las fiestas, celebraciones, conmemoraciones y también de los dolores, como los fallecimientos. Los cooperantes son los emigrantes que se organizan en tierras lejanas para revivir la comunidad en su nuevo destino y desde allí apoyan a las comunidades de origen. Los morosos, en cambio, son los desarraigados que ya no cultivan sus tradiciones, costumbres, lenguas ni patrones de comportamiento, han olvidado su tierra y su cultura. La pertenencia y la identidad comunal y local no se pierden con las migraciones.

En Lima, como en otras ciudades, la segregación y la marginación están latentes. Las luchas encubiertas están a la orden a través de programas televisivos que ridiculizan lo indígena. Como respuesta se designa como “pituco” al blanco de las clases altas. Por otro lado, tam-

bién se autocensura calificando a los desarraigados o “morosos” que ya no sienten ni padecen por su comunidad, como “pakinos”, “limakos”, “castellanistas”, apelativos que dan los comuneros a aquellos que habiendo emigrado de su pueblo “han olvidado” sus tradiciones, su lengua, sus pautas y patrones de vida y se sienten ajenos en su localidad.

Sin embargo, los migrantes de muchas de las comunidades campesinas no han dejado su condición de comuneros y continúan ejerciéndola, e inclusive participan en las elecciones dirigenciales, en las asambleas comunales como si fueran un “barrio”, “partido”, “cuartel” o “parcialidad” de la comunidad. Los emigrantes, en algunos casos, han constituido un barrio fuera de su lugar habitual. Por ejemplo, los de la Comunidad Campesina de Parco en Jauja, tienen ahora cuatro cuarteles: Norte, Sur, Centro y La Oroya. La Oroya es la ciudad metalúrgica más importante de Perú y allí está una cantidad de parqueños organizados que participan de las vicisitudes de Parco y por eso esta ciudad es considerada como su barrio.

En semejante situación están muchas comunidades campesinas de otras regiones. Los emigrantes de las comunidades campesinas de Quispillaqta, Cancha-Cancha y Sarhua en Ayacucho, en Lima siguen siendo comuneros con los mismos derechos que los que residen en la comunidad. Así, el actual dirigente de la Federación de Ayllus de Ayacucho fue elegido presidente de la Comunidad Campesina de Cancha-Cancha, siendo residente comunero en Lima, y para cumplir su mandato tuvo que volver a residir a su comunidad natal. El alcalde de Acobamba, Huancavelica, al cumplir la provincia hace pocos años sus 51 de existencia, organizó y realizó en Lima la sesión solemne, porque gran parte de sus habitantes residían ya en esta ciudad. Los comuneros de la provincia de Antabamba, por medio de su programa radial, convocaban a sus profesionales para perfilar y formular proyectos de inversión para sus comunidades de origen, porque “se había noticiado” que la agencia de cooperación de Suiza había destinado ocho millones de dólares para el fomento de la crianza de camélidos sudamericanos y sus comunidades campesinas tenían los pastos naturales aptos para tal programa.

En la parte propositiva, los inmigrantes han abierto espacios para dinamizar a su pueblo desde sus propias perspectivas económicas y sociopolíticas y se organizan en asociaciones y federaciones no solamente por añoranza, para competir deportiva y dancísticamente en sus campeonatos y festivales tras la identidad de sus pueblos, sino

también para asumir roles protagónicos que promuevan el desarrollo socioeconómico de sus comunidades, centros poblados y distritos. Por eso les llaman “cooperantes”. Tienen la capacidad de movilizar y, por medio de los programas radiales que dirigen, consiguen recursos para construir o equipar centros educativos, locales comunales, construir puentes y exigir al Estado asumir sus responsabilidades con los pueblos. Aquí se observa la capacidad de movilización de energías que pueden servir para proyectos políticos. Y es gracias a ellos que encontramos en internet imágenes y textos acerca de cada pueblo andino o amazónico.

El deporte, los festivales de danza, las celebraciones de aniversarios, las celebraciones de las fiestas patronales, la preparación y conducción de programas radiales, la cooperación recíproca en la producción de bienes a través de la micro y pequeña empresa, han posibilitado y demostrado que existen capacidades de gestión y conducción de actividades que reditúan en beneficio de las comunidades, y también capacidad de generar redes socioculturales interétnicas para promover su cultura. Por ejemplo, la comunidad y distrito de Unicachi, Puno, incursiona en la economía de Lima formando 14 empresas dedicadas a la producción de bienes y servicios, de las cuales las más importantes son los mercados mayoristas llamados Megaplazas Unicachi del cono norte y cono sur, aplicando como estrategia central la energía de su identidad aymara. Asimismo, en las elecciones de 2006 un dirigente de Unicachi aspiró al Congreso apelando a su tradición e identidad étnica aymara. Pero no solamente se promueven empresas, también unidades vecinales en Lima como la Cooperativa de Vivienda Andahuaylas de los Pueblos Chankas, o las asociaciones Huanta I y Huanta II, que reproducen colectivamente sus maneras de vivir y sentir la vida, según los pueblos de donde proceden, que forman parte de la provincia de Huanta en la región de Ayacucho.

Por todo ello, consideramos que existen potenciales políticos endógenos que paulatinamente van emergiendo y que demuestran las capacidades de gestión sociocultural, apoyo y solidaridad que pueden servir de marco para vertebrar un movimiento que reivindicque política y socialmente a las poblaciones etnocampesinas, que permitirían la integración del país bajo la premisa del reconocimiento y respeto real de la diversidad sociocultural, idiomática, productiva, jurídica, religiosa y política. Intentos existen, a través de la formación desde las ciudades, de algunas opciones para acceder al poder polí-

tico local, regional y nacional, con organismos propios o utilizando a los partidos tradicionales. La opción más inmediata para los migrantes es retornar a sus localidades para participar en procesos políticos de gobierno local. Varios municipios distritales y provinciales son gobernados por los migrantes retornantes y mayormente profesionalizados o que han demostrado éxito económico.

Así despojadas de sus recursos naturales y cognitivos, las poblaciones etnocampesinas siguen resistiendo y construyendo y son protagonistas activos de la economía nacional. El despojo no los desapareció y por eso en la actualidad se habla de nuevos frentes para recuperar lo despojado, que sea restituido. Porque como Alejandro Romualdo señalaba, “no podrán matarlo”. Se ha aprendido a resistir, recuperar, conservar y desarrollar lo conseguido y por eso hay capacidad de apropiación de los elementos de la modernidad para sí mismos. En uno de los últimos congresos organizados en Ayacucho por organizaciones indígenas, participaron como organismos representados 14 agrupaciones de grupos de internet conducidos por asociaciones de indígenas. Así, el deporte, los festivales de danza y canciones, las emisoras radiales y ahora los internet son medios también operados por indígenas y para los indígenas.

Hoy los saberes, sistemas de conocimientos y valores recuperados revitalizan las culturas en cuanto contienen propósitos históricos proyectivos y progresivos. La tierra, fuente de vida y sabiduría, la cultura en sus manifestaciones cognitivas, tecnológicas y artísticas, los valores morales y éticos que guarda y enriquece la memoria colectiva, son elementos para construir programas.

SIGNIFICADO POLÍTICO DEL MITO DE INKARRÍ Y LOS MIGRANTES

En los Andes sur-centrales de Perú existe un mito sobre Inkarrí⁷ muy difundido en las poblaciones de Ayacucho, Apurímac y Cusco, que, como otros mitos, se recrea permanentemente. Inkarrí fue hijo del Sol y considerado Inca y, como tal, tenía tantos poderes que hasta las piedras le hacían caso. Se aduce que Inkarrí fue muerto y descuartizado por los españoles, y para que su cuerpo no se reconstruyera,

⁷ Registrados por Efraín Morote en Cusco y por José María Arguedas, Josafat Roel Pineda, Alejandro Ortiz Rescaniere, Juan Ossio y Raúl León Caparó, entre otros, en Ayacucho.

su cabeza fue llevada a España, a Lima o a Cusco, para alejarla del cuerpo que ha quedado en las propias comunidades. Empero, los pueblos que fueron gobernados por Inkarrí tienen la esperanza de que su cuerpo se reconstruya o que su cabeza crezca hacia abajo y cuando su cuerpo nuevamente esté completo volverá a gobernar a su pueblo. En una versión recogida por José María Arguedas (1964), don Mateo Garriaso, cabecilla de la comunidad de Chaupi (Puquio, Ayacucho), señalaba:

Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies. Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su consentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva.

Sin embargo, en la última década del siglo xx hemos recogido versiones recreadas del mito de Inkarrí, asociadas al catolicismo en torno al Señor de Ascensión en Puquio (Lucanas, Ayacucho) y al Señor de las Ánimas (Aimaraes, Apurímac), que grafican la estructura motivacional en los relatos míticos de los episodios asociados a Inkarrí. Se dice que en ambos casos, la devoción se inició cuando los campesinos, al desarrollar sus labores agrícolas, encontraron en los campos de cultivo cabezas de imágenes de Jesús Cristo. A partir de estas cabezas, los artesanos imagineros y escultores completaron el resto del cuerpo hacia abajo o “adentro”, como se espera que suceda con el cuerpo de Inkarrí. ¿Será una manera de representarlo e inmovilizarlo?

En otro mitos que recogimos en Lima, en un programa radial conducido por el Centro Unión Matara que aglutinaba a los inmigrantes de la provincia de Antabamba (Apurímac) en la ciudad de Lima, se difundía una versión reinterpretada del mito de Inkarrí, haciendo notar que las partes del cuerpo cercenadas por los españoles se venían recomponiendo metafóricamente por la acción de los emigrantes que unían sus lugares de origen con la gran ciudad capital del país. Si resumimos los motivos generales de los mitos serían los que aparecen en el cuadro de la página siguiente.

El mito está vivo, recreado y desde la concepción andina, el cuerpo del Inca está reincorporándose. Metafóricamente, el tronco y las extremidades que se conservan en las comunidades campesinas constituyen la raíz cultural que viene siendo articulada o está en articulación, con la cabeza que está en la capacidad para contextualizarlo con los aportes de la modernidad.

<i>Motivos</i>	<i>Contextualización</i>
La cabeza del Inca está viva en Lima.	Se asume que los inmigrantes de los pueblos de Antabamba organizados y calificados profesionalmente son la cabeza.
El tronco y extremidades del Inca son las comunidades.	Se asume que los españoles, al descuartizar al Inca y llevarse la cabeza, impedirían su reconstitución. Por consiguiente, el tronco y las extremidades siguen enraizados en las comunidades.
La reincorporación del Inca la hacen los emigrantes.	Los emigrantes, con el ir y volver a/de Lima y sus lugares de origen, articulan la cabeza, que son los integrantes del centro, con el tronco y extremidades, que representan a las comunidades.
La reincorporación de Inkarrí se plasma a través del papel articulador de los que han migrado.	Los emigrantes profesionalizados y con éxito empresarial organizados asumen iniciativas y acciones en beneficio de las comunidades de procedencia con proyectos, propuestas, conmemoraciones y celebraciones organizadas que se ejecutan con las autoridades locales.

La Marpis, umallan kachkan,
 Huantapis, sunqullan rauran;
 Cuerpullan quñuna kaptin,
 Manañas qanra kanqachu;
 Takllankta apaykullaspa,
 Allpata wachachillanqa.

En La Mar, está ya su cabeza,
 En Huanta, su corazón está ardiendo;
 Cuando su cuerpo esté completo,
 Ya no habrá suciedad, miseria;
 Agarrando la Taklla,
 Nuevamente la tierra reproducirá.

Las letras anteriores corresponden a un huayno ayacuchano,⁸ que toma lo central del mensaje del mito de Inkarrí. En éste se anuncia el advenimiento de una nueva era de la cultura andina que no sólo alcanzará a Perú, sino que como el Taki Onqoy, alcanzará a la América andina, y, con este encuentro, se perfila una nueva historia para América toda, del Abya Yala.⁹ En esta historia ya se anuncia un nuevo rostro con muchas esperanzas. Se invertirá el mundo, porque con el

⁸ Letras del huayno “Huamanga, tierra que duele”, de Carlos Falconí.

⁹ Palabra kuna (Panamá) que significaría Abya Yala: territorio de todos climas y sentimientos, habitado por pueblos diversos y que se mal llama América.

pachakuti se anuncian nuevos amaneceres, donde la alegría y la fiesta serán las pautas de la vida productiva cargada de laboriosidad profana y de ritualidad sagrada.

BIBLIOGRAFÍA

- Altamirano, Teófilo, *Presencia andina en Lima metropolitana*, Lima, PUCP, 1984.
- , *Cultura y pobreza urbanas: aymaras en Lima metropolitana*, Lima, PUCP, 1988.
- Arguedas, José María, “Puquio una cultura en proceso de cambio”, en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Lima, UNMSM, 1964.
- García Miranda, Juan José, *Migrantes en Lima metropolitana*, (ms.), Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2005.
- , *Racionalidad de la cosmovisión andina*, Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1996.
- y Carlos Tacucrí A., *Los rostros de Santiago: patrón, ganadero, callejero...* (ms.), Lima, Instituto Nacional de Cultura, 2005.
- Mangin, William P., “Clubos de provincianos en Lima metropolitana”, en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, Lima, UNMSM, 1964.
- Montoya Rojas, Rodrigo, *Multiculturalidad y política. Derechos indígenas, ciudadanos y humanos*, Lima, Casa de Estudios del Socialismo SUR, 1998.
- Morote Best, Efraín, *Aldeas sumergidas*, Cusco, Centro de Estudios Rurales Bartolomé de las Casas, 1998.
- , “Validez testimonial de las tradiciones populares andinas”, en *Folklore: bases teóricas y metodológicas*, Lima, Comité Permanente de Conceptuación del Folklore, 1991.
- , *El degollador. Historia de un libro desafortunado*, Lima, Sociedad Científica Andina de Folklore, Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1998.
- Romualdo, Alejandro, *Canto coral a Tupak Amaru* (LP), Lima, 1974.
- Tacurí Aragón, Carlos, *Unicachi: rugido empresarial aymara* (documental en DVD), Lima, Grupo NeO aRt, 2005.

LA MÚSICA DE LOS MIGRANTES ANCASHINOS EN LIMA, TÁCTICA DE ADAPTACIÓN Y RESISTENCIA

*José Antonio y Luis Salazar Mejía**

Perú es un país herido, con grandes contradicciones económicas, sociales y culturales. Un país pleno de diversidad, poseedor de enormes riquezas que, sin embargo, solamente benefician a los oligarcas, un reducido grupo de grandes empresarios que acumulan para sí y para los intereses extranjeros acaparando cerca de 80 por ciento de la economía nacional.

En el marco del neoliberalismo imperante, la economía de las clases populares ha devenido en una economía de supervivencia. No hay trabajo en Perú. En los últimos 15 años, miles de fábricas han cerrado sus puertas, el comercio ambulatorio ha crecido a la sombra de las importaciones de baratijas venidas de los países asiáticos, acelerando la informalización de nuestra economía.

Al no existir una política de apoyo al agro peruano, el campo se ha despoblado paulatinamente, acelerándose el abandono de terrenos de cultivo. Las empresas agroindustriales de la costa que exportan alcachofas y espárragos, pagan a sus trabajadores 17 soles diarios, o 400 soles al mes, cantidad igual a la que gana un mendigo en Lima. Esta dramática realidad en la que está sumida 50 por ciento de la población que vive en la miseria absoluta, es el caldo de cultivo para muchas lacras sociales: la delincuencia, la prostitución, el pandillaje.

Secuela de toda esta realidad es el centralismo. El nuestro es un país centralista. Lima, su capital, alberga en la actualidad a más de

* José Antonio Salazar Mejía, magister en Educación, docente de la Universidad Nacional de Ancash "Santiago Antúnez de Mayolo" de Huarás. Luis Salazar Mejía, licenciado en Educación, docente de la Escuela Nacional de Folklore "José María Arguedas" de Lima. Ambos integran el grupo musical "Los Hermanos del Ande" y han acompañado a grandes cantantes como Martina Portocarrero.

un tercio de la población total del país. Los provincianos migran a Lima en busca de mejores oportunidades de vida y de trabajo. Lima se ha cubierto de “pueblos jóvenes”, eufemismo para nombrar las barriadas donde se hacinan millones de personas que no cuentan con los servicios básicos, ni escuelas, ni medios de transporte.

Por su gran hacinamiento, por el caos en el transporte, por la inseguridad ciudadana, Lima está considerada como una de las ciudades más peligrosas de América. No obstante, miles y miles de provincianos siguen viendo a Lima como la panacea para sus problemas económicos.

La migración no es un fenómeno nuevo en Perú. Es un problema social que se inició en la década de los cuarenta del siglo pasado y se ha incentivado por la política de abandono de la agricultura por parte de los gobiernos en turno. Hacia 1940 Lima contaba con apenas 450 mil habitantes. En las décadas posteriores, la población limeña se ha incrementado en progresión geométrica.

El fenómeno de la migración en Perú es totalizante. Los campesinos abandonan el campo y fijan su nueva residencia en los centros poblados o capitales de distrito, donde mínimamente encuentran algún servicio básico: luz o agua potable. Los habitantes de los distritos tienen como meta residir en las capitales provinciales por las facilidades de transporte y comunicación. Quienes viven en las provincias migran a la gran urbe, a Lima; y los limeños, hastiados de todo, sueñan con abandonar el país. Esquemáticamente, éste es el círculo de la migración en Perú. Hablaremos ahora, específicamente, de la migración de Ancash hacia Lima.

Ancash es un departamento colindante con Lima, que se ubica al norte de la capital de Perú. Ancash cuenta con casi todos los climas, pues tiene mar, costa, sierra y ceja de selva. Chimbote es la ciudad costeña que alberga a la mayor cantidad de migrantes serranos. En menos de 50 años, Chimbote ha pasado de ser un pueblo de 15 mil personas a una urbe de medio millón de habitantes. El presidente Toledo, nacido en Pallasca, en la sierra, vivió su infancia y juventud en Chimbote. La pesca y la industria siderúrgica atrajeron a mucha gente en la década de los sesenta; ahora que no hay pesca y la siderúrgica languidece, Chimbote ha dejado de ser un polo de atracción para los migrantes.

La costa siempre ha ejercido una atracción fascinante para el habitante de la sierra, quien ha visto en ella la solución a sus problemas económicos. El antiguo verso anónimo así lo confirma:

Vámonos, vámonos a Huacho
allí la vida es barata
cinco yuquitas por medio
y un camotito de yapa.

Históricamente, la mayor migración se realiza hacia Lima. La colonia ancashina en Lima es muy numerosa: cerca de un millón de ancashinos residen en la capital de Perú.

Desde la década de 1950, los migrantes ancashinos han guardado celosamente su acervo cultural, conformando diversos conjuntos para preservar su música regional como parte de la defensa de su identidad cultural.

Con el paso del tiempo, la práctica musical y la existencia de un cada vez mayor número de conjuntos y de intérpretes solistas, se han convertido en una táctica de resistencia ante la agresión de la cultura occidental a que se ven sometidos los provincianos en Lima.

Tomando en cuenta la complejidad de la migración de ancashinos a Lima, vemos que en estos grupos se produjo una particular mediación de elementos sociales e individuales, materiales y simbólicos, tanto de la sociedad de origen como de la sociedad receptora. La noción de campo artístico de Bourdieu puede ayudarnos a entender las principales características de tal mediación. Tal como el autor lo define, el campo artístico es:

[...] el complejo de personas e instituciones que condicionan la producción de artistas y median entre la sociedad y la obra, entre la obra y la sociedad [...] (García Canclini, 1984).

La estructura del campo de actuación de dichos grupos puede definirse en función de diferentes instituciones que conforman relaciones de fuerza. Entre ellas, encontramos dos clases de instituciones diferenciadas:

- Diferentes instituciones de la colectividad: *a)* Club Departamental Ancash; *b)* clubes sociales provinciales, hermandades y cofradías; *c)* restaurantes, peñas, “Prensa Ancashina”, programas de radio.
- Diferentes instituciones de la sociedad receptora: *a)* centros culturales, centros barriales, colegios; *b)* coliseos, academias de danza; *c)* asociaciones provivienda, comités de electrificación.

Es por medio de toda esta red o engranaje, que los migrantes establecieron “relaciones artístico-productivas entre sí” (Bayardo, 1990) y realizan sus ensayos y espectáculos. Dichas instituciones brindaban cierto tipo de “patrocinio”, “reconocimiento”, “apoyo”. Cabe aclarar que si bien consideramos importante prestar atención a las relaciones entre “instituciones sociales” y “productores culturales”, concordamos con los planteamientos de Raymond Williams, para quien deben tenerse en cuenta también las “formaciones”. El concepto de “formación”, como distinción operativa, permite visualizar los casos en los que la “[...] organización cultural no ha sido, en ningún sentido corriente institucional [...]” (Williams, 1981).

En los cincuenta y sesenta, los coliseos se convirtieron en el refugio de los migrantes. Allí cada domingo se realizaban espectáculos artísticos. Los provincianos acudían en masa, pues en los coliseos podían revivir las vivencias pasadas en el terruño. La música les transportaba a su lugar de origen y les hacía olvidar, por un instante mágico, la cruda realidad de soledad y desarraigo que tenían que vivir en Lima.

Los ancashinos invadieron los coliseos y los escenarios. La música ancashina se hizo presente en cuanto concurso se convocara en Lima. Jacinto Palacios se erigió en el primer cantante andino que grabó sus canciones en discos de carbón. Su popularidad fue tan grande que se convirtió en el primer artista que pudo vivir sólo de la música. Tras él, surgió una pléyade de artistas y conjuntos que registraron la música ancashina tanto en discos de carbón como en el acetato.

Con el avance de la tecnología, la radio se convirtió en un elemento de uso popular en los años sesenta. Al inicio, era la música criolla la que saturaba los programas radiales. Los migrantes pronto asumieron el reto y paulatinamente conquistaron la radio. Primero fueron programas madrugadores, entre las cuatro y las seis de la mañana. Luego vendrían los horarios vespertinos y al medio día.

Las radios en Lima que difundían programas de música ancashina fueron Radio Agricultura, donde Alejandro Diestra conducía el programa “Por las Rutas de Conchucos” y Basilia Zavala dirigía “Cielo Peruano”. En Radio Excelsior, Rogato Zavala transmitía “Perú Andino” y Marino Mejía, “Puna”. En Radio Santa Rosa, la Pastorita Huaracina tenía su programa “Canta el Perú”. En Radio Folklore, Evert Álvarez Salinas conducía “Melodías del Perú”. Radio Independencia transmitía el programa “Ancash Canta al Perú”, dirigido por Juan Peña. En Radio Libertad, Rigoberto Blanes conducía el programa “Arriba Perú”.

El sismo del 31 de mayo de 1970, que significó una fractura total en el pueblo ancashino,¹ sirvió para que los que habían emigrado se encerraran en sus usos y costumbres como una forma de supervivencia. La música de ese tiempo reflejaba la añoranza por el terruño, las vidas y todo lo que se llevó el sismo.

Huascarán² traicionero
me has quitado padre y madre
solitito me he quedado
solitito en este mundo.

En 1972, el Departamento de Folklore de la Casa de la Cultura, institución nacional de Lima, registró 6 350 artistas migrantes inscritos desde 1964. Ancash tenía 1 211, la sierra de Lima 1 109, Junín 754 y Ayacucho 591. Estos cuatro departamentos tenían más de 55 por ciento de artistas inscritos (3 665); los otros 19 departamentos se dividían el porcentaje restante. En ese entonces, los cantantes ancashinos de ambos sexos sumaban 188, los músicos eran 920 y 29 eran músicos cantores.

El primer programa vernacular de la televisión fue conducido por la gran Pastorita Huarasina al inicio de la década de 1970. Que la música andina ocupara un lugar en la programación televisiva fue un triunfo para los migrantes de todo Perú. La oligarquía y sus voceros hicieron lo imposible por opacarla. Sólo lo consiguieron a la caída del gobierno del general Velasco. “Nos dejaron los *sets* oliendo a llama”, dijo en esa oportunidad Genaro Delgado Parker, accionista de Movistar y uno de los dueños de Perú.

En 1978, por primera vez se eligió a un artista nativo a la Asamblea Constituyente: Ernesto Sánchez Fajardo, “El Jilguero del Huascarán”, natural de Bambas, en Corongo, quien tuvo la oportunidad de llevar la voz de los migrantes y sus anhelos de que se respeten las culturas nativas. Señaló que en Perú coexisten más de 200 naciones que exigen ser tomadas en cuenta. Los representantes de la oligarquía lo acallaron con pullas, a ellos les interesa que se siga sosteniendo el mito de que Perú es una sola nación, la nación de los blancos, la de ellos, por supuesto.

¹ 70 mil muertos, 150 mil heridos, 200 mil desplazados; pérdida de toda la infraestructura habitacional e industrial, etcétera.

² Es el glaciar más alto de Perú y parte de la Cordillera Blanca (n. de las editoras).

Un aspecto a destacar es la estratificación de los músicos migrantes. El músico, por lo general, es de origen campesino y pertenece a los estratos sociales más humildes; por ello, primordialmente busca el reconocimiento de sus pares; no le interesa pisar el ahora elitizado “Club Ancash” de Lima. Se presenta en estadios, colegios, locales deportivos, clubes, etcétera, en los que se reúne la gran mayoría de migrantes. Allí y con ellos es donde desarrolla su actividad artística.

En la actualidad, los migrantes ancashinos están organizados en asociaciones, cooperativas, cofradías y clubes deportivos. Han comprado locales donde se reúnen por distritos y caseríos. Ahí es donde celebran sus fiestas patronales, sus matrimonios, bautizos, graduaciones y cuanto evento digno de festejar haya. La música que se canta y baila es la música del terruño. Las radios en Lima están invadidas por programas de música nativa de todas las provincias; Ancash y Ayacucho ocupan el primer lugar en número de programas vernaculares.

Tomando en cuenta la situación de desocupación o subempleo en la que se encuentra la mayoría de los migrantes, vemos que la participación en conjuntos o grupos de danza otorga diferentes parámetros de identidad. Un fenómeno llamativo es el que tiene lugar en las presentaciones, en las que se realizan comportamientos ritualizados, donde el vestuario y las formas adquieren otra connotación. Por medio de éstos, el migrante encubre el estatus otorgado por la sociedad receptora, el de “provinciano”, “cholo ocioso”, “indio bruto”.

El apego al terruño, el deseo de retornar a él, lleva al artista oriundo a tratar de identificarse con sus orígenes, a profundizar sus rasgos de identidad y vocearlo con orgullo ante la sociedad que lo margina, que lo rechaza. Del análisis de los seudónimos de los cantantes ancashinos podemos colegir que las fuentes de su inspiración son:

- a) El nombre del departamento: Mensajero Ancashino, Flor Ancashina, etcétera.
- b) El nombre de su tierra natal: Aventurero de Huari, la Huaracinita, etcétera.
- c) El nombre de nevados: El Hijo del Huascarán, Chinita Cordillera, etcétera.
- d) El nombre de aves: Cóndor de Chavín, Cuculí Madrugadora, etcétera.
- e) El nombre de flores: Flor de Paria, Azucena Cantarina, la Amapolita, etcétera.

Los seudónimos indican una fijación del artista con sus orígenes. Esa identificación los particulariza, los hace únicos, diferenciándolos del entorno donde han venido a morar. Es una expresión más de la resistencia cultural de nuestro pueblo.

Otra vertiente digna de considerar es el caso de los jóvenes hijos de migrantes que, habiendo nacido en Lima, se han identificado con el lugar de origen de sus padres y han devenido en artistas de renombre. Tal es el caso de Leslie Cabello y Carito Collazos, una del Callejón de Huaylas y la otra de la zona de Conchucos. Leslie, que es coanimadora de un reconocido programa televisivo de ATV Canal 9, nos dice:

En cada viaje que hacía a Marcará, la tierra de mi padre, me fascinaba escuchar la música de los campesinos. Llegando a Lima añoraba esas vivencias y tarareaba las melodías con mucho amor y sentimiento.

Carito Collazos, la revelación entre los artistas ancashinos, señala:

Cuando estás en Conchucos, te embriaga el ambiente y te preguntas: ¿porqué nuestros padres dejaron todo esto? En Lima vivimos sólo por necesidad, pero nuestro corazón está en la tierra de nuestros antepasados.

En los últimos años, los músicos migrantes ancashinos en Lima han revitalizado una práctica andina ancestral que en otros lugares ya se ha perdido. Es el mítico *ayni*, o como mejor se conoce en Ancash, “el rantín”. “Dentro de los niveles de la reciprocidad andina, el *ayni* es el primero, el que se da simétricamente” (Salazar, 1999). Esta simetría otorga gran flexibilidad al rantín entre los artistas ancashinos. Cuando uno de ellos celebra su aniversario, convoca a sus amigos y conocidos que van a su fiesta a cantar y bailar *ad honorem*. Así, el celebrante puede elaborar un ostentoso programa con artistas de fama y el público acude en masa a la presentación. Pero ya queda comprometido, cuando uno de los artistas amigos tiene un compromiso, ya sea contrato o quiere celebrar su aniversario, el primero tiene la obligación de colaborar con él de la misma forma, es decir, sin pedirle nada a cambio, mas que el alimento y la bebida.

En la reciprocidad actualizada se puede notar la vitalidad de nuestra cultura ancestral. En Perú hay quienes sueñan con el advenimien-

to de la globalización y la “muerte de las culturas aborígenes”. No entienden que una cultura tan antigua y sólida como la nuestra no va a desaparecer. El rantín ancashino pone en evidencia la resistencia cultural de nuestro pueblo.

Pero no sólo es la resistencia la que mantiene vivo el espíritu ancashino, surge también la adaptación como táctica de supervivencia de nuestra cultura. El hombre del Ande vive en un continuo proceso de adaptación desde tiempos inmemoriales. Supo adaptarse a las increíbles condiciones de vida que le imponía la agreste cordillera. Se adaptó a vivir en un medio hostil gracias a su vocación comunitaria. Se adaptó a la presencia hispana, a su religión, su lengua y sus modos de expresión musical, para no permitir que muriera su cultura.

En esa tradición, los andinos que han emigrado a la capital han ido acomodando su música a los avances de la tecnología y a las corrientes imperantes. Los instrumentos que se utilizaban en el siglo pasado ya se han renovado. El músico migrante utiliza instrumentos electrónicos como el órgano, el bajo electrónico y la batería, pero los ejecuta con alma y sentimiento típicamente andinos.

La adaptación permite que la tradición musical no se convierta en algo fosilizado, que las nuevas generaciones aborrezcan o consideren cosa del pasado. En ese camino distinguimos dos etapas muy claras: el surgimiento de la música “chicha” y la decisiva influencia de la industria fonográfica.

A fines del siglo XX surgió el fenómeno de la música “chicha”, conocida por sus defensores como la “tecno cumbia”. Pretendía modernizar a la música andina y en su momento causó furor entre los migrantes. Pero pasada la novedad, como no tenía nada de fondo, volvieron a sus raíces.

La industria fonográfica, por su parte, decidió apoyar un estilo musical que se adaptaba mejor a sus requerimientos. La grabación tradicional de los conjuntos era muy onerosa: había que llevar a las salas de grabación a cantidad de músicos, pues los conjuntos de música ancashina, huancaína, cusqueña y puneña, operan como estudian-tinas, es decir, con guitarras, mandolinas, violines, quenás, acordeón, etcétera. Por ello, se promovió en el nivel de la industria musical la grabación de la música al estilo de la sierra de Lima: un vocalista y su único acompañamiento, el arpa. Así, los costos de grabación se reducían enormemente. Con el tiempo se incorporaron el bajo electrónico y la batería.

Este estilo musical se ha ido imponiendo en las emisoras de Lima y todo el país. Los programas radiales viven de las promociones de las disqueras. Ellas pagan para que se difunda la música que graban. Así, poco a poco, se ha ido introduciendo en el gusto popular la preferencia por ese estilo de música, a la que los cantantes tradicionales y los conjuntos llaman despectivamente “chanca lata”, en clara alusión al característico sonido del cencerro en la batería.

Ante el avasallador avance de la grabación de la música de arpa, los artistas ancashinos se han visto obligados a adaptarse a la nueva situación; y vaya si lo han hecho bien. Sonia Morales, nacida en Tumpa, Yungay, es el ejemplo más conocido de esta nueva realidad de nuestra música, que triunfa y se desarrolla. Su fama ha superado a la promocionada Dina Páucar y, por su gracia y talento, se ha impuesto en el difícil ambiente musical limeño. Sus giras la han llevado a visitar las colonias peruanas de Europa, Japón y Estados Unidos.

Los migrantes ancashinos han encontrado en la expresión musical un modo de preservar sus raíces, su ligazón a su *llakta*, la *marca*, la *pacha mama*. Es su forma de resistir culturalmente. La adaptación es su forma de preservarse en el tiempo. Resistencia y adaptación que garantizan la continuidad de nuestra cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- Bayardo, Rubens, *La cultura de la economía y la gestión cultural*, Buenos Aires, 1993.
- Bourdieu, Pierre, *Sociología y cultura*, Madrid, Blume, 1990.
- Concytec, *Ancash, historia y cultura*, Lima, 1993.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas*, Buenos Aires, 1990.
- Salazar, José, *Orígenes de la cultura andina*, Huarás, Perú, 1999.
- , *Identidad ancashina*, Huarás, 2006.
- Salazar, Luis, *Apuntes sobre la música de los migrantes andinos en Lima: 1900-1950*, Lima, 2004.
- Sonntag-Arenas, *Lo local, lo global, lo híbrido*, Buenos Aires, 2002.
- Turino, Thomas, *Del esencialismo al pragmatismo. La práctica musical de los migrantes puneños en Lima*, Lima, 1992.
- Vivanco, Alejandro, *Los intérpretes en la difusión del folklore ancashino*, Lima, 1980.
- Williams, Raymond, *Sociología de la comunicación y del arte*, Lima, 1982.

LAS ESTRATEGIAS POLÍTICAS DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y LOS ESTADOS LATINOAMERICANOS FRENTE A LA INSURGENCIA INDÍGENA

MOVIMIENTOS COMUNITARIOS Y CAMPESINOS Y CRISIS DE ESTADO

*Luis Tapia**

LOS PROCESOS DE ORGANIZACIÓN Y AUTORREPRESENTACIÓN

Si se considera que el Estado no es sólo un conjunto de aparatos institucionales para ejercer el gobierno, sino también un conjunto de relaciones sociales, la crisis de Estado implica un cambio significativo en ese conjunto de relaciones sociales; sobre todo, un proceso de deterioro de las relaciones políticas que durante algún tiempo sostenían gobernantes y gobernados.

En este breve texto quiero argumentar una línea de la explicación de la crisis de Estado, a partir del proceso de desarrollo y despliegue de movimientos comunitarios y campesinos en el país durante las últimas décadas, los que a su vez se articulan a largos ciclos anteriores de rebelión anticolonial y contra el dominio imperialista.

Una de las facetas o modalidades de la crisis de Estado es que se trata de una crisis de un patrón de dominación, lo cual implica un cambio en la relación gobernantes-gobernados. Una condición de la dominación es la desorganización de aquellos que quedan como gobernados en relación con un núcleo de gente organizada que aparece como gobernantes; también la condición de subalternidad de poblaciones, que si bien tienen algún grado de organización no tienen autonomía, y su ingreso a la vida política se realiza a través de una relación más o menos jerárquica de subordinación con otras fuerzas que mantienen el monopolio, la capacidad de representar y dirigir al país. Señalo esto porque el principal hilo de mi argumento tiene que ver con la idea de que la actual crisis de Estado responde o es producida, en buena parte, por un proceso de organización,

* Político y filósofo, profesor e investigador, Cides-Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia.

de reorganización y de movilización, sobre todo en el mundo agrario, a través de una de una diversidad de pueblos y culturas, que es también una diversidad de formas de organización.

Se podrían distinguir varias líneas de desarrollo o despliegue de autoorganización y, por lo tanto, de autonomización política, ideológica y moral en el mundo agrario en relación con el Estado.

La formación y desarrollo del katarismo

Uno de los ejes con más trayectoria en la historia política reciente del país es la articulación del katarismo como movimiento político y cultural desde la década de 1960, pero en particular desde los años setenta, en los que un núcleo de aymaras logra articular el sindicalismo campesino independiente y, por lo tanto, pone fin al pacto campesino-militar que sostuvieron la dictadura de Barrientos y el inicio de la de Bánzer. También se forman los primeros partidos políticos kataristas que entran a competir en procesos electorales a fines de la década de 1970, como parte del proceso de transición a la democracia. Se forma la Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que fue una de las fuerzas importantes en la lucha por la reconquista de los derechos políticos en el país. También se fundan el Movimiento Indio Tupak Katari (Mitka), que logra entrar al Congreso en las primeras elecciones de la transición, y el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK), que se divide en dos vertientes que van aliadas, una con el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y otra con la Unidad Democrática y Popular (UDP).

Uno de los principales resultados del desarrollo del katarismo es haber sido el principal responsable en el cambio de la autoimagen que se tenía del país. Se ha pasado de la imagen de Bolivia mestiza más o menos unida culturalmente, al reconocimiento de una Bolivia multicultural y plurilingüe, pero ya no como un mero dato etnográfico, sino como producto de la politización de los pueblos y culturas que antes habían estado excluidos de la comprensión o la definición de lo que es Bolivia en términos políticos.

El katarismo, como movimiento político aymara, ha experimentado el desarrollo de varias tendencias, algunas de ellas cooptadas en el proceso de reforma neoliberal del Estado, por lo tanto cumpliendo una tarea funcional a la recomposición del dominio político neoliberal en el país. Por la otra vía, el katarismo se ha recompues-

to a través de versiones guerrilleras como el EGTK, pero su más importante y reciente desarrollo, producto de la anterior experiencia, es haberse hecho cargo de la dirección de la CSUTCB en la década de los noventa, en que había un fuerte fraccionamiento entre partes del movimiento campesino, divididas por liderazgos alternativos como los de Evo Morales y Alejo Véliz, así como entre sectores aymaras y quechuas dentro la CSUTCB.

El katarismo también ha sido el discurso político, ideológico y cultural que ha vinculado una parte de los procesos de recomposición de estructuras de autoridad originaria, parte de los procesos de organización, unificación política que se han venido experimentando en toda la zona andina. El principal objeto de crítica al Estado por parte de estos movimientos ha sido el régimen de propiedad de las tierras y, por lo tanto, la crítica a la Ley INRA. Estos sectores no han quedado satisfechos con las reformas hechas en los años noventa, que habrían respondido, más bien, a las demandas de los pueblos de las tierras bajas, el otro horizonte de despliegue político ideológico durante esa década.

En la zona andina se ha dado un proceso de fortalecimiento de los sindicatos campesinos, a pesar del faccionalismo interno. Felipe Quispe logró un grado de unificación hacia fines de los noventa e inicio de los años 2000, lo cual le dio una condición de posibilidad de liderazgo fuerte. En otros lugares, donde la estructura sindical era paralela, también se ha dado un proceso de reconstitución de autoridades originarias y de revalorización de las estructuras políticas de las redes de *ayllus* que todavía persisten fuertemente en la zona andina, lo que hace que en muchos casos, debajo de los sindicatos o en vez de los sindicatos, la principal forma de organización de vida política, en muchos territorios, sea la comunidad y su asamblea. Cuando el tipo de organización que sirve para estos procesos de unificación y de movilización en la zona andina es la comunidad, estamos en presencia, entonces, del autogobierno de otra sociedad, lo cual agrava la crisis de Estado.

Proceso de organización y unificación de los pueblos de tierras bajas

El otro eje de desarrollo de procesos de autoorganización de pueblos y culturas es el que se ha venido desarrollando en los territorios de las llamadas tierras bajas, que es donde se encuentra la mayor diver-

sidad de pueblos y culturas en el país; aunque se trata de poblaciones más pequeñas. Desde la década de los ochenta, y en los noventa también, se ha desplegado un proceso por medio del cual los pueblos que habitan la amazonía, las llanuras del oriente boliviano y el chaco —en el sur del país—, han pasado por procesos de organización de sus formas de unidad como pueblo, y de representación ante el Estado boliviano. La mayor parte de ellos ha optado por nombrar estas formas de unidad como asamblea o central.

Varios de estos pueblos se caracterizan por ser una población dispersa en el territorio, que no tuvo una forma de unidad política durante mucho tiempo, a no ser en el nivel local. Lo más significativo de este proceso de organización y reorganización es haber pasado del nivel local a la articulación de un pueblo y una cultura en el nivel de la región, y en segundo nivel —que también es muy importante—, a la unificación entre varios pueblos en torno a una central indígena o asamblea de pueblos.

Se han experimentado varios niveles de organización a la vez. Por un lado, se ha fortalecido el tipo de estructura local en cada uno de estos pueblos. Se ha logrado un nivel de unificación más allá de lo local, es decir, del conjunto de comunidades en la región cultural; se ha logrado la unificación interétnica entre pueblos de tierras bajas —la mayor parte de matriz guaraní. La unificación más amplia se ha dado en el ámbito de la matriz guaraní que ahora cuenta varios núcleos de unificación política. Otro aspecto de este mismo proceso de autonomización se refiere al tipo de asambleas o centrales que se han articulado, que primordialmente no funcionan para autogobernar estos pueblos —para lo cual tienen sus estructuras de autogobierno local tradicional—, sino que se han configurado como instituciones de la sociedad civil en el nivel nacional, ya que son organismos por medio de los cuales estos pueblos no sólo se unifican entre sí, sino que se representan hacia el Estado boliviano y en relación con el resto de la sociedad civil, que con la emergencia de estas asambleas y centrales indígenas se ha vuelto una sociedad civil multicultural, por lo tanto mucho más compleja.

Éste, tal vez, sea uno de los principales datos en términos de desarrollo de la vida política en el país en las últimas décadas; es decir, el desarrollo de una sociedad civil multicultural mucho más heterogénea, que crea unas condiciones de poliarquía multicultural que exige, por lo tanto, unas reformas de las instituciones del Estado, ya mucho más complejas y sensibles al desarrollo de estos procesos de

unificación política, tanto en pueblos de tierras altas como de tierras bajas.

Una de las diferencias en los procesos políticos de unificación de ambos ámbitos y tipo de pueblos en el país, es que en el núcleo ay-mara-quechua se ha dado el paso de los sindicatos a la organización de partidos para poder disputar, durante varios años, el gobierno en el nivel municipal, y más o menos rápido en el nivel nacional con mucho éxito. En cambio, en tierras bajas, las alianzas, sobre todo la de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) con algunos partidos políticos durante la década de los noventa, no ha llevado a resultados exitosos, no se han convertido en victorias electorales. Sólo desde la emergencia del Movimiento al Socialismo (MAS) —como un polo partidario que se convierte en articulador de sectores sindicales campesinos y trabajadores, es decir, cuando se configura como una especie de partido de los trabajadores en el nivel nacional, como producto de una acumulación política generada por estas olas de movilización brevemente descritas— es que algunas organizaciones de pueblos de tierras bajas se alían con este partido y logran ganar algunos municipios en el oriente.

CRISIS Y TERRITORIALIDAD ESTATAL DISCONTINUA

Uno de los resultados de estos procesos de autoorganización y de unificación por los que han pasado y siguen pasando pueblos de tierras bajas y tierras altas, es que hacen más evidente la debilidad estatal en cada uno de estos territorios, en el sentido de que estos procesos de rearticulación y unificación de formas de autoridad tradicional configuran una situación en que las estructuras políticas que tienen mayor lealtad, capacidad de gobierno, de regulación política y social en el nivel local, son precisamente estas formas de vida política. El Estado, que tiene menor validez en estos territorios, tiene que negociar constantemente su presencia y el acatamiento de la normativa estatal nacional con cada uno de estos grupos.

Volviendo al tema inicial, todo esto implica un cambio de relación entre gobernantes y gobernados, que consiste en el hecho de que varios de estos pueblos y culturas subalternos o gobernados ahora tienen una mayor capacidad de autoorganización y autorrepresentación y, por lo tanto, de negociación con otras fuerzas políticas partidarias, civiles y con el mismo Estado.

Se podría pensar que hay otra dimensión paradójica de este mismo proceso. Allá donde hay un fuerte dominio patrimonial —en el sur, el oriente y la amazonía—, el Estado también tiene una débil y subordinada presencia en relación con esos poderes locales monopolísticos. El proceso de organización de estos pueblos ha hecho que también se vea afectado ese dominio patrimonial. En tanto que hay una capacidad organizativa local y regional para representarse y negociar por parte de estos pueblos, se hacen presentes ante el Estado, que de otro modo estaban ausentes cuando había un dominio más absoluto del poder patrimonial, latifundista.

La reforma en marcha

Estos procesos de autoorganización y de unificación —inclusive interétnica— han producido la crisis del Estado en buena parte, junto con los movimientos antiprivatización, articulados sobre todo por la Coordinadora del Agua y luego por la guerra del gas. Un aspecto de la crisis es que estos procesos de articulación política muestran que siguen presentes y vigentes formas de vida política y de autogobierno tanto en territorios aymaras, quechuas, guaraníes y de otras culturas y pueblos más pequeños. El hecho de que existan esas formas de autogobierno es un índice del carácter secundario del Estado boliviano en esos núcleos urbanos; incluso, del carácter todavía más o menos colonial del mismo en relación con varios de ellos, en tanto las estructuras de gobierno del Estado están organizadas con principios altamente heterogéneos en relación con las estructuras sociales de estos otros pueblos y culturas; aunque con el tiempo han aprendido a convivir de manera subalterna con ese tipo de estructuras de dominación.

La politización de esta condición multisocietal es parte de la crisis del Estado, que es lo que trato de argumentar por medio de una descripción selectiva de los procesos de autoorganización y autorrepresentación, tanto en pueblos de tierras altas como de tierras bajas.

Hay otro aspecto, que también parecería paradójico, que tiene que ver con lo siguiente: por un lado, estos procesos políticos de autoorganización y de unificación política por fuera del Estado boliviano —incluso algunos en contra o como parte de una crítica a esas estructuras de gobierno y dominación—, que son causa de la crisis de cierto patrón de dominio estatal, han tomado como un cauce el proceso que consiste en la organización de partidos. El hecho de

que el MAS, en particular, se haya convertido en una fuerza política partidaria que ha operado como un partido de los trabajadores y de estos pueblos y culturas, ha producido una especie de renovación del sistema de instituciones existentes. De hecho, la victoria electoral de Evo Morales ha renovado el sistema de partidos políticos, produciendo un margen de legitimidad y confianza en el mismo. Este sistema de partidos, cabe recordar, estaba tocando fondo y probablemente hubiera experimentado una catástrofe institucional de no haber sido por este tipo de renovación, que se ha procesado en el nivel electoral con un resultado de cambio de las relaciones de fuerza en el nivel global en el país, que deviene de estos ciclos de movilización antiprivatización, autoorganización y unificación política en tierras bajas y en tierras altas.

Acabo diciendo que estos ciclos de organización, de autoorganización y de unificación política de los movimientos comunitarios y campesinos han puesto en crisis al Estado boliviano, en tanto patrón de dominación neocolonial en el país, tanto en su faceta neoliberal como de continuidad en términos de desigualdad entre pueblos, que se ha reproducido a lo largo de la historia del país; pero a la vez, este mismo conjunto de procesos ha reformado al Estado. Primero, como un conjunto de relaciones de fuerza, parte de las relaciones sociales que la sostienen van hacia una reforma de las estructuras del Estado. Ha producido, también, una renovación en el seno de las instituciones políticas de representación y mediación del Estado preexistente y existente, en tanto ha habido una renovación en el sistema de partidos por la vía de la sustitución de una parte de los partidos y la introducción de un mayor grado de representatividad y confianza en el mismo, producto de la emergencia de partidos que están vinculados —aunque no devienen orgánicamente— con los procesos que han sido objeto de este breve análisis.

Dicho de manera mucho más breve, son estos movimientos campesinos y comunitarios y, además, los movimientos nacional-populares antiprivatización, los que han puesto en crisis al Estado boliviano; pero también son los que ahora lo están reformando y, en transición, por lo menos han renovado y le han dado un nuevo respiro a un conjunto de instituciones que corresponden al formato estatal preexistente, por un tiempo, mientras se procesan los cambios mayores que se vienen prefigurando ya más o menos largamente por medio de estos ciclos de rebelión, movilización y unificación política de comunidades y sindicatos agrarios frente al patrón de dominación estatal.

LA ESPERANZA PARLAMENTARISTA*

*Patricia Chávez L.***

Uno de los espacios en los que se desarrollan las luchas de los movimientos indígenas es el electoral, y los resultados concretos de estas acciones se materializan en la ocupación de puestos de poder en el interior de las estructuras estatales. En tales momentos, los movimientos indígenas no están “frente” al Estado, sino dentro de él. Éste es el espacio de la acción indígena que me interesa analizar a través de la experiencia parlamentaria de indígenas que llegaron a ocupar diputaciones en el Congreso boliviano durante la gestión 2002-2005. A partir de esta exposición quiero establecer los efectos que el Estado ejerce sobre quienes detentan sus puestos burocráticos y, al mismo tiempo, medir los alcances y las limitaciones de los intentos de estos diputados por representar los intereses de sus sectores y por aplicar sus lógicas comunitarias dentro de los espacios gubernamentales.

CONTEXTO

Las movilizaciones de abril y septiembre de 2000 y junio-julio de 2001 en Bolivia, realizadas con mayor fuerza en Cochabamba y el altiplano paceño,¹ señalan la existencia de un proceso de rearticulación de las

* Esta ponencia está basada en una investigación que llevé a cabo a fines de 2005 para el Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS), titulada “Balance de la presencia y la labor política de parlamentarios indígenas en el Congreso boliviano (2003-2005)”, que establece las principales características de la participación indígena en el Parlamento boliviano durante los años señalados.

** Socióloga de la UMSA, investigadora del CEAM-Bolivia.

¹ Véase Marxza Chávez, “Estructuras organizativas, repertorios culturales y memorias de protesta en las movilizaciones indígenas: el poder comunal”

redes organizativas de la sociedad boliviana —gravemente erosionadas por las reformas neoliberales implantadas desde 1985— y la presencia de un impetuoso discurso indígena que logró trasladarse de las esferas de movilización y protesta social a la esfera de la contienda electoral para, de manera inédita, convertirse en un importante capital electoral, que durante los comicios generales del año 2002 cristalizó en el 27 por ciento del caudal del voto. A partir de este resultado, una significativa e inesperada cantidad de indígenas, pertenecientes de manera predominante a los partidos políticos Movimiento Al Socialismo (MAS) y Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), logró ingresar al aparato estatal a través de sus diputaciones y senaturías.²

EFFECTOS

Al apostar por la participación en los espacios democrático-electorales, los sectores indígenas movilizados se proponían frenar el proceso neoliberal de administración y conducción de la economía y la política en Bolivia. También pretendían redireccionar el manejo de dichas esferas impulsando la realización de una Asamblea Constituyente y el tratamiento de otros proyectos relacionados con la tierra y los recursos naturales. Convertir estos temas en parte de la discusión oficial, además de darles viabilidad legal, eran los objetivos principales de las actividades de estos congresistas. La innegable presencia de largas y tempranas experiencias sindicales y comunitarias en las trayectorias personales de los mismos, les predispusieron, además, a ser más escrupulosos y comprometidos con su papel de representantes de las variadas demandas de sus electores, y a intentar aplicar las prácticas y lógicas del mundo comunitario a las lógicas y los engranajes parlamentarios.

(Umasuyus, departamento de La Paz, septiembre/octubre de 2000 y junio/julio de 2001), tesis de licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés, 2005; Álvaro García, Patricia Costas y Marxa Chávez, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, Diakonía-Oxfam, La Paz, 2004.

² Existían también diputados pertenecientes a otras tiendas políticas, pero su presencia era mínima: uno pertenecía a la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP) y otro al Movimiento de Izquierda Revolucionaria-Nueva Mayoría (MIR-NM).

Sin embargo, inmediatamente asumido el rol de parlamentarios, los indígenas sintieron los efectos de la *contradicción* que su doble rol de burócratas estatales y dirigentes sociales implicaba para sus actividades cotidianas. Por un lado, el peso y la memoria de los principios y las prácticas de las confrontaciones sociales, los inclinaban a encarar el trabajo congresal a partir de medidas de disputa y antagonismo, mientras que, por otro lado, el Parlamento les exigía adaptarse y entronizar los principios de conciliación y los mecanismos burocráticos que como institución mediadora tiene. Todo, desde el discurso imperativo del “respeto a la ley”, a sus tiempos y a sus procedimientos, hasta el aprendizaje de los mecanismos no oficiales —las maniobras y acuerdos subterráneos— del quehacer parlamentario, representaba un desafío y a su vez era desafiado por la experiencia y los modos de tratamiento de las demandas sociales que los congresistas indígenas habían aprendido durante sus años como dirigentes corporativos y comunitarios.

Así pues, la permanente compulsión entre ambas perspectivas no sólo se verificaba en el campo de las confrontaciones entre bancadas, sino en el terreno de las percepciones y las decisiones personales de cada uno de los parlamentarios indígenas. Al final de la gestión gubernamental, las evaluaciones sobre la misma presentaban tres tendencias: la primera, debido a la lentitud burocrática, a las desventajas que ello implicaba y al trato diferenciado que recibieron en el momento de ser distribuidos los puestos de poder —la mayoría fue designada en sitios de importancia secundaria—, se inclinaba por desear el espacio congresal como espacio de concreción de sus objetivos y prefería retornar a los espacios comunitario sindicales; la segunda, resolvía la contradicción de roles renunciando más bien al espacio sindical y adaptándose al medio parlamentario, elección que concordaba con la exitosa “carrera” que habían hecho en su interior —pues ocuparon puestos con más prerrogativas—; la tercera, que a diferencia de las dos anteriores era la mayoritaria, se debatía constantemente entre ambas, tratando de congeniarlas, no decidiéndose a desistir de ninguna, pero consciente de que tarde o temprano la desyuntiva se presentaría y les obligaría a tomar alguna decisión.

Además de estas tres posiciones, podemos indicar que, en general, la naturaleza mediadora del Parlamento, sus cánones y prácticas internas, causaron los siguientes efectos sobre los parlamentarios indígenas.

Efecto de autonomización

Consiste en la conversión paulatina de las iniciativas colectivas en iniciativas privadas. Si a lo largo de toda su trayectoria como dirigentes sindicales o comunales, las acciones que éstos llevaban a cabo se cobijaban predominantemente en las determinaciones colectivas de la corporación o la comunidad, y eran también colectivamente vigiladas y realizadas,³ después, en el espacio parlamentario, se fueron convirtiendo en acciones individuales libradas a la iniciativa personal de los congresistas y a las reglas burocráticas de esta institución —pues la autonomización implica que las acciones realizadas se guíen más por las normas internas de dicho espacio que por las necesidades de los representados.⁴ Gradualmente, las tareas que la dinámica del Parlamento exigían a sus funcionarios terminaban reduciendo la comunicación entre dirigentes-diputados y movimientos populares e indígenas, a las “visitas” de fin de semana, que llegaban incluso a no realizarse si las labores dentro de las comisiones y las bancadas así lo requerían. De esa manera, las posibilidades de conducir las acciones parlamentarias en términos corporativos se fueron diluyendo y se fueron administrando en términos individuales. El mismo ingreso al edificio congresal, mediado y obstaculizado por una serie de dispositivos y requerimientos legítimos e ilegítimos, reforzó la tendencia a la autonomización, causando en ocasiones un distanciamiento lindante con la ruptura.

“Estaba como vacío para esas preguntas”

Primero me pidió que me identificara, entonces, al ver que no era periodista, me dijo que no tenía tiempo. Yo insistí, y él me pidió el cuestionario y lo revisó y me dijo que era muy largo. Dijo que no tiene a quién rendir cuentas, porque cuando no hace nada le chicotean, y cuando hace les parece que es muy poco, e igual le chicotean. Me dijo que sería inútil, que estaba como vacío para esas preguntas, “no ten-

³ Sin embargo, debemos matizar esto señalando que a medida que se va avanzando de los niveles locales de sindicato de *ayllu*, a niveles más generales de federaciones y representaciones nacionales, el control que los afiliados o los comunarios pueden ejercer sobre los dirigentes tiende a disolverse. Véase Álvaro García, Patricia Costas y Marxa Chávez, *op. cit.*

⁴ Bourdieu llama “nomos” a estas reglas específicas de un campo. Véase Bourdieu, *El campo político*, La Paz, Plural, 2001.

go ni bancada, mi mochila está ahí tirada en la cámara”. Le hablé dos veces, pero no quiso la entrevista (entrevistador, 14-10-95).⁵

“No me alcanza el tiempo”

Yo no me quedo aquí en La Paz, mi presencia es en las comunidades todos los sábados y domingos, por eso para nosotros no hay domingos ni sábados, es igual el trabajo [...] a pesar de todo aquello no me alcanza el tiempo, no se puede llegar a todas las poblaciones (R. Copa, diputado del MAS, 29-09-05).⁶

Ineficaz hasta para sus propios designios de institución mediadora,⁷ el Parlamento se mostró aún más pernicioso y deficiente para incorporar prácticas provenientes de los mundos comunitario y corporativo a su accionar cotidiano. Algunos diputados indígenas trataron de aplicar principios como los de control comunal o rotación de mandos en sus respectivas comisiones, pero se dieron cuenta de que podían lograrlo sólo en contados casos y de manera tal que las prácticas quedaban mutiladas, aplicadas sólo en su apariencia y despojadas de todo sentido colectivo. Muestra de ello son los onerosos procedimientos de revisión y discusión de leyes, que dejaron a los parlamentarios librados a sus fuerzas y prácticamente inermes ante un aparato burocrático cuyos protocolos obligaron a afrontar la propuesta de planes y proyectos en términos individuales, como si se tratasen de “favores” por los que había que “rogar” al resto de los parlamentarios.

“Uno no quisiera rogarse, pero al final qué vas a hacer”

[...] estratégicamente yo he tenido que, más bien, nomás pues entrar en esa rutina que siempre se ha hecho, incluso de pedir favores: “por favor, señor presidente”, “por favor, señor secretario”, “por favor, colega, por favor”, y uno no quisiera rogarse, pero al final qué vas a hacer, al final así no más es, tengo que rogarme, para que me incluyan en el orden del día. Logrado eso, uno por uno, a cada diputado de los partidos tradicionales tengo que decirles: “por favor, quiero que me apoye

⁵ Patricia Chávez, “Balance de la presencia y la labor política de parlamentarios indígenas en el Congreso boliviano (2003-2005)”, informe de investigación para el ILDIS, La Paz, 2005, p. 27.

⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁷ Véase Patricia Chávez, “Los límites estructurales de los partidos de poder como estructuras de mediación democrática: Acción Democrática Nacionalista en el departamento de La Paz (1997-1998)”, tesis de licenciatura, La Paz, UMSA, 2002.

en este mi proyecto de ley”, incluso agarrar fotocopia de mi proyecto de ley, sus antecedentes, su justificación, darle a cada diputado, de qué se trata este mi proyecto, por éstas, por estas razones, los logros que va a tener después de ser aprobado, explicarle, esa estrategia es lo que yo he utilizado. Entonces, te escuchan, leen o quizá no leerán, pero escuchan y te dicen: “tienes razón Tola, vale la pena apoyar este proyecto, perfecto, yo te voy a apoyar”, uno por uno, así, yo me he hecho una lista de los diputados de las bancadas uno por uno, y yo dije dentro de mi corazón: “por lo menos de todos ellos, por lo menos la mitad que me apoyen, conmigo más ya cincuenta por ciento”. Sí, es sacrificado y nuestros hermanos no entienden eso, no es fácil (S. Tola, diputado del MIP, 12-10-05).⁸

En otras ocasiones, medidas como las de toma de testeras u oficinas, o el uso del “chicote” —látigo, símbolo de autoridad dentro de una comunidad—, se asumieron defensivamente para contener el avance y la aprobación de leyes que consideraban desfavorables para los intereses populares. Pero en ninguno de los casos las lógicas comunitario-sindicales pudieron proponerse a sí mismas como un sistema general de administración y gestión de la maquinaria legislativa; por el contrario, fue ésta la que consiguió persuadir a varios diputados indígenas acerca de sus fines y procedimientos.

Efecto de disciplinamiento y cooptación

Consiste en el proceso de introyección, de los principios y lógicas de manejo del Parlamento en las formas de pensar y actuar de los congresistas indígenas. A medida que esta institución va transformando a los diputados en sus “oblatos”⁹ —es decir, en aquellos que dependen de la existencia y la permanencia del Parlamento para garantizar su propia existencia y permanencia—, éstos se convierten en sus más

⁸ Patricia Chávez, “Balance de la presencia...”, *op. cit.*, p. 33.

⁹ Ésta es una noción utilizada por Bourdieu para referirse a aquellas personas que defienden una institución porque en la pervivencia de ésta estriba su propia pervivencia: “Los conservadores más tenaces de un partido son los que más dependen de él. Esto es lo que se llamaba oblatos en el lenguaje religioso: se trataba de personas, hijos de pobres entregados a la Iglesia por sus familias y que, al deberle todo a la Iglesia, le daban todo, daban todo a la Iglesia que les había dado todo. No hay mayor lealtad que la de un oblato, puesto que si abandona la Iglesia ya no le queda nada” (*El campo político*, *op. cit.*, p. 20).

convencidos y obstinados defensores. En tanto los puestos de poder ocupados dentro de la estructura jerárquica son de mayor importancia —presidencias y vicepresidencias de las Cámaras, de las bancadas y las comisiones, es decir, puestos cuyo control da la capacidad de intervenir y definir el destino y la dirección del Congreso Nacional—,¹⁰ las opiniones y predisposiciones de sus detentadores favorecen y respaldan la racionalidad legislativa, llegando incluso a negar y a romper con los vínculos y las experiencias sindicales y comunitarias de su trayectoria anterior.

“No se puede exigir cosas que no se pueden cumplir”

¿Qué experiencias positivas podría rescatar como parlamentario?

Primero, que en realidad ahora conozco cómo se mueve justamente el poder Ejecutivo y el Legislativo, y muchas veces nosotros forzamos a que nos mientan, yo he sido dirigente, y en muchas veces por falta de conocimiento he exigido, que es como decir, que me engañen como dirigente, porque a veces al exigir cosas que no es posible, entonces se termina firmando o aceptando convenios que no se van a cumplir, entonces eso también hay que entender, hay que entenderle esta cosa, porque no se puede exigir cosas que no se pueden cumplir, porque es uno el que está exigiendo que le mientan y para salir y resolver el problema, el poder Ejecutivo muchas veces firma nomás y ya, pero la cosa de la aplicación es lo difícil, porque no es posible (J. Bailaba, diputado del MAS, presidente de la Comisión de Política Internacional y Culto, 05-10-05).¹¹

“Ellos son organización social y yo soy diputada nacional”

Para mí el aspecto sindical, la participación en organizaciones sindicales, sindicalismo, son una cosa y la vida política es totalmente otra. No soy de las personas que quieren hacer dos cosas a la vez, yo soy de las personas que quieren hacer una sola porque quiero hacerlo bien. [...] Yo había manifestado de que mientras haga vida sindical no voy a hacer vida política. Porque para mí es cosa totalmente distinta, no se puede maniobrar y manipular desde ahí adentro, queriendo tomar todo a la vez. Así es que por voluntad propia cumplí mi palabra: el día que dejé de hacer vida sindical, empecé a hacer vida política, hoy mi nexo con las organizaciones sociales es: ellos son organización

¹⁰ Véase Angelo Panebianco, *Modelos de partido. Organización y poder en los partidos políticos*, Madrid, Alianza, 1995. El autor define a estos puestos como “zonas de incertidumbre”, porque de ellas depende el manejo y el rumbo de las instituciones partidarias que él estudia (p. 87).

¹¹ Patricia Chávez, “Balance de la presencia...”, *op. cit.*, p. 60.

social y yo soy diputada nacional (E. Guevara, diputada del MIR-NM, vicepresidente de la Cámara de Diputados, 29-09-05).¹²

Por el contrario, quienes ocupan puestos de poder menos importantes —secretarías, puestos de vocal, suplencias—, tienden a crearse una percepción negativa de su situación, pues su lugar dentro del espacio parlamentario perjudica la eficacia de sus gestiones y los induce a evaluar con pesimismo su propio rol.

“No es útil”

¿Cree que el Parlamento es un espacio útil para resolver los problemas indígenas o los problemas de muchos excluidos?

Mmm..., no es, no es útil, ya le he indicado que estoy sufriendo con montón de leyes, no sólo yo, sino todos los indígenas, no es posible, claro, tampoco vamos a decir es imposible, alguna estrategia tienes que hacer para lograr, pero muy poco (S. Tola, diputado del MIP, secretario del Comité de Cultura, 12-10-05).¹³

Pero incluso en estos casos, el poder disciplinario del Parlamento se impone, porque al lado de los diagnósticos pesimistas, la impresión final del mismo es que de todas formas es “un espacio, un templo de la democracia”,¹⁴ al que se deben dirigir los esfuerzos de los sectores populares.

Generalmente, los indígenas fueron ubicados en puestos de poder secundarios que usualmente se distribuyeron sobre la base de criterios como los de origen social, étnico o de género. Por ejemplo, una mujer para la Comisión Social, un indígena para la Comisión de Pueblos Indígenas y Originarios, un cocalero para la Comisión de Lucha contra el Narcotráfico, etcétera. En una especie de división del trabajo parlamentario, los indígenas fueron situados en espacios de menor responsabilidad y alcance, como si lo suyo fuese lo local y no lo nacional, lo “cultural” y de servicio social, no lo estrictamente económico y político. Sin embargo, como hemos visto anteriormente, aun en los casos en que los indígenas llegaron a detentar cargos importantes, en lugar de intentar remontar los límites que el Parlamento imponía a las prácticas corporativas, terminaron sumándose a la racionalidad de éste, exigiendo que los sectores sociales “apren-

¹² *Ibid.*, p. 56.

¹³ *Ibid.*, p. 76.

¹⁴ *Ibid.*, p. 73.

dan a pedir cosas”, a actuar dentro de los términos legales de las instituciones democrático-liberales, a no actuar con “violencia” ni directamente, sino haciéndose intermediar con sus representantes, etcétera. Paradójicamente, el ingreso exitoso de los indígenas “al poder”, en lugar de fortalecer las fidelidades hacia los mundos comunitario y sindical, las debilita y termina reforzando los lazos de lealtad hacia la “institucionalidad democrática”.

Inseguridad cultural

Según Bourdieu, el mundo social puede comprenderse y estudiarse a partir de la noción de “campos”, que son “espacios sociales dinámicos y estructurados, conformados por puestos de poder jerarquizados y reglas de juego propias”.¹⁵ Cada campo social —económico, político, académico, artístico, etcétera— tiene sus propias normas y cánones y también sus propias competencias —lo que exige el campo político no lo exige el campo artístico, por ejemplo. A tales competencias se las conoce como “capitales”,¹⁶ porque de la tenencia o carencia de ellos dependen la posición y las posibilidades de movimiento que un individuo tiene dentro de determinado campo. Entonces, diremos que para cada campo social existen capitales específicos que no tienen efecto más allá de él.¹⁷ Si tratamos al Parlamento como un campo, es decir, como un espacio social que tiene sus propias reglas de juego, veremos también que exige a sus integrantes la posesión de determinados capitales. De por sí, el que personas provenientes de sectores indígenas y populares hayan logrado ingresar a una de las instituciones más exclusivas del sistema gubernamental, señala un triunfo sobre las tradicionales formas y requisitos de ingreso que el campo político exige a sus aspirantes. Dinero, relaciones sociales con las cúpulas económicas y políticas dominantes, determinado origen social y étnico, tenencia de títulos académicos, etcétera, todo fue notablemente sorteado por los casi 30 candidatos indígenas que consiguieron llegar al Parlamento. Mas,

¹⁵ Véase Gustavo Téllez Iregui, *Pierre Bourdieu. Conceptos básicos y construcción sociopedagógica*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, 2002, p. 65.

¹⁶ Véase Bourdieu, *op. cit.*

¹⁷ Los capitales “ni existen ni producen sus efectos si no es en el campo en las que se producen y reproducen”, *ibid.*, p. 19.

salvado el primer momento de la campaña electoral, les quedaba enfrentar el segundo momento, el de la ocupación y desempeño de sus nuevos cargos, para los que también se precisaban ciertas competencias o capitales.

Por las evaluaciones de los parlamentarios indígenas podemos deducir que los principales capitales de permanencia que les eran exigidos eran los escolares y los simbólicos. Entre los primeros tenemos las titulaciones académicas propiamente dichas —que allanaban el paso hacia la comprensión del lenguaje legal con el que se maneja todo el aparato congresal— y las predisposiciones y hábitos que una cierta trayectoria de clase otorgan a sus componentes para que sepan “moverse” dentro de un espacio de privilegio como es el Parlamento —saber ocupar los espacios, no “sentarse en el pasillo con polleras”, no dejar en los baños el “pijcho de coca”,¹⁸ etcétera. Entre los capitales simbólicos tenemos la vestimenta —traje y corbata—, el biotipo racial —piel, cabello y ojos claros— y el idioma —el castellano. En todas esas áreas, los diputados protagonizaron luchas para que sus respectivas prácticas y conocimientos fuesen admitidos como capitales, es decir, como propiedades y competencias capaces de conferir reconocimiento y poder dentro del mundo congresal. Desde el uso de su vestimenta originaria —poncho, abaraca, chuspa, sombrero y chicote—, hasta la reivindicación de su biotipo racial y sus idiomas —aymara, quechua, guaraní—, todo fue objeto de querrela constante, pues se trataba de convertir en símbolos de autoridad los que habitualmente habían sido siempre signos de inferioridad e incapacidad.

Tener un “carácter fuerte” para “entrar a patadas” y “amansar”¹⁹ al resto de diputados no indígenas, romper listas, tomar testeras, son expresiones de esta lucha por las representaciones y los emblemas que los diputados indígenas libraron ante el sistema general de administración y gestión del Congreso Nacional.

*“Ya da rabia pues [...] liderizamos entrar con chicote
[...] ocupar la testera”*

Entonces es que el problema es que ni siquiera no nos escuchan bien, obvian, dejan a un lado y ya da rabia, pues. Muchas veces nosotros,

¹⁸ Patricia Chávez, “Balance de la presencia...”, *op. cit.*, p. 44. “Pijcho de coca” hace referencia al sobrante de hoja de coca que debe desecharse una vez que ha sido masticada o pijchada.

¹⁹ *Ibid.*, p. 64.

como MIP, hemos propuesto al MAS, como hay indígenas ahí, hemos propuesto: “hermanos, de una vez procederemos a chicotear ahí adentro, ya nuestros usos y costumbres”. Entonces el MIP encabezamos, liderizamos entrar con chicote. Varias veces ya nos hemos chicoteado ahí adentro, no hemos permitido sesionar, les hemos quitado la lista, documentos, se lo hemos roto ahí, porque realmente, como se dice vulgarmente, da bronca, pero finalmente nos hemos dado cuenta de que ellos también ya vinieron con sus chicotitos, incluso ya nos amenazaron con revólver, y ahí sucede digamos agarrarnos a puñetes, entonces como somos pocos, a lo lejos perdemos. Hemos dicho: “se van a amontonar encima de nosotros, porque son hartos ellos”, esa estrategia del chicote hemos dejado, porque igual aprueban, igual aprueban. Al final, otra estrategia que el MIP hemos propuesto, es ocupar la testera, ocupamos la testera y no dejamos empezar la sesión, porque sabemos que ellos, ¡pucha!, ya en un dos por tres van a aprobar sus leyes, evitamos eso unas cuantas personas e igual sucede (S. Tola, diputado del MIP, 12-10-05).²⁰

“Ésa es nuestra vivencia y tenemos que seguir con esa dirección”

Por ejemplo, hay una norma que dice que uno tiene que tener traje, nosotros como pueblos indígenas nunca hemos vivido con traje, ni tampoco hemos asistido a la escuela con traje, nosotros hemos ido con una sencillez común, porque ésa es nuestra vivencia y tenemos que seguir con esa dirección, [...] demostrar la diversidad cultural, porque han ido con pollera, bueno, yo he asistido con mi flecha y mi *ayoi* y creemos que hay que reflejar la verdadera realidad del país y no solamente hablar sin saber qué significa eso, y creemos que ésos son los pasos que se van justamente avanzando, demostrando que no simplemente saben los que han estudiado y han tenido la oportunidad de estudiar en buenas universidades, para justamente no hacer nada, y yo cuando la primera vez hice uso de la palabra, manifesté que estábamos dispuestos a enseñarles sinceramente la vivencia y la realidad de los pueblos indígenas (J. Bailaba, diputado del MAS, 05-10-05).²¹

“Es como si estuvieras hablando como un loco en un cuarto vacío, y eso te mata”

Cuando ellos hablan, escuchan, toda la gente está ahí adentro, están en sus curules parlamentarios; pero cuando un indígena habla, toditos se van, no te escuchan, no te escuchan, es como si estuvieras hablando como un loco en un cuarto vacío, y eso te mata, porque yo estoy acostumbrado a hablar a las bases donde me están escuchando, me están

²⁰ *Ibid.*, p. 67.

²¹ *Ibid.*, p. 61.

criticando, pero están paradas sus orejas bien como de las llamas, entonces da gusto de expresarse, da gusto de exponer. En el Parlamento, cuando se reúnen comisiones, cuando se reúnen jefes de bancada, es pura chacota, entre ellos cuentan de sus vidas, al último, bueno, toman jugo, ahí claro está a su disposición de todos, y dicen: “bueno hacemos esta ley, ya que el MIP es minoría, hablará cinco minutos, tres minutos, el MAS es mayoría, ellos hablarán diez minutos”; entonces ahí hemos sido considerados como pez chiquito de menor de edad, nunca hemos tenido ese respeto de otros parlamentarios (F. Quispe, diputado del MIP, 11-10-05).²²

Sin embargo, como al final de cuentas se trataba de una lucha, los indígenas experimentaron retrocesos considerables, sobre todo en los ámbitos del idioma, la vestimenta y las titulaciones académicas. Al principio se utilizaron traductores de idiomas indígenas, pero poco a poco se los fue abandonando, cuando el campo parlamentario terminó imponiendo el castellano como el lenguaje oficial de la política, de los discursos, de los debates, de las relaciones con la prensa nacional e internacional, y terminó relegando los idiomas originarios al ámbito privado y a las relaciones entre indígenas. Con la vestimenta ocurrió algo semejante, cuando algunos parlamentarios empezaron a justificar sus vacilaciones al respecto:

“Ir dejando esto”

El Parlamento tiene su rutina, pero nuestra cultura es otra rutina, nosotros hemos estado viniendo aquí con nuestras ropas típicas de chalecos, sombreros, pero nos hemos dado cuenta de que parecíamos [...], estas herbáreas ropas de nuestra cultura andina, no es una ropa que nos pueda aguantar años, entonces ha sido, digamos, un poco, ese tipo de, no diría susto, sino que ese tipo de estar cambiando cada día de ropa, y un poco ir dejando esto, ¿no? Entonces eso no significa que nosotros estemos avergonzados de nuestra ropa, sino que es traerse toneladas de ropa aquí para estar cambiándose, cuando eso no es usado, no es un manejo de los del mundo andino, ¿no? (A. Muruchi, diputado del MAS, 06-10-05).²³

En cuanto a los capitales escolares, podría pensarse en la implementación de cursos de capacitación y asesoramiento como acciones de consecuencias exclusivamente positivas, y aunque es cierto que

²² *Ibid.*, p. 63.

²³ *Idem.*

éstos obraron oportunamente como formas de compensar y subsanar la ausencia de los conocimientos brindados por una carrera académica, tuvieron también efectos contraproducentes. Supuestamente, la “capacitación” actúa como un agente igualador, pero sólo en parte, porque en otro sentido se convierte en una nueva forma de distinción y diferenciación, que va a encubrir nuevas prácticas de discriminación racial. No es necesario que el racismo se muestre de manera cruda y directa, sino que le basta con exigir “capacidad” —medida con estándares meritocráticos y académicos— para eliminar de las listas de postulantes a quienes no cuenten con ella. Curiosamente, los sectores que tienen menos posibilidades materiales de adquirir tales capacidades “coinciden” con los de los sectores indígenas y populares. En un país donde aún existe analfabetismo, medir las habilidades políticas de las personas a partir de criterios académicos es una forma tramposa de recomponer los sistemas de discriminación y exclusión.

De esa forma, las luchas simbólicas dentro del Parlamento derivaron predominantemente en la producción de inseguridades culturales en los parlamentarios indígenas, porque trasladaron el problema de un ámbito de reivindicación y protesta social —que todos gocen del derecho a tener condiciones y posibilidades de acceder a un puesto público y a sus requisitos— a uno de expectativas personales —es responsabilidad de uno prepararse y “capacitarse” para gobernar, así como error de uno si no lo hace. A final de cuentas, es una equivocación el pretender “igualarse” dentro de las instituciones, los principios y las matrices liberal-democráticas, que exigen requisitos de competición que generalmente los indígenas no tienen.

MÁS ALLÁ DEL ESTADO

¿Somos capaces de imaginar los siglos y siglos de vejámenes a los que fueron sometidos y siguen siendo sometidos los sectores indígenas —nuestros abuelos, nuestros padres, nosotros mismos— en nuestro continente? El indio fue pongo, lo que equivale a decir que fue tratado peor que un animal. Actualmente no nos sentimos muy cerca de decir lo contrario. No poder comer, ni vestir, ni estudiar, ni trabajar, ni hacer carrera militar o académica, no poder desplazarse libremente por las instituciones “democráticas”, etcétera, no poder, en fin de cuentas, vivir humanamente, dignamente, porque se tiene un color

de piel, un apellido o un idioma determinados, todo eso hace que se sienta como un triunfo el que compañeros indígenas hayan conseguido conquistar uno de los espacios estatales más elitistas de la sociedad capitalista, el Estado. Sin embargo, hemos visto cómo éste es capaz de absorber y reconstituirse —y reconstituir los procesos de desigualdad— a partir de estas luchas. Reduciendo lo indígena a la cultura y el folclore, el Estado, y el Parlamento en particular, presentaron como grandes logros suyos tener en su interior a personas que “vestían y hablaban diferente”. Pero, ¿y las formas de gobierno comunales, la relación con la naturaleza, con la tierra, las formas propias de regular la reproducción material de la colectividad, no son acaso también parte de “lo indígena”? Pues éstas son las prácticas que el poder constituido no ha aceptado incorporar en su seno sino en pedazos, subordinándolos a su sentido general y ayudando a descomponer aún más el ya menoscabado sistema comunitario con el que han pervivido hasta ahora las civilizaciones indígenas.

El Estado, como uno de los instrumentos más poderosos que el capitalismo ha creado para resguardarse, no se pone a disposición de cualquier ideología ni se deja fragmentar, por el contrario, totaliza e integra toda lógica o práctica que pretende ponérsele enfrente. Cada intento de apropiarse de él parece fortalecerlo y alimentarlo. Por esa razón, los movimientos indígenas y populares no pueden convertir la conquista del Estado en el sentido más importante de sus luchas, no pueden aspirar a convertir el Estado colonial capitalista en un Estado moderno capitalista, donde las elites indígenas sustituyan o compartan el poder con las elites blancas. El Estado garantiza la reproducción de las desigualdades, ¿es eso lo que queremos?

Creo que el reto de todos los que nos sentimos comprometidos con los cambios que suceden en Bolivia y en el resto del continente sudamericano, consiste en pensar una nueva forma de gobierno que rebase los límites del Estado y vaya más allá de él.

BIBLIOGRAFÍA

- Bourdieu, Pierre, *El campo político*, La Paz, Plural, 2001.
Chávez, Patricia, “Los límites estructurales de los partidos de poder como estructuras de mediación democrática: Acción Democrática Nacionalista en el departamento de La Paz (1997-1998)”,

- tesis de licenciatura, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 2002.
- , “Balance de la presencia y la labor política de parlamentarios indígenas en el Congreso boliviano (2003-2005)”, informe de investigación para el ILDIS, La Paz, 2005.
- Chávez, Marxa, “Estructuras organizativas, repertorios culturales y memorias de protesta en las movilizaciones indígenas: el poder comunal” (Umasuyus, departamento de La Paz, septiembre/octubre de 2000 y junio/julio de 2001), tesis de licenciatura, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés, 2005.
- García, Álvaro, Patricia Costas y Marxa Chávez, *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*, La Paz, Diakonía-Oxfam, 2004.
- Panbianco, Angelo, *Modelos de partido. Organización y poder en los partidos políticos*, Madrid, Alianza, 1995.
- Téllez Iregui, Gustavo, *Pierre Bourdieu. Conceptos básicos y construcción sociopedagógica*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2002.

LA DISPUTA POR EL TIEMPO. EL PACHAKUTI EN MARCHA EN BOLIVIA

*Luis A. Gómez**

En la historia suceden cosas cuando parece que no
está sucediendo nada.
Como algunas noches.
Sí, la historia tiene noches y días, dijo Murat.
¿Y ahora es de noche?
Ahora es de noche; hace bastante tiempo que es de
noche.
¿Y duermes?, preguntó Sugus.
Estoy impaciente, y a veces en la oscuridad mi
impaciencia tiene la voz de un ángel.

John Berger, Lila y Flag

Para mis hermanos más jóvenes en Bolivia, México
y otros territorios.

Q'llasuyu Marka, 2005-2006

I

Hay una estrella de piedra en la fachada de un edificio en la Normal de Warisata. De cinco puntas, el astro está representado en movimiento, un movimiento abstracto que corre en dirección contraria a las manecillas del reloj. Es la estrella de la vida indígena, aymara, hurtando a la muerte (y no solamente en una fantasía de piedra), el cuerpo, la historia y la cultura.¹

Así, la negación del devenir temporal no es para los aymaras necesariamente un absurdo, un imposible: es el sueño lúcido del que

* Periodista mexicano.

¹ Entrevista a Juan Carlos Condori realizada en Warisata por Raúl Zibechi y el autor en julio de 2005.

se rehusa a dejar de desear un “otro tiempo”. Y a cada paso histórico dado sobre los caminos, movilizados, los dueños del altiplano occidental boliviano pretenden que ese periodo, “donde ya sólo manden los indios”,² surja de sus acciones, deteniendo para siempre el péndulo y el tictac de sus dominadores que todavía determinan buena parte de su existencia.

Otra manera de definir esta estrategia, que no es sino la construcción de un horizonte político, sería afirmar que “el tiempo para el indígena viene de atrás y para el blanco el tiempo viene de frente”.³

En cualquiera de los casos, se trataría, a mi entender, de una construcción colectiva de los aymaras frente al poder y frente al poder del Estado, siempre en proceso (y por tanto en movimiento), en la que el rechazo rotundo a aceptar la sujeción al tiempo del Estado (y las clases dominantes) es también un principio activo y organizador para lo por venir.

DE LA MATERIALIDAD DE NUESTROS DÍAS

Si, como dice el subcomandante Marcos, la guerra declarada hoy en el mundo es la de la globalización, la del neoliberalismo, entonces son los aymaras una resistencia que ataca en forma intermitente,⁴ construyendo las bases territorializadas de su futura autodeterminación. Y en el escenario de la confrontación ejercen como su más poderosa arma lo que Silvia Rivera llama la “acumulación de lucidez”,⁵ el producto beligerante de la masticación de generaciones. Tradición, es la palabra y el resorte: a partir de saber lo que les “viene de atrás” en el tiempo, los hombres y las mujeres del altiplano disputan la inversión de los ciclos de la vida presente, su sistema actual de

² Al respecto de esta afirmación hecha por Tupak Katari en 1781, véase Sinclair Thomson, *We Alone will Rule*, The University of Wisconsin Press, 2002.

³ Vidal Choque, *Desde el fondo de nosotros mismos*, Bolivia, Indymedia, 2004, p. 8.

⁴ En el histórico ciclo de movilizaciones y “guerras” que arrancó con la guerra del agua en 2000, los aymaras aparecen movilizados sobre el escenario (La Paz, El Alto y obviamente sus comunidades), para luego desaparecer aparentemente y, entre esos eventos de relumbre, ceder inclusive el control de su territorio al control de las instituciones estatales. Ésa es la intermitencia.

⁵ Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui realizada por Raúl Zibechi y el autor en julio de 2005.

organización *en el tiempo*. De esta manera, es posible entender cómo a las balas y los gases, a la lenta muerte del hambre y la marginación, en octubre de 2003 y en mayo y junio de 2005, los aymaras del campo y de la ciudad han opuesto hondas y piedras, palos y voces. Ponchos, comidas comunitarias, manos fraguadas en el poder-hacer: identidad es la palabra... y el resorte que los impulsa “desde atrás”. Lo mismo en la fiereza que desbordan en el combate que en la ceremonial manera de tratarse, en la colectiva manera de explicarse, en la fiesta... siempre conjugados en “nosotros”, *comunitariamente*.⁶

Es pertinente aclarar que los aymaras nunca han sido completamente sojuzgados, derrotados por sus enemigos. Ni en tiempos de Mayta Inca ni en los de Gonzalo Sánchez de Lozada. Se enseñorean sobre su territorio siempre que lo consideran necesario, cercando contundentemente al poder, acotando su capacidad de influir en sus vidas.

Porque lo que está en disputa no es la “defensa y reconquista” de los bienes comunes,⁷ la soberanía sobre su territorio o los derechos a autorregularse y a reproducirse materialmente de acuerdo con su voluntad. En este conflicto que dura ya más de 500 años occidentales, los aymaras, que deliberan permanentemente en forma comunitaria,⁸ saben colectivamente que eso que los *q'aras* y mestizos llamamos “recursos naturales” no son sino recursos “para la vida”, potencias y dones de la *pacha mama* que nos pertenecen a todos (inclusive a plantas y animales).

Los hombres, mujeres, niños y ancianos entienden así, sin dudar, que el territorio⁹ es suyo, y no disputan entonces su propiedad, que legítimamente es propiedad de todos y no puede ser mercantilizado: lo mismo el agua que las montañas. Y en todo caso, si habremos de comerciar, de intercambiar con los otros, será en beneficio de todos. Y aquí vale mencionar ese preciso principio andino que dice que “cada quien según sus capacidades y a cada quien según sus necesidades”; es decir, reciprocidad total y totalizante.

⁶ Sobre los cómo, véase Raúl Zibechi, *Dispersar el poder*, textos rebeldes, 2006.

⁷ Colectivo Situaciones, *Mal de altura*, Tinta Limón, 2005.

⁸ Al respecto, un dirigente vecinal de Villa Esperanza, uno de los cientos de barrios aymaras, me dijo que “la comunidad manda”, reflejando en ello ese espíritu, ese tejido pétreo, en el que nada, si vale para todos, está separado de la comunidad en su conjunto.

⁹ Una entidad multidimensional que va del subsuelo y llega hasta los astros, como explican los amautas y Felipe Quispe, el Mallku.

Sobre esta delimitación de los términos de lucha es que la disputa es por el tiempo. Los aymaras se despliegan sobre el espacio para romper una falsa ruptura con el devenir para, en la unidad soñada con los ojos abiertos, poder autodeterminarse irremisiblemente.

II

En la teoría general de la relatividad, Albert Einstein explicó que el espacio-tiempo es una dimensión más de la vida que se deforma y distorsiona según “la distribución de materia y energía”.¹⁰ Y por esta suerte, sabemos que el lugar y su forma, tanto como su clima, determinan nuestra forma de entender el tiempo, nuestro “estar” en el mundo. Aquí, los aymaras y otros pueblos del Ande entienden la circularidad cíclica del tiempo, estableciendo sin dudas una direccionalidad diferente a la linealidad occidental que ha pretendido marcar a sangre y fuego su vida.

A este simple concepto, que da pie a una filosofía completa de la vida y de la acción política, quisiera agregar que, en la resistencia y la reconstitución de su dominio sobre sí mismos, se desarrollan en los aymaras, concebidos como movimiento social, dos tácticas de lucha: la de cerco y la de construcción.¹¹ Sin embargo, y sobre todo por la intermitencia mencionada antes, este pueblo guerrero con tradiciones milenarias ha demostrado hasta hoy más fuerza en la primera que en la segunda: cerca y vence más que construye (o reconstruye).

Durante los cercos a La Paz organizados en 2000 y 2001, que incluyen la creación del Cuartel General Indígena de Q’alachaca, o cuando la insurrección de octubre de 2003, los aymaras derrotaron al tiempo del otro, imponiendo (aunque fuera pasajera) su agenda, su cuantificación del tiempo, al Estado liberal boliviano, que verticalmente ha querido decidir por ellos.¹² Sin embargo, co-

¹⁰ Aunque la adaptación puede ser mecánica, la idea expresada por Einstein sirve aquí para expresar una “organicidad vital” que ilustra en buena medida la capacidad de movilización de los aymara, Stephen Hawking, *El universo en una nuez*, Madrid, Crítica, Planeta, 2003, p. 35.

¹¹ En general, Raquel Gutiérrez distingue al cerco como la potencia de “acotar la capacidad del Estado de dominarnos” y a la construcción como la capacidad de instituirse y crear nuevas formas de organización de la existencia colectiva.

¹² Raquel Gutiérrez *et al.*, *Tiempos de rebelión*, La Paz, Comuna, 2000.

mo me explicaba un jefe militar aymara después de las movilizaciones de mayo y junio de 2005, “no sabíamos qué hacer luego”, luego de derrotar al gobierno, de ocupar su espacio... y ahí, ante la disyuntiva entre tomar por asalto las instituciones que les son ajenas o crear unas alternativas, han llegado tal vez a un límite.

De todos modos, sabiendo que su tarea no ha terminado, he podido atestiguar reflexiones entre los aymaras, sobre todo en las comunidades rurales, que sin dar una respuesta clara siguen reflexionando sobre el quehacer que tienen. Saben que, como en México explicaba Guillermo Bonfil Batalla de otra manera,¹³ hay un tiempo de arriba y un tiempo de abajo. En el nivel superior, donde se asientan a derecha e izquierda quienes dicen mandar sobre nosotros, ocurre la política de la democracia representativa. Abajo, casi siempre a la izquierda,¹⁴ soñamos con nuevas relaciones sociales, quizá todavía ilusionadamente, pero cada vez más visiblemente.

DEL TIEMPO SOCIAL DE LOS AYMARAS

Como dije al principio, citando a John Berger, es innegable que en el tiempo de abajo es todavía de noche. Más aún, vivimos un tiempo de confusión y desconcierto generalizado (un tiempo todavía oscuro), que entre los aymaras se muestra en la incapacidad presente de construir más sólidamente sobre el espacio reconquistado una y mil veces. Pero esto no ha borrado de la memoria colectiva las victorias obtenidas en el ciclo abierto por la guerra del agua peleada en Cochabamba y el Jach'a Omasuyos en el altiplano norte.

Para mí, es justamente un intento de construcción en el tiempo lo que ha llevado a los aymaras a votar masivamente por Evo Morales el pasado 18 de diciembre. Copando el espacio, en el impulso a muchas manos del que fueron el corazón, el núcleo, los aymaras del campo y de la ciudad consiguieron en mayo y junio de 2005 apenas un proceso liberal, de “los otros”, y decidieron un movimiento inédito para mantener con vida la llama de la esperanza.

¹³ Guillermo Bonfil Batalla, *El México profundo*, México, Los Noventa, CNCA, 1990.

¹⁴ En la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional formula esta clasificación.

No se trata de la “hora de los indios”, como a mi entender dice huecamente el actual vicepresidente de Bolivia,¹⁵ sino del tiempo. Y es que, en un efecto que deslumbra y toma prestado el compromiso con el presente de la izquierda vertical y anhelante por la “toma del poder”, García Linera concede al triunfo electoral de su grupo el rasgo de la hora cero, brillante,¹⁶ olvidando en su *lapsus* que en este país se trata de un proceso político, el de los pueblos indígenas, en el que su elección no es un punto de partida general (comunitario), sino una curvatura del tiempo colectivo de la que los aymaras son tal vez el peso mayor que produce dicho fenómeno.

En mi opinión, la elección que llevó a Evo Morales y Alvaro García al gobierno es producto de una irrupción del tiempo de la estrella en el *continuum* del tiempo liberal, del Estado. Con ella, y sin hipotecar sus esperanzas ni perder de vista el horizonte político, los indígenas han dado un peculiar avance táctico.

Nada en el momento actual hace pensar que la forma aymara de hacer política, de decidir en conjunto, ha cedido ante el avance arrollador de quienes ven en el gobierno una forma de unir al Estado con la sociedad para seguir caminando. Los votos en el altiplano y en El Alto no son un cheque en blanco, como demuestran las marchas y la distancia crítica con que se ha encontrado el nuevo gobierno en los últimos dos meses: hasta hoy, nada ha cambiado esencialmente en las relaciones sociales que igualan en la comunidad aymara, ni siqueiera con un indígena como presidente. Las demandas de nacionalización, agua, salud, trabajo, educación, dignidad y soberanía siguen intactas.

Finalmente, cabe insistir en este cíclico tiempo que viven los aymaras,¹⁷ porque es su naturaleza, una naturaleza que difiere completamente de la del Estado, la economía y las regulaciones normativas de Occidente. Y es que, *naturalmente*, los aymaras “dispersan el po-

¹⁵ Alvaro García Linera, quien en su pasado compartió pan y penurias con los aymaras, acuñó la frase el 18 de diciembre de 2005 en la noche, cuando el triunfo de su partido, por mayoría absoluta, era ya un hecho irrefutable.

¹⁶ Algo que por demás sirvió para explicar revoluciones pero no procesos revolucionarios, como ocurría en los años setenta del siglo pasado, cuando la emergencia en Centroamérica creó la ilusión transitoria de cambio.

¹⁷ Si, como ha demostrado la física del siglo XX, el tiempo es uno, otra forma de entender el conflicto general en curso en Bolivia es pelear por cómo lo cuantificamos, es decir, cómo nos organizamos para medirlo a partir de nuestro devenir. A eso podemos también llamar historia.

der”¹⁸ del otro con su tiempo para conseguir su largamente batallada hegemonía sobre su territorio y sus vidas. Y tal vez, rescatando los muchos tiempos de nuestros pueblos, de nuestras naciones, será que podremos derrotar al enemigo y construirnos a nuestro uso y modo. He ahí el reto estratégico.

Cuenta una leyenda cierta que cuando Ernst Bloch se vio en la necesidad de sintetizar la tesis fundamental de *El principio esperanza*, redactó una sola frase: “Nada en esta realidad puede ser verdad”. Y con esta certeza que asienta negativamente la posibilidad de construir otra realidad, un sistema de la vida distinto al imperante en lo que hoy es Bolivia, puedo entender qué buscan los aymaras en sus esfuerzos, con los ojos abiertos y preñados: un sistema en que la verdad sea producto de una deliberación y un consenso colectivos, para que esta falsa escisión del tiempo con el espacio desaparezca definitivamente.

Entonces, creo, la materia de la que están hechos nuestros sueños aymaras, nuestros sueños diurnos, es el tiempo: en la construcción sobre el espacio del que son poseedores, los aymaras construyen su horizonte político —en comunidades y caminos, en barrios y plazas— para llegar por fin “al tiempo de los indios”... de ahí que lo disiputen, como la argamasa fundamental de lo que dejarán a sus hermanos menores... ellos lo llaman Pachakuti.

¹⁸ Ya Raúl Zibechi, en su libro *Dispersar el poder*, ha consignado el talento multiforme de los aymaras y otros sectores en este país para lograrlo.

LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE, PASO INELUDIBLE. MÉXICO 1995-2006

*Jorge Fuentes Morúa**

Yo voto, tú votas, él vota, nosotros votamos,
vosotros votáis, ellos nos traicionan.

*Consigna de una Asamblea Popular
de la ciudad de Buenos Aires (2003)¹*

LA CONTRARREFORMA EN MATERIA DE DERECHOS Y CULTURA INDÍGENA

Transcurridos cinco años de la realización de “La Marcha del Color de la Tierra”² (diciembre 2000-marzo 2001), 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 tanto a fines del siglo xx, como el más relevante desencadenado a inicios del siglo xxi en México. 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

* Profesor-investigador, departamento de Sociología, UAM-I.

¹ M. Schoijet, *La crisis argentina: los movimientos sociales y la democracia representativa*, México, Plaza y Valdés/SITUAM, 2005, p. 11.

² Cfr. *La Marcha del Color de la Tierra* (2001). Este libro reúne casi todos los discursos zapatistas pronunciados durante su largo recorrido. Cabe agregar que ya han transcurrido doce años de acciones, mensajes y documentos surgidos del movimiento mayense-zapatista. Ediciones Era ha publicado varios volúmenes: EZLN, *Documentos y comunicados* (1994, 1995, 1997, 2003). Los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en fueron firmados en febrero de 1996... Por tanto han transcurrido diez años.

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 Cocopa³ (29 de noviembre de 1996), y finalmente de la iniciativa presidencial (5 de diciembre del 2000), no fue aprobado por el Congreso de la Unión.

En consecuencia, la iniciativa original, iniciativa de Reforma Constitucional en Materia de Derechos y Cultura Indígena, Cocopa, 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 promulgada 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 330 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 discusiones 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 como fueron desarrolladas sus argumentaciones.

La mayoría aplastante de las controversias constitucionales fueron interpuestas por municipios, aunque también lo hizo el gobernador del estado de Oaxaca. Éste, 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 lo cual 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

³ En el *Diario Oficial de la Federación* de 11 de marzo de 1995 fue publicado el decreto por el cual el Congreso de los Estados Unidos Mexicanos publicó la *Ley para el diálogo, la conciliación y la paz digna en Chiapas*. Esta ley institucionalizó la *Comisión de Concordia y Pacificación*, integrada por miembros del Congreso de la Unión provenientes de todos los partidos, así como por un representante del poder Ejecutivo y otro del poder Legislativo del estado de Chiapas.

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 que una característica del movimiento mayense-zapatista es su vocación municipalista expresada de muchos modos, pero de forma práctica, a partir de la constitución de municipios autónomos desde diciembre 1994.⁴

No obstante tan significativa intervención de los pueblos y municipios, la Suprema Corte de Justicia de la Nación, un año después, el 6 de septiembre de 2002, se pronunció contra los intereses defendidos por los querellantes. 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

⁴ Sobre el proceso de creación de nuevos municipios a partir de 1994, véase EZLN, 1995:170-178.

constitucional.⁵ De este modo terminó una etapa más del movimiento indígena, al ser cancelados sus justos reclamos sintetizados en distintos momentos de esta lucha, pues en todos los casos manifestaron apego a la ley y a la Constitución. Esta tendencia figuró desde la primera Declaración de la Selva Lacandona: para justificar su derecho a levantarse en armas, los pueblos mayense-zapatistas invocaron 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.

Dicho artículo expresa el interés del Constituyente de 1917⁶ 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, 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 Copapa, corresponde claramente al contenido social también expresado en artículos constitucionales como los siguientes: 3, 4, 25, 26, 27, 115, 123. 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 siste-

⁵ Para citar algunos ejemplos, véase Suprema Corte de Justicia de la Nación, Controversia Constitucional del Municipio de Molcaxac, Estado de Puebla, tomo XVI, México, D.F., 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 Véase más adelante el apartado Asamblea constituyente-poder constituyente (n. de las editoras).

ma 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 los pueblos aborígenes. 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 el refrendo del pacto social.

REFORMAR EL ESTADO, RECONSTRUIR LA NACIÓN: LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS

En este texto solamente serán considerados ciertos aspectos de la Reforma Constitucional en Materia de Derechos y Cultura Indígena, Iniciativa Cocopa. Algunos de los derechos incluidos en dicha iniciativa contienen 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 ahora algunos aspectos de Acuerdos de San Andrés, que constituyen la fuente histórica que dio lugar a la Iniciativa Cocopa de reforma al artículo 26, previendo la participación de los pueblos y comunidades indígenas, en la propuesta de las estrategias en el aprovechamiento de los recursos naturales.

Es pertinente presentar estos contenidos sustanciales de los Acuerdos de San Andrés; así se demuestra, sin lugar a dudas, el carácter avanzado del movimiento indígena que a través de estos acuerdos estableció claramente alternativas para dar pasos firmes destinados a la protección y gestión de los recursos naturales. Son en estas cuestiones de gobierno y administración participativa, 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 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 concretar la planeación democrática y sus características descritas en los artículos constitucionales 25 y 26.

Desde otra perspectiva, los reclamos del movimiento indígena mexicano en torno a la participación y autogestión expresan un planteamiento desarrollado desde distintas posiciones y perspectivas en relación con la problemática del “gobierno de los comunes”. Por eso, la lectura de fragmentos de la Iniciativa Cocopa pone de relieve la clara vinculación de aspectos de esta iniciativa con el Convenio 169. Lo mismo puede anotarse en relación con los Acuerdos de San Andrés. Tanto en el Convenio 169 como en los Acuerdos de San Andrés y en la Iniciativa Cocopa, figuran propuestas que apuntan hacia el manejo autogestionario de los recursos naturales ubicados en las tierras y territorios indígenas. Es conveniente señalar que la orientación autogestiva en materia de manejo de recursos de uso común, bienes o elementos comunes, ha sido planteada tanto en legislaciones nacionales como internacionales, así como en la discusión política y politológica contemporánea (Ostrom, 2000).

Conviene mencionar ciertas coyunturas latinoamericanas recientes, pues manifiestan la contradicción entre actuales proyectos privatizadores de recursos naturales y las tendencias comunitarias pre-existentes. La problemática generalizada en toda América del Sur es la misma que enfrentan los pueblos indios en México desde hace décadas. Se trata del acelerado proceso de apropiación privada del recurso hídrico que, como se sabe, tiende a convertirse en recurso escaso.⁷ Además, el desarrollo tecnológico contemporáneo ha propiciado el surgimiento de la biotecnología moderna; pero como no hay rayo en cielo sereno, esta novedad técnica monta su expansión

⁷ R. Martín Mateo expone minuciosamente el conjunto de factores amenazantes de los recursos hidráulicos: mares, ríos, mantos freáticos. El agua manifiesta claramente la composición holística de los elementos comunes. Por eso la destrucción del bosque, con todo lo que ello implica, la contaminación atmosférica, residuos sólidos y todos los vertidos que terminan siempre en ríos, mares o mantos freáticos (Martín Mateo, 1992). También Scanlon *et al.*, 2003; Huguency, 2003.

sobre la experiencia histórica de los primeros naturalistas, taxonomistas y biólogos asentados en tierras americanas: los pueblos originarios. Los pueblos indoamericanos pudieron construir sus culturas una vez que habían logrado descubrimientos históricos como la domesticación del maíz, la papa, el frijol y un innumerable conjunto de plantas y hierbas, así como el conocimiento de reptiles, aves, etcétera. Por eso es posible afirmar la existencia de una biotecnología tradicional, reconocida por la investigación jurídica bajo la denominación de “derechos del agricultor” (Pérez Miranda, 2001:124-126 y 141-144; Martín Mateo, 1997:25-26).

Las prácticas comunitarias mantienen la defensa de sus recursos recurriendo a las ancestrales estrategias de lucha que han impedido su disgregación como pueblos y la pérdida completa de sus recursos naturales y territorios:

1. En Bolivia fue aprobada en 1999 la Ley 2029, mediante la cual se inició el proceso de privatización de los pozos y de la red de distribución de agua potable. Como era de esperarse, esta medida afectó intereses urbanos y agrarios. Tal agravio ocurrió en Cochabamba. Sin embargo, de inmediato surgió una decidida oposición a través de la articulación de la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida, fundada el 12 de noviembre de 1999. Esta organización planteó las inaceptables cuotas que por el consumo de agua buscó imponer Aguas del Tunari, consorcio impulsado por la transnacional Bechtel y otros capitales locales. La compañía, no conforme con pretender incrementar las tarifas de consumo, atentó contra la gestión comunitaria de los pozos de agua, cuya administración es el resultado histórico de un largo proceso organizativo endógeno. Finalmente, la resistencia logró frenar las tendencias privatizadoras amparadas por la Ley 2029 (Gutiérrez, 2001:193-211; Ceceña, 2002:97-114).

2. Investigadores provenientes de distintos lugares y desde diversas perspectivas metodológicas coinciden en afirmar que las poblaciones americanas originarias lograron mantener su reproducción física y cultural sin lesionar de modo grave o irreversible las tierras americanas; también concuerdan en explicar que el modo cuidadoso como resolvieron la relación con la naturaleza estuvo presidido por la razón holística, es decir, al concebirse como parte de una totalidad debieron responder por todos los suyos (principio comunitario) y construir, en consecuencia, la relación con la naturaleza a partir de la responsabilidad de la comunidad ante sí misma y frente a la naturaleza (Nigh y Rodríguez, 1995; Ortiz Monasterio, 1987).

Alguien puede quizá pensar que la cosmología indígena americana es sólo asunto de la reflexión histórica, cosa del pasado. Sin embargo, grandes consorcios farmacéuticos, interesados en el conocimiento tradicional, han emprendido activa captura de plantas medicinales y otros remedios para enfermedades con la finalidad de aprovecharlos capitalistamente en el desarrollo biotecnológico moderno. Esta coyuntura ha demostrado que frente a la concepción mercantilista, los pueblos originarios oponen otra cosmovisión orientada a la conservación de los recursos naturales y a la distribución equitativa de responsabilidades y beneficios con la comunidad. Esto significa que la defensa del patrimonio cultural se ha convertido, en los últimos años, en principio afirmativo de la propia identidad, así como de los intereses territoriales de la comunidad. El activo movimiento indígena ecuatoriano ha expuesto su etnobiología y su perspectiva de la relación entre biodiversidad y conservación ambiental ante el insistente proceso de los intereses foráneos, tanto en lo relacionado con la privatización del conocimiento tradicional, como por los daños que ocasiona la explotación de recursos naturales del suelo y del subsuelo (Licuy, 1994; Torres Galarza, 2000). Como en Bolivia, en Ecuador la población indígena campesina se enfrenta al problema del manejo del recurso hídrico a pesar de que en este país las lluvias y los ríos son abundantes. La Ley de Desarrollo Agrario de 1994 mantiene una posición ambigua frente a las prácticas tradicionales del manejo comunitario del agua, dejando abiertas las posibilidades para los intereses privatizadores que ven en los caudales ecuatorianos un importante filón a explotar (Cisneros, 1996).

Este brevísimo recuento de experiencias latinoamericanas tiene por finalidad dejar constancia de la significación histórica del movimiento indígena en México, revitalizado en los últimos años, pues hay que recordar que en los Acuerdos de San Andrés se han recogido no sólo los reclamos mayense-zapatistas, sino también las demandas expuestas en el Foro Nacional Indígena, celebrado en San Cristóbal de las Casas en enero de 1996. Conviene recordar que a esta reunión concurrieron la mayoría de las agrupaciones indígenas del país.

No obstante el espíritu de los tiempos, particularmente del tiempo indígena, los congresistas mexicanos impulsaron una contrarreforma constitucional consumada en agosto de 2001, rechazando las demandas indígenas planteadas en relación con el problema del desarrollo económico sustentable y particularmente en relación con la personalidad jurídica de las comunidades indígenas, regulándolas como

entidades de *interés público*. Así fue negado el reclamo indígena para constituir las comunidades indígenas como *entidades de derecho público*.

Una vez consumada la disminución de la personalidad jurídica de las comunidades indígenas, el apartado B de este artículo establece que los únicos sujetos jurídicos y políticos reconocidos por la reforma constitucional son los mismos que ya figuran desde 1917: la federación, los estados y los municipios.

ASAMBLEA CONSTITUYENTE-PODER CONSTITUYENTE

Estos conceptos surgidos al calor de las revoluciones burguesas del siglo XVIII, particularmente la norteamericana (mayo-julio 1776) y la francesa (Asamblea Nacional francesa de 1789) constituyen el fundamento de la explicación lógica e histórica del Estado moderno. Tanto los independentistas norteamericanos como los revolucionarios franceses abolieron, los primeros, el régimen colonial británico, y los segundos, el absolutismo nobiliario feudal; tales supresiones culminaron con la refundación del Estado y de la nación. Para legalizar y legitimar los respectivos regímenes nacientes fue necesario organizar nuevas instituciones, leyes inéditas y el fundamento moderno de unas y otras: la Constitución política. Para producir y promulgar la nueva norma fundante fueron convocadas asambleas constituyentes. Así quedaron configurados cuerpos representativos, órganos capaces de decidir y legislar sobre los derroteros que habrían de seguir los poderes emanados de los procesos revolucionarios. Estos congresos constituyentes, desde entonces, definieron sus rasgos propios: temporales y extraordinarios, teniendo por tarea primordial la elaboración de la nueva norma fundante, es decir, el texto constitucional, regulador del moderno ordenamiento jurídico y político estatal.

El conjunto de prácticas jurídicas, ideológicas y políticas enunciado en el párrafo anterior da lugar a la conformación del poder constituyente, manifestación de una voluntad originaria, de una soberanía primaria, pues encuentra la justificación de su existencia en el ejercicio autónomo de sus facultades, es decir, en la potestad derivada de la capacidad política y militar que en la coyuntura política han experimentado las tendencias políticas que han logrado derribar el régimen constitucional existente. Por eso, la voluntad soberana, fra-

guada en el poder constituyente, es capaz de normar y darle unidad por lo pronto jurídica, al conjunto de relaciones sociales, económicas y políticas, proporcionando aliento a la nueva organización política y jurídica del Estado. Esto puede ocurrir cuando en un determinado espacio nace por vez primera un Estado, también cuando una nueva soberanía normativa sustituye a otra; por ejemplo, en México, el tránsito de la Constitución política de 1857 a la de 1917 dio paso a la formación constitucional derivada. Por lo menos así ha ocurrido en las sociedades burguesas y también así se explica el fundamento y conformación de las sociedades socialistas surgidas durante el siglo XX. El poder constituyente y la asamblea constituyente, al decidir las características de la norma fundamental, crean los elementos para delinear los rasgos esenciales del conjunto de los órganos e instituciones destinados a gobernar a la sociedad, al nuevo Estado, a la nueva nación. Tan significativa centralidad permite comprender las proclamas ardientes y los debates intensos suscitados durante la formación del poder constituyente y el periodo relativamente agitado durante el cual se desenvuelve la asamblea constituyente.

Finalmente, conviene precisar que la teoría constitucional reconoce como poder constituyente tan sólo a aquel que a través de la asamblea constituyente debate y promulga una nueva Constitución política, aunque también es cierto que fuera de la doctrina constitucional existen perspectivas según las cuales el concepto poder constituyente puede usarse de modo extensivo, es decir, fundamento normativo de cualquier institución y órgano gubernamental.

El siglo XX inició en América Latina con un acontecimiento notable, la Revolución Mexicana, cuya culminación jurídica ocurrió con la realización del Congreso Constituyente de 1916-1917, marcando un hito en la historia jurídica y política tanto mexicana como americana. En efecto, la Asamblea Constituyente de 1916-1917 desarrolló una perspectiva constitucional hasta entonces inédita, denominada constitucionalismo social. Esta perspectiva constitucional significó incluir en la Constitución política derechos colectivos, derechos sociales, como el derecho a la educación gratuita (artículo 3), el reconocimiento de los derechos agrarios, del ejido y de la comunidad indígena (artículo 27), y de modo sustancial los derechos de los obreros, incluido el reconocimiento constitucional de los sindicatos (artículo 123). No obstante tales adelantos, no fueron reconocidos constitucionalmente, entre otros, los derechos culturales de los pueblos indígenas. La inclusión de esta perspectiva constitucional ocurrió en la

Asamblea Constituyente de Querétaro, en la que las tendencias opuestas a la inclusión en la norma fundamental de los derechos sociales mencionados reivindicaron el texto constitucional precedente (Constitución de 1857), esencialmente protector de derechos individuales con marcado acento liberal. En tal coyuntura jurídica y política, es posible apreciar claramente cómo el régimen constitucional liberal fue sometido a drásticas modificaciones posibilitadas por la destrucción del antiguo régimen, por eso mismo desplazado de la asamblea constituyente, si bien no en su totalidad, sí en significativa proporción. Conviene tener presente esta experiencia histórica, pues ilustra de modo elocuente el significado del funcionamiento del poder.⁸

LA ASAMBLEA CONSTITUYENTE, PARA REFORMAR EL ESTADO Y RECONSTRUIR LA NACIÓN

La discusión de los conceptos asamblea constituyente y poder constituyente implica desarrollar problemáticas amplias y extensas, caracterizadas por su hondo significado histórico y teórico en los universos cognoscitivos de la ciencia política y el derecho constitucional. No obstante, queda claro que el sistema constitucional mexicano no acepta la posibilidad de celebrar asamblea constituyente alguna, pues tratándose de una constitución, la mexicana, claramente situada en un sistema de derecho escrito, prevé nítidamente el órgano jurídico necesario para su reforma: la denominada constituyente permanente o poder constituyente derivado.⁹ Sin embargo, este significativo órgano constitucional, ya demostró a la nación y en particular al movimiento indígena su incapacidad para llevar a cabo una reforma constitucional incluyente capaz de satisfacer los reclamos del movimiento indígena. Pero si la máxima expresión del poder Legislativo no cumplió con las expectativas del movimiento indígena, no lo hizo de modo aislado. En efecto, si el poder Legislativo operó impulsando una modificación constitucional evidentemente ad-

⁸ Norberto Bobbio y Nicola Matteucci, *Diccionario de política*, tomo I, México, Siglo XXI, 1981, pp. 114-116.

⁹ Tena Ramírez, *Derecho constitucional mexicano*, México, Porrúa, 1987, pp. 53-72; Arteaga Nava, *Derecho constitucional*, México, Oxford, 2001, pp. 253-270; Orozco Henríquez, "Poder constituyente", en *Diccionario jurídico mexicano*, México, Porrúa/UNAM, 2004, pp. 2893-2894.

versa a las propuestas del movimiento indígena, por su parte el poder Ejecutivo tan sólo se limitó a enviar la iniciativa de reforma constitucional originalmente planteada por la Cocopa, descuidando cualquier acción destinada a preservar los contenidos de la iniciativa enviada por él mismo. La máxima instancia del poder Judicial, Suprema Corte de Justicia de la Nación, también mostró estrecho criterio al haber enjuiciado adversamente las 330 controversias constitucionales presentadas reclamando la inconstitucionalidad de la reforma constitucional consumada en agosto de 2001. Esta coyuntura contraria mostró al movimiento indígena nacional, la ineficacia de los Poderes de la Unión, incapaces de resolver democráticamente las justas demandas del movimiento indígena nacional.

Lo anteriormente expuesto permite advertir cómo el instrumento jurídico esencial para alcanzar la reforma constitucional no operó de modo adecuado a los intereses del movimiento indígena; por tanto, a este movimiento no le queda otra alternativa más que plantear la realización de la asamblea constituyente.

Es verdad que el movimiento mayense-zapatista, desde la primera Declaración de la Selva Lacandona proclamada el 1° de enero de 1994, reivindicó la prístina Constitución de 1917 y particularmente el artículo 39 constitucional, proponiendo de este modo el punto de partida y la referencia constitucional necesaria para convocar a la realización de una asamblea constituyente y el órgano encargado de impulsar la redención jurídica de los mandatos contenidos en la Constitución de 1917. De este modo, dicho órgano, es decir el poder constituyente, funcionaría a partir del texto constitucional prístino, liberado de las más de 600 reformas que en la aplastante mayoría de los casos han sido destinadas a mermar y disminuir los contenidos nacionales y sociales emanados de la Asamblea Constituyente de 1916-1917. Además de tan denso contenido, naturalmente el poder constituyente debería incluir las demandas indígenas planteadas en los Diálogos de San Andrés Sacamch'en de los Pobres, reforma a los artículos 4, 115, 18, 26, 53, 73 y 116.

Este cúmulo de prácticas jurídicas conformaría la *legalidad de origen* capaz de convocar a la asamblea constituyente y dar cuerpo y funcionamiento al órgano, es decir, el poder constituyente. En consecuencia, con tal *legalidad de origen*, la asamblea constituyente estaría planteando reformar al Estado para reconfigurar la nación.

En la coyuntura mexicana, es posible considerar la realización de una asamblea constituyente y el funcionamiento de su órgano, poder

constituyente originario, sin que necesariamente haya desaparecido el régimen actual; en consecuencia, se estaría pensando en la construcción de un poder dual, semejante al que en escala regional han impulsado los Municipios Autónomos en Rebeldía Zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno. La realización de estas prácticas constitucionales estaría fundada en la denominada *legalidad originaria*, que en la historia política y jurídica mexicana se manifiesta a través de la promulgación de planes y programas, que a la postre se constituyen en fuentes históricas de derecho. Para sólo mencionar un caso, tengamos presente la lucha de los magonistas emprendida a inicios del siglo XX.

En este año, 2006, se cumple el primer centenario del Plan de San Luis Misuri, redactado en Estados Unidos durante el exilio magonista en dicho país. Probablemente los combatientes del Partido Liberal Mexicano no imaginaron que su llamado a la acción directa desembocaría tanto en las acciones realizadas en los poblados Palomas, Ascensión, Janos, Viesca y en la huelga de los mineros de Cananea en Sonora (esta gesta obrera, también este año cumple su primer centenario), como en la Comuna Zapatista de Morelos (1910-1917), hasta alcanzar las ásperas discusiones en la Asamblea Constituyente de 1916-1917. Las resonancias de su llamado a la acción directa, desde abajo, para construir formas de autorganización, pese a todo, aún las podemos escuchar en pasajes de los artículos constitucionales 3, 27, 115 y 123. Tales ecos prevalecen en la lucha por consolidar los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas, expresión del municipalismo mayense-zapatista.

REFLEXIONES FINALES

Las *II Jornadas Andino-Mesoamericanas. Movimiento indígena, resistencia y proyecto alternativo* convocaron la presentación de ponencias que abordaron diversos aspectos de la lucha indígena latinoamericana. Conviene reconocer que múltiples investigaciones abordaron la problemática relacionada con la lucha por la defensa de los recursos naturales. Tal coyuntura pone de relieve por lo menos tres asuntos:

- a) La vigencia de los contenidos del Convenio 169.
- b) La actualidad de los Acuerdos de San Andrés Sacamch'en de los Pobres.

- c) La contemporaneidad de la iniciativa de reforma constitucional impulsada por la Comisión de Concordia y Pacificación.

Estos documentos, sin duda históricos, a pesar de no ser cumplidos por el gobierno mexicano, en su conjunto representan una alternativa para la gestión de los recursos naturales localizados en regiones y territorios indígenas. Es posible afirmar que la combinación de prácticas suscitadas a raíz del proyecto de Reforma Constitucional en Materia de Derechos y Cultura Indígena, significa un elemento, un programa, un componente histórico, que mediante numerosas prácticas dialógicas, publicaciones, movilizaciones, marchas, etcétera, ha configurado lo que en este texto se ha denominado *legalidad originaria*. Por eso, cuando se decida convocar a la celebración de la asamblea constituyente, serán incluidos los Acuerdos de San Andrés, dotando de sustancia histórica a la nueva normatividad constitucional que cumpla con los reclamos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- 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", ponencia presentada en Conferencia Internacional sobre Comercio, Ambiente y Desarrollo Sustentable: Perspectivas de América Latina y el Caribe, Ciudad de México, 19-20 de febrero, mimeo, 2001.
- 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.
- , *Derecho constitucional*, México, Oxford, 2001.
- Bobbio, N. y Nicola Mateucci, *Diccionario de política*, tomo I, México, Siglo XXI, 1981.
- Castro, J.V., *El Artículo 105 Constitucional*, México, Porrúa, 2001.
- Ceceña, A.E., "La guerra del agua en Cochabamba", entrevista con Gabriel Herbas, en *Chiapas*, núm. 14, México, IIE-UNAM/Era, 2002, pp. 97-114.

- Celedón, R., "Chile y los pueblos indígenas", en *Bello Caos*, año 4, núm. 8, Santiago de Chile, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, 2003, p. 18.
- Cisneros, I., *Riego campesino y modernización*, Ecuador, Iedeca/Cicda, 1996.
- Comandanta Esther, "Queremos ser indígenas y mexicanos", en *Trabajadores*, núm. 23, México, UOM, 2001, pp. 3-7.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, comentada y concordada, tomos I y II, Miguel Carbonell (coord.), México, Porrúa/UNAM, 2002.
- Diario Oficial de la Federación*, México, Secretaría de Gobernación, 23 de diciembre de 1999.
- Diario Oficial de la Federación*, México, Secretaría de Gobernación, 7 de mayo de 1993.
- EZLN, *Documentos y comunicados 1*, México, Era, 1994.
- , *Documentos y comunicados 2*, México, Era, 1995.
- , *Documentos y comunicados 3*, México, Era, 1997.
- , *Documentos y comunicados 4*, México, Era, 2003.
- , *Documentos y comunicados 5*, México, Era, 2003.
- FIDH (Federación Internacional de las Ligas de Derechos Humanos), "Los mapuche-pehuenche y el proyecto hidroeléctrico de Ralco: un pueblo amenazado", en *La Lettre*, núm. 256, París, marzo de 1998.
- Gaceta Parlamentaria de la H. Cámara de Diputados*, núm. 737, México, 28 de abril de 2001.
- Glowka, Lyle *et al.*, *Convenio sobre la diversidad biológica*, UICN, Unión Mundial para la Naturaleza, Cambridge, The Burlington Press, 1996.
- González Oropeza, M., *Cuadernos constitucionales México-Centroamérica*, México, IJ-UNAM, 1993.
- Gudiño Pelayo, J.J., *Controversia sobre controversia*, México, Porrúa, 2001.
- Gutiérrez, R., "La Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida", en Álvaro García *et al.*, *Tiempos de rebelión*, Bolivia, Comuna, 2001, pp. 193-214.
- Hugueney, C.T.J., "Água: um direito fundamental ou uma mercadoria?", en Antonio Herman B., *Direito, água e vida*, Sao Paulo, Instituto o Direito por um Planeta Verde, vol. 1, 2003, pp. 385-400.
- La Marcha del Color de La Tierra, México, Causa Ciudadana/Rizoma, 2001.

- Licuy Yumbo, F.P., *Hierbas medicinales de la selva*, Quito, Abya-Yala/Ecorae, 1994.
- Martín Mateo, Ramón, *Tratado de derecho ambiental*, vol. II, España, Trivium, 1992.
- , *Tratado de derecho ambiental*, vol. III, España, Trivium, 1997.
- Nigh, R. y Nemesio J. Rodríguez, *Territorios violados*, México, INI, 1995.
- Oehlerich de Z., Annie, *Ni robo ni limosna. Los pueblos indígenas y la propiedad intelectual*, Quito, Ecuador, IBIS/CEJIS, 1999.
- Orozco Henríquez, “Poder constituyente”, en *Diccionario jurídico mexicano*, México, Porrúa/UNAM, 2004.
- Ortiz Monasterio, F., *Tierra profanada*, México, INAH/Sedue, 1987.
- Ostrom, E., *El gobierno de los bienes comunes*, México, FCE/UNAM, 2000.
- Pashukanis, E.B., *La teoría general del derecho y el marxismo*, México, Grijalbo, 1976.
- Pérez Miranda, R., *Biotecnología, sociedad y derecho*, México, UAM/M.A. Porrúa, 2001.
- Rodarte, M.E., *Los recursos naturales de los pueblos indígenas y el Convenio sobre Diversidad Biológica*, México, INI, 2000.
- Scanlon, John, Ángela Cassar y Noémi Nemes, “Water as a Human Right?”, en Antonio Herman B. (comp.), *Direito, água e vida*, Sao Paulo, Instituto o Direito por um Planeta Verde, vol. 1, 2003, pp. 117-164.
- Schoijet M., *La crisis argentina: los movimientos sociales y la democracia representativa*, México, Plaza y Valdés/SITUAM, 2005.
- Tena Ramírez, *Derecho constitucional mexicano*, México, Porrúa, 1987.
- Toledo, V., “Impactos territoriales de la transformación económica y globalización en territorio mapuche”, en *Bello Caos*, año 4, núm. 8, Santiago de Chile, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, 2003, pp. 23-24.
- Torres Galarza, R. (coomp.), *Derechos de los pueblos indígenas*, Cayambe, Ecuador, Abya-Yala/Conaie, 2000.

EL PROCESO DE JURIDICIDAD DEL DERECHO INDÍGENA EN MÉXICO: ELEMENTOS PARA UN BALANCE

*Magdalena Gómez**

INTRODUCCIÓN

Me propongo abordar algunos indicadores del proceso de juridicidad impulsado en nuestro país los últimos 15 años bajo la presión de la demanda indígena, acelerada a raíz del levantamiento zapatista que colocó el tema en la agenda nacional. Queda aquí anotado un primer elemento: este proceso no obedece a la preocupación del Estado por reformarse y dar cabida a los históricamente excluidos, y justamente ello explica el prolongado y desgastante debate en el que, si algo ha quedado claro, es que las salidas formales, culturalistas y retóricas no son aceptadas como moneda de cambio de cara a la autonomía, cuyo reconocimiento reclaman los pueblos indígenas y que tiene en los Acuerdos de San Andrés Sacamch'en su marco mínimo.¹

A partir de la firma de dichos acuerdos, el movimiento indígena agrupado en el Congreso Nacional Indígena (CNI) ha mantenido una posición firme acerca de que los mismos fueron negociados previo a su firma, por lo tanto no deberían ser susceptibles de regateos y distorsiones. Así, han acompañado al Ejército Zapatista de Liberación Nacional en todas las decisiones y movilizaciones que ha generado la búsqueda de su cumplimiento.

En este texto destaco la trayectoria normativa, tanto legal como constitucional por el periodo señalado, con especial énfasis en el momento actual, en el que cobra relevancia la regulación sobre recursos naturales con el consiguiente impacto para la posibilidad de al-

* Profesora con licencia en la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), México.

¹ Firmados el 16 de febrero de 1996 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno federal en el contexto de los resultados de la primera Mesa del Diálogo y Negociación sobre Derecho y Cultura Indígena.

canzar la reconstitución de los pueblos indígenas por la vía de la autonomía, pero también en el marco de una real y profunda reforma del Estado.

En primer lugar, abordaré una reconstrucción muy genérica de las etapas del proceso de juridicidad, destacando la legislación “ambiental”. Para ubicar el contraste con la misma, traeré a cuenta el espacio del derecho a la consulta que abrió el Convenio 169 de la OIT y que también está desnaturalizado, recordando la dimensión de los recursos naturales en la contrarreforma indígena de 2001, pues hace sentido con la actual oleada legislativa.

DERECHOS A CUENTA GOTAS, LA MASCARADA DE 1992

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.²

El vacío jurídico constitucional se empezó a cubrir con la ratificación el 3 de agosto de 1990 y el registro el 4 de septiembre del mismo año, del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Así, sin consultas a los interesados, el Senado de la República dictaminó que “el presente convenio no contiene disposición alguna que contravenga nuestro orden constitucional ni vulnere la soberanía nacional”.³

Y luego vendría la reforma al artículo cuarto de la Constitución General de los Estados Unidos Mexicanos, formalizada el 28 de enero de 1992, que consistió en la adición de un párrafo a este artículo, que reconocía el carácter pluricultural de la nación mexicana, sin asumir en ese nivel como sujeto de derechos a los pueblos indígenas y delegando a la ley la protección y desarrollo de una serie de derechos como las lenguas, usos y costumbres, formas de organización social y política. Esta reforma fue rechazada por el movimiento indígena y se procesó desde la soledad y el aislamiento del entonces Instituto Nacional Indigenista (INI). Reflejaba lo que en aquel momento el Estado estaba dispuesto a “conceder”.

² Clavero Bartolomé, *Derecho indígena y cultura constitucional en América Latina*, Siglo XXI, 1994.

³ Dictamen de la Comisión de Relaciones Exteriores, segunda sección, 26 de junio de 1990, formalizado el 3 de agosto de 1990 y registrado el 4 de septiembre de 1990.

Precisamente durante el proceso para la exigua adición al cuarto constitucional, se cruzó la que sería la verdadera reforma indígena del salinismo. El 6 de enero de 1992 culminó el proceso de reforma al artículo 27 constitucional.

LA CONTRARREFORMA INDÍGENA DE 2001 Y LOS RECURSOS NATURALES

No abordaré el contenido completo de la reforma que descarriló el proceso de diálogo en Chiapas y vulneró los Acuerdos de San Andrés firmados por el gobierno federal el 16 de febrero de 1996. Me referiré sólo a los recursos naturales y la autonomía como una vía para entender el sentido de la oleada legislativa que amenaza a los pueblos indígenas.

Hay que considerar que en la protección del hábitat para los pueblos indígenas está la posibilidad de su reconstitución y sobrevivencia. Si este derecho no se garantiza, los demás no tienen sentido. ¿Cómo y dónde se van a ejercer los sistemas normativos, las formas de organización social y política, etcétera, si no se garantiza el acceso al uso y disfrute de los recursos naturales, independientemente de la modalidad de tenencia de la tierra del pueblo indígena o de otros sectores ahí asentados? ¿Cuál va a ser la garantía para su desarrollo y supervivencia? ¿Cuál es el sentido de una afirmación constitucional tan fuerte y fundante como la de que la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas, si se les quiere dar el trato de recién llegados, peticionarios de derechos, que van a “molestar a los derechos de terceros”? ¿No pareció suficiente la limitación que ya tenía la fracción quinta de la propuesta de la Cocopa al referirse sólo a los territorios que los pueblos usan y ocupan y no a los que han usado u ocupado?

En el texto del nuevo artículo segundo constitucional se estableció que se ejercería

[...] con respeto a las modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad.

El supuesto nuevo derecho constitucional para los pueblos indígenas nace supeditado a las leyes, cuestión contraria al principio de

jerarquía de normas, sin abordar las omisiones de conceptos como el de tierras y territorios sustituido por “los lugares que habitan y ocupan”, así que podemos incluir nuestros domicilios. Tenemos que el poder Legislativo no fue capaz de garantizar el uso y disfrute de recursos naturales cuando expresamente no se demandaba el pleno dominio.

Los conflictos con derechos de terceros se darían de entrada si se plantearan derechos sobre tierras y territorios que han ocupado. Además, de acuerdo con la Suprema Corte, no cualquier interés de tercero es reivindicable, sino sólo aquel que demuestre que su derecho ha sido violado. Así planteado, constituye una condicionante genérica que consigna una virtual preferencia en favor de cualquier interés distinto al de los pueblos.

Es indudable que las inserciones de normas relativas a derecho indígena en el orden constitucional expresarían avances en el terreno de las reivindicaciones de los pueblos indígenas, y su ejercicio tendería a confrontar crecientemente las aspiraciones neoliberales del Estado. Por ello han quedado atrás las posibilidades que abriría la iniciativa conocida como Cocopa, derivada de los Acuerdos de San Andrés.

Era importante este tema porque existe una fragmentación legal en cuanto a recursos naturales, en tanto que los pueblos los asumen de manera integral. Así, encontramos la ley agraria por un lado, la minera y forestal, la de aguas, la de pesca y la de equilibrio ecológico, por otro.

Como veremos, en el Estado mexicano se impuso la tendencia a ubicar en la explotación de recursos naturales de los territorios indígenas, la vía para superar la crisis económica, por medio de concesiones forestales, mineras, turísticas, hidroeléctricas, etcétera.

Por otra parte, los cambios constitucionales de 2001 no han impulsado una nueva relación del Estado con los pueblos indígenas; en contraste, prevalece la posición de concebir a los pueblos indígenas como objetos de asistencia social más que como sujetos de derecho.

LOS CAMINOS LEGALES DE LA PRIVATIZACIÓN

En los días de la contrarreforma indígena de 2001, hubo quien consideró que quienes la cuestionamos pecábamos de radicalismo. Lamentablemente, a cuatro años encontramos que no sólo tuvimos

razón en nuestra crítica, sino que nos quedamos cortos en cuanto a sus alcances. Específicamente, en cuanto al acceso al uso y disfrute de recursos naturales sabíamos que era el tema de rechazo central; sin embargo, lejos de quedarse estática una reforma sin legitimidad, encontramos ahora que se ha caminado en su fortalecimiento, por una suerte de “esquizofrenia jurídica”, pues se ha legislado sobre la materia y no sobre el sujeto de derecho, al cual se le ha convertido en una frase hueca y sin sentido que sirve para aparentar que se “toma en cuenta” a los pueblos indígenas. Abordaremos algunos ejemplos legislativos que cierran la pinza ya no sólo contra la autonomía de los pueblos, sino contra su existencia misma, al sentar las bases para que sean privados de los derechos por ellos alcanzados. Mucho hemos dicho de cómo los pueblos indígenas han utilizado distintas caras jurídicas; mucho tiempo la agraria les dio personalidad, después se agregó a pueblos y/o comunidades indígenas, pero no para concederles o respetarles derechos, sino para hacer “como que se les reconoce y como que se les respeta”.

A cuatro años de la contrarreforma indígena, asistimos al reforzamiento de la privatización que mediante la emisión de sucesivas leyes centradas en la biodiversidad perfila paulatinamente la desaparición del espacio propio del derecho público. En ello participan tanto los organismos públicos multilaterales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), la Organización Mundial del Comercio (OMC) y la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI). Los pueblos indígenas enfrentan una amenaza devastadora, una de cuyas caras es la migración, que de seguir esta tendencia se consolidará como el abandono definitivo de los pueblos ante la pérdida de sentido sobre sus territorios, que bien sabemos son el asiento de su cultura. Sin ellos, la vida comunitaria y la reconstitución de los pueblos no tiene sentido.

Van algunas perlas legislativas que nos muestran el alcance de la contrarreforma indígena de 2001, o sea “de eso que llaman autonomía”:

1. El 14 de diciembre de 2004, la Cámara de Diputados aprobó la Ley de Biodiversidad de Organismos Genéticamente Modificados (LBOGM), mejor conocida como Ley Monsanto. Dos meses después, el 15 de febrero de este año, la Cámara de Senadores ratificó el pro-

yecto.⁴ La ley garantiza los intereses de los monopolios de la industria biotecnológica de la que Monsanto es líder, y permite la distribución y liberación al ambiente de organismos transgénicos con probables y severos riesgos para la soberanía alimentaria, la salud humana y la biodiversidad.

En materia indígena se declara dentro de los principios en su artículo noveno, que:

El Estado Mexicano cooperará en la esfera del intercambio de información e investigación sobre los efectos socioeconómicos de los OGM —organismos genéticos modificados—, especialmente en las comunidades indígenas y locales.

Siendo un tema que nos afecta a todos, pero que tiene implicaciones técnicas que ignoramos, se convirtió en un debate entre especialistas; inclusive las organizaciones indígenas permanecieron al margen. A Alejandro Nadal debemos el análisis de las implicaciones de esta ley,⁵ entre lo que destaca:

- a) Ignora que la domesticación y diversificación de plantas es un proceso vivo, continuo y actual, y deja en estado de indefensión a los productores y comunidades que han sido los creadores de esta riqueza genética que ha hecho de México un centro de diversificación a nivel mundial.
- b) El artículo sobre zonas libres de OGM no establece la protección adecuada para los productores convencionales y orgánicos. A los primeros los ignora por completo, y a los segundos les impone un régimen de protección insuficiente y, además, muy difícil de alcanzar.
- c) La LBOGM establece la obligación de contar con un régimen de protección especial para los cultivos que tengan un centro de origen en México, en especial para el caso del maíz. Pero ese régimen de protección especial no está definido en la LBOGM y su determinación se deja a una reglamentación secundaria.
- d) Se deja en estado de indefensión a la mayor parte de los productores agrícolas mexicanos que no podrán escoger si quieren o no OGM en sus cultivos. Uno de los problemas centrales en este capítulo es que la carga de la prueba la tienen precisamente los afectados, que deberán comprobar científicamente la inviabilidad de la coexistencia entre

⁴ Publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 18 de marzo de 2005.

⁵ Alejandro Nadal, *La Jornada*, varios artículos y desplegado con otros ambientalistas y académicos.

cultivos libres de OGM y los que sí incorporan esta tecnología. Los OGM pueden convivir con especies que no han sido genéticamente modificadas, contaminándolas y alterando su genoma. Finalmente, el procedimiento administrativo es muy complicado y está diseñado más para dificultar la designación de zonas libres que para protegerlas.

2. El 28 de abril de 2005 se publicaron en el *Diario Oficial de la Federación* las reformas a la ley minera, justo en el aniversario de la votación que cuatro años atrás hiciera la Cámara de Diputados para aprobar la contrarreforma indígena pergreñada en el Senado. De manera relevante anotamos que se declara prácticamente abierto el territorio para la explotación minera: se coloca de manera indistinta a pueblos, comunidades indígenas, comunidades agrarias o ejidos, para que en caso de que en sus tierras se realice una exploración y explotación, otorgarles la concesión de manera preferente, siempre y cuando reúnan todos los requisitos técnicos y de solvencia económica; además tienen derecho a mejorar cualquier oferta.

3. En el caso de la Ley de Desarrollo Rural Sustentable publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 7 de diciembre de 2001, encontramos reflejada además de la tendencia a la canalización del derecho indígena, aquella que tiende a convertir en sujeto de derecho a las dependencias públicas, por encima incluso de uno de los elementos centrales del pacto federal, como es el municipio libre. En su capítulo IV relativo a los distritos de desarrollo rural SE EMULA LA DEFINICIÓN DE MUNICIPIO:

Artículo 29:

En regiones rurales con población indígena significativa, los distritos se delimitarán considerando esta composición, con la finalidad de proteger y respetar los usos, costumbres y formas específicas de organización social indígena.

¿Quién se acordó de la balcanización de que fueron acusados los pueblos indígenas? No dejaron fuera a los municipios, los consideraron, sí, pero bajo su mando. No les fue mal a los indígenas, fueron citados también dentro de los programas para grupos “vulnerables”.

4. Ley General de Protección al Conocimiento Tradicional de los Pueblos Indígenas aprobada como proyecto en el Senado el 12 de diciembre de 2003. De antaño sabemos que los conocimientos tradi-

cionales forman parte de la cultura de los pueblos indígenas y están íntimamente ligados a su cosmovisión, a su relación con la naturaleza y con la madre tierra. Con razón dicen algunos que siempre pedían permiso ritual a la madre tierra y ahora quieren que pidan para todo permiso a “Semarnat”, siglas cuyo significado se ignora en la mayoría de los casos.⁶

Bien, pues así como han pretendido “codificar” el llamado derecho consuetudinario, ahora esta ley se abrogaría el derecho de crear un registro del llamado conocimiento tradicional, donde tendrá intervención verificadora la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

5. El Senado aprobó el 27 de abril de 2005 un proyecto de ley federal de acceso y aprovechamiento de los recursos genéticos. Nuevamente tenemos a la antitesis autonómica en acción:

Artículo 35: Los requisitos para el acceso a los recursos genéticos son:

I. El consentimiento previo, expreso e informado, otorgado por el Estado y, en su caso, los propietarios, ejidos, comunidades y pueblos indígenas en los que se distribuye la biodiversidad, y que provean los recursos genéticos y, en su caso, el componente intangible.

⁶ El conocimiento tradicional se refiere al conocimiento, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales de todo el mundo. Concebido a partir de la experiencia adquirida a través de los siglos, y adaptado a la cultura y al entorno locales, el conocimiento tradicional se transmite por vía oral, de generación en generación. Tiende a ser de propiedad colectiva y adquiere la forma de historias, canciones, folclore, refranes, valores culturales, rituales, leyes comunitarias, idioma local y prácticas agrícolas, incluso la evolución de especies vegetales y razas animales. El conocimiento tradicional básicamente es de naturaleza práctica, en especial en los campos de la agricultura, pesca, salud, horticultura y silvicultura.

La misma relatoría de la Organización de las Naciones Unidas sobre este tema ha preferido denominarlo patrimonio indígena, aclarando que el término incluye: todo lo que pertenece a la identidad característica de un pueblo, que puede compartir, si lo desea, con otros pueblos. Esta expresión abarca todo lo que en la legislación internacional se considera como creación del pensamiento y de la destreza del ser humano, como, por ejemplo, canciones, historias, conocimiento científico y obras de arte. Incluye también el patrimonio histórico y natural, como los restos humanos, las características naturales del paisaje y las especies vegetales y animales autóctonas con las cuales un pueblo ha estado tradicionalmente vinculado.

Normalmente, el patrimonio es un derecho de la colectividad y está vinculado con una familia, un clan, una tribu u otro grupo de parentesco.

El consentimiento previo, expreso e informado otorgado por ejidos, comunidades y pueblos indígenas deberá efectuarse conforme a los procedimientos establecidos en el Reglamento de esta Ley, los cuales serán acordes con lo dispuesto por la Ley Agraria y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, respectivamente.

Por otra parte, hay un proyecto de ley de consulta también aprobado por el Senado, que la realizará mediante entrevistas, encuestas y foros. ¿Cuál respeto al Convenio 169? Pues esta caricatura de la consulta está dibujada en el proyecto de ley; en concordancia con ello, aquí se le reduce a un “formato”. El formato mediante el cual se otorga el consentimiento previo, expreso e informado será publicado por la Secretaría en el *Diario Oficial de la Federación*. No sólo eso, la consulta no vale si no es ratificada por el Estado, así se habla de autonomía de los pueblos.

6. Proyecto de reforma a la Ley General de Vida Silvestre, aprobado en el aniversario del día de la contrarreforma indígena, 28 de abril de 2005. En la misma tampoco faltan las expresiones referidas a los pueblos y su consiguiente asistencia técnica, al fin que ellos de la naturaleza saben poco: V bis:

La asistencia técnica, asesoría jurídica y capacitación de los pueblos y comunidades indígenas para la conservación, reproducción, restauración y aprovechamiento sustentable.

En esa cascada legislativa, cada día es más claro el papel del Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB)⁷ como el paraguas que en nombre de la diversidad y sustentabilidad ha introducido una postura conservacionista y proclive al fomento del capital, y no una que combine el factor cultural y social con el ambiental. De acuerdo a su artículo 1, sus objetivos son la conservación y uso sostenible de la biodiversidad, así como el reparto equitativo de los beneficios derivados de la explotación de los recursos biogenéticos. En su preámbulo, el convenio reconoce:

⁷ Adoptado en junio de 1992, en el marco de la Conferencia Mundial de Naciones Unidas sobre Ecología y Desarrollo, celebrada en Río de Janeiro, entró en vigor el 29 de diciembre de 1993.

[...] la estrecha y tradicional dependencia de muchas comunidades locales y poblaciones indígenas que tienen sistemas de vida tradicionales basados en los recursos biológicos.

Pero esta mención no aparece como norma que proteja sus derechos en el cuerpo mismo del documento.⁸

La disposición relativa al conocimiento tradicional y los derechos indígenas se encuentra en el artículo 8j, que textualmente dice:

Artículo 8. CONSERVACIÓN IN SITU.

Cada Parte Contratante, en la medida de lo posible y según proceda:

j) Con arreglo a su legislación nacional, respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente.⁹

Dada la serie de evidentes candados del inciso j) “en la medida de lo posible”, “con arreglo a su legislación nacional”, “respetará” antes que reconocerá el derecho, etcétera, y tomando en cuenta la vigencia previa del único instrumento internacional relativo a pueblos indígenas, como es el Convenio 169, busqué una opinión experta para abordar la relación del CDB y el Convenio 169. Para ello entrevisté a René Kupe, jurista vienés, especialista en socioambientalismo y pueblos indígenas con trabajo especialmente con los pueblos indígenas en Venezuela. Éstas son sus palabras:

Quiero referirme a tu pregunta sobre las condiciones entre el Convenio 169 y el Convenio sobre Diversidad Biológica (CDB). Sinceramente, creo que las contradicciones son mucho más profundas de lo que uno cree a primer vista.

⁸ Según el CDB, por recursos biológicos se entienden los organismos o partes de ellos, las poblaciones, o cualquier otro tipo del componente biótico de los ecosistemas de valor o utilidad real o potencial para la humanidad. Y “recursos genéticos” serían el material genético de valor real o potencial.

⁹ *Diario Oficial de la Federación*, 7 de mayo de 1993. Entrada en vigor el 29 de diciembre de 1993.

Partiendo del aspecto formal, el Convenio 169 no se refiere por sí mismo a los conocimientos tradicionales, mientras el CDB hace una clara referencia en su famoso artículo 8j.

Sin embargo, el Convenio 169 incluye varias normas que permiten la construcción de una protección integral de la cosmovisión y la vida intelectual de los pueblos indígenas (de las cuales los conocimientos son un aspecto importante). El Convenio 169, además, protege la RELACIÓN entre las esferas intelectuales de las culturas indígenas y su base territorial como sociedades humanas (comparar el artículo 13). Otro aspecto importante del Convenio es la filosofía con que asume que son en primer lugar estas sociedades mismas quienes pueden controlar sus cosmovisiones (y otras partes de sus culturas). Este control tiene su fundamento en los derechos colectivos que corresponden a estos grupos como pueblos. Su carácter como pueblos no tienen una connotación para el derecho internacional, pero se reconoce en cierto sentido un título exclusivo sobre el patrimonio cultural de estas sociedades. Tal vez, este control de los pueblos indígenas, que les corresponde sobre sus propias culturas suena muy plausible, pero no es sobreentendido, si leemos con cuidado el artículo 8j del CDB.

En estas normas del artículo 8j se manifiesta ya toda la filosofía del cambio paradigmático del derecho ambiental de los años noventa. El nuevo paradigma neoliberal no quiso proteger al ambiente como tal, sino someterlo a una lógica por la cual se daría un valor mercantil a los recursos del sistema (global) de comercio capitalista. Con otras palabras, la nueva filosofía fue: hay que privatizar la naturaleza y darle un precio, así no va a destruirse porque la destrucción será cara.

En la fase de la elaboración del CDB, justamente entró esta filosofía neoliberal al pensamiento ambientalista, incluso promovido por algunas ONG internacionales. Muchos en el año 1992 todavía no entendieron bien la cosa, así, el Convenio se basa en tres objetivos: preservar los recursos, someterlos a una utilización sostenible y realizar una participación justa en los beneficios que se deriven de esta utilización. Ahora bien, en el 8j encontramos la extensión de estos tres pilares al tema de los conocimientos indígenas.

De todos modos, el CDB reconoce la relevancia ambientalista y ECONÓMICA de las herencias culturales de los grupos indígenas, pero permite, al mismo tiempo, la separación de los conocimientos y prácticas de su contexto geográfico ecológico, e incluso la separación de sus comunidades de origen. Es la base de una comercialización de los recursos culturales indígenas. En esto veo las diferencias más importantes entre el Convenio 169 (que por lo menos parte de una relación esencial entre pueblos indígenas y su patrimonio cultural) y el CDB, que permite ver en este patrimonio unos recursos en un mercado global y capitalista.

Esta forma ambigua e incluso contradictoria como el CDB trata a la tradición indígena tiene consecuencias importantes en todo el proceso de implementación de este instrumento.¹⁰

Precisamente observamos en las leyes y proyectos arriba señalados las evidencias de la aplicación del CDB con arreglo a la legislación nacional, donde se traza una línea de privatización de la naturaleza y con ello del hábitat de los pueblos indígenas, que marca una continuidad con la contrarreforma del artículo 27 constitucional. No deja lugar a dudas la declaración que hiciera el presidente Vicente Fox al finalizar la Cumbre de Monterrey:

Debemos aceptar la restricción de la soberanía de nuestros Estados sobre ciertos bienes de provecho para la humanidad, como los bosques y la biodiversidad (marzo 2002).

En la lógica del Estado mexicano, las reformas indígenas sirven para manejar el discurso de reconocer, sin reconocer.

PERSPECTIVA

La fuerte oleada privatizadora sólo podrá detenerse con una fuerza social mayor a la que ahora se ha expresado, cuya organización es compleja. Por lo pronto, podemos constatar que en el terreno del pensamiento hay múltiples propuestas y elaboraciones que rompen con el mito de que no se quiere el progreso o se rechaza la preservación del medio ambiente por sí misma. Al respecto, a Julieta Santini debemos la sistematización del socioambientalismo,¹¹ el cual nació basado en el presupuesto de que las políticas públicas ambientales sólo tendrían eficacia social y sustentabilidad política si incluían a las comunidades locales y promovían un reparto socialmente justo y equitativo de los beneficios derivados de la explotación de recursos naturales. Con ello, afirmaron Manuela Carneiro de Cunha y Mauro de Almeida, nació un nuevo paradigma que asociaba pueblos indígenas y tradicionales, ambiente y recursos naturales y desarrollo,

¹⁰ 17 de abril de 2002.

¹¹ Juliana Santini, *Socioambientalismo y nuevos derechos. Protección jurídica y diversidad biológica y cultural*, Instituto Internacional de Educación en Brasil/Instituto Socio Ambiental, 2005.

ahora de manera positiva. En vez de “pobres” genéricos, los pueblos tradicionales e indígenas surgieron en el discurso público como partes legítimamente interesadas en las políticas de desarrollo y de conservación, como actores colectivos e individuales dotados de conocimientos importantes sobre el ambiente natural o sobre medios de utilizarlos, o bien como detentores de instituciones que habían funcionado en el pasado.¹²

Esta visión está ausente, hoy por hoy, en todo el espectro legal que ha vaciado de contenido a las reivindicaciones jurídicas de los pueblos indígenas, amenazando seriamente su existencia al mismo tiempo que entraña la renuncia del Estado a sus responsabilidades sociales. En última instancia, lo que observamos es la paulatina desaparición del concepto mismo de derecho público para dejar todo el espacio jurídico sujeto a las leyes del mercado.

El socioambientalismo pasó a representar una alternativa al conservacionismo-preservacionismo o movimiento ambientalista tradicional, pero distante de los movimientos sociales y de las luchas políticas por justicia social y por el involucramiento de las poblaciones tradicionales en la conservación de la biodiversidad. Para una parte del movimiento ambientalista tradicional preservacionista, los pobres, de manera general, son una amenaza para la conservación ambiental, y las unidades de conservación deben ser protegidas permanentemente de esa amenaza. Este movimiento tiende a reproducir el modelo de países del primer mundo.¹³

En cuanto a las circunstancias políticas que se requerirían para lograr sustentar constitucional y legalmente la viabilidad de los pueblos indígenas, considero que se requeriría un real golpe de timón en la hegemonía neoliberal, situación que no aparece en el corto plazo, por más que 2006 abriera la posibilidad de introducir algunos cambios. Hoy contamos con una experiencia que nos dice con crudeza que el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés ya no pasa sólo por realizar la reforma de la contrarreforma referida a la de 2001, sino que se tendría que revertir la contrarreforma de 1992 al 27 constitucional, que es el sustento para realizar la reforma de toda la legislación, que está promoviendo la privatización de recursos genéticos, las concesiones mineras en territorios indígenas, los servicios ambientales, la piratería del llamado conocimiento tradicional. Son

¹² *Ibid.*, p. 34.

¹³ *Ibid.*, p. 40.

fenómenos graves que están muy ligados al vaciamiento de los pueblos por medio de la migración.

Hoy, más que nunca, carecemos de bases para concebir a las reformas indígenas de manera aislada respecto al rumbo que está tomando el perfil neoliberal, pues sus territorios o lo que queda de ellos son asediados ya no para lograr su despojo, sino para conseguir la explotación de los recursos mediante otras vías.

En este contexto, los ejercicios legales de las entidades federativas nacen con una deficiencia de origen. Mientras exista el gran candado que significa la contrarreforma indígena de 2001, es difícil pensar que en una entidad se logrará lo que no se alcanzó en la Constitución general. Está, además, el factor político: cada vez que alguna fuerza se involucra en el nivel estatal, con unas frases ingeniosas o incluso “avanzadas” en sus constituciones locales se contribuye, en los hechos, a dar una palada más que reafirme la sepultura no muy cristiana a los acuerdos de San Andrés. Así que mi impresión es que aún viviremos una etapa de tránsito por el filo de la legalidad, pero siempre construyendo escenarios de legitimidad.

Aquí dejo algunos de los elementos que están en juego. Lamentablemente, las reformas constitucionales hasta hoy logradas son un mero engranaje y en ocasiones no el fundamental, pues las políticas hegemónicas en cierta forma operan por encima de los avances jurídicos, porque en el nivel interno privan sobre el orden constitucional los arreglos metaconstitucionales de los Estados y éstos también se colocan por encima de la normatividad internacional vigente, sobre todo la relativa a los derechos humanos de los indígenas.

ESTRATEGIAS POLÍTICAS DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS

*Raúl Zibechi**

Durante el periodo en el cual el capital apostó a integrar a las “clases peligrosas” por medio del desarrollo económico, el sufragio universal y la soberanía nacional, o sea durante el periodo del Estado benefactor, se crearon grandes movimientos de masas que presionaban a los gobiernos y las clases dominantes para arrancarles concesiones.¹

El tipo de movimiento predominante era la organización de masas con miles de afiliados, gestionada por un equipo de dirigentes especializados que aparecía estructurado de modo centralizado. El movimiento se dotaba de un programa preciso, de estrategias y tácticas que, se pensaba, llevarían a los oprimidos a cambiar el mundo, ya sea por la vía insurreccional o electoral. Había diferentes énfasis, reformistas y revolucionarios, pero unos y otros se identificaban con los objetivos que les eran comunes. Este tipo de movimiento fue efectivo y eficiente para un sector importante de los asalariados, que consiguieron insertarse en la pirámide social en forma relativamente ventajosa.

Hacia los años sesenta, los trabajadores y trabajadoras instalados en la parte inferior de la pirámide social fueron desbordando a sus propias organizaciones y a sus dirigentes, pero también al Estado-nación, y crearon dificultades para la continuidad de la acumulación de capital. El éxito de este movimiento, desde la base fabril, consiguió neutralizar el fordismo y mostró por primera vez en la historia social que los movimientos tenían la capacidad de configurar la crisis política con el mismo nivel de intensidad que antes habían tenido

* Miembro del consejo de redacción del semanario *Brecha* de Montevideo. Docente e investigador sobre movimientos sociales en la Multiversidad Franciscana de América Latina y asesor de varios grupos sociales.

¹ Véase Immanuel Wallerstein, “El concepto de desarrollo nacional: elegía y réquiem”, en *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI, 1996.

las relaciones interestatales e interempresariales.² El capital respondió huyendo, hacia otros territorios y hacia arriba, por medio de la financierización del sistema como forma de resolver la crisis de acumulación. Se instaló un nuevo modelo al que llamamos neoliberalismo, caracterizado por lo que David Harvey ha denominado “acumulación por desposesión”.³

El neoliberalismo renunció a integrar, aun de modo subalterno, a las clases trabajadoras. Se creó así un amplio sector de la sociedad “sobrante” desde el punto de vista de los intereses del capital. Los marginados o excluidos —desocupados, informales, mujeres, indios, nuevos y viejos pobres— se enfrentaron y se enfrentan a una situación inédita: ya no tiene sentido presionar al Estado para obtener demandas, porque ya no interesa integrarlos como ciudadanos, ya no hay derechos esperando a ser concedidos a los del sótano. Las clases peligrosas volvieron a ser peligrosas y, ante sus movimientos, las clases dominantes responden con la represión y la invisibilización de sus demandas y hasta de sus nuevas organizaciones (territoriales, autónomas, con escasa separación entre dirigentes y dirigidos).⁴

Pero la represión no es suficiente. Los nuevos movimientos (sin tierra, sin techo, indios, piqueteros y otros) han aprendido a hacerse fuertes en sus territorios y a neutralizar la represión. Aparece, entonces, un conjunto de mecanismos sobre los que quiero detenerme. En el fondo, más allá de la buena voluntad de quienes los implementan, están destinados a destruir o neutralizar los movimientos de los de más abajo. A grandes rasgos, hay dos modelos: el que se aplica en el Cono Sur, donde los Estados aún tienen recursos, y los que se aplican en la región andina, donde los Estados son más débiles. En Argentina, Uruguay y Brasil se aplican políticas focalizadas para combatir la pobreza, diseñadas por el Banco Mundial: Plan Jefes y Jefas de Hogar en Argentina, Plan de Emergencia en Uruguay y Plan Hambre Cero y Bolsa Familia en Brasil. Ninguno de ellos es totalmente nuevo. Una primera cuestión en común es que no se trata de una política de derechos universales, sino de asistencia al segmento más pobre. Se trata de los pobres no organizados, atomizados y sin experiencia organizativa previa. Sus beneficiarios siguen siendo exclui-

² Giovanni Arrighi y Beverly Silver, *Caos y orden en el sistema-mundo moderno*, Madrid, Akal, 1999, p. 219.

³ David Harvey, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2003.

⁴ Raúl Zibechi, *Genealogía de la revuelta*, Buenos Aires, Letra Libre, 2003.

dos de los derechos y apenas se les asignan ingresos mensuales (unos 50 dólares promedio) por tiempos breves.

En segundo lugar, es el Estado el que gestiona los fondos, no las organizaciones populares. La excepción es Argentina, donde la lucha piquetera logró arrancar apenas diez por ciento de los planes al Estado y los municipios que los asignan y gestionan. Los planes asistenciales alivian la pobreza al terrible costo de volver indigna la relación con el Estado. Y en ese sentido, lo más importante es que se genera un nuevo-viejo clientelismo.

NUEVA Y VIEJA GOBERNABILIDAD

Aunque en América Latina existe una media docena de gobiernos progresistas, pertenecen en realidad a “genealogías” diferentes y hasta contradictorias. Desde el punto de vista de cómo surgieron estos gobiernos, sobre todo el papel que tuvieron en su advenimiento los movimientos y la movilización social, podemos agruparlos en dos: Venezuela, Argentina y Bolivia por un lado, y Chile, Brasil y Uruguay por otro.

En el primer caso se dan dos procesos simultáneos: una potente movilización social, más o menos “organizada”, más o menos difusa, y un debilitamiento de los Estados nacionales y su capacidad de contener y responder las demandas de las sociedades en movimiento. A los tres países del primer grupo podría añadirse el de Ecuador, ya que pese al agudo viraje (“traición” dicen) de Lucio Gutiérrez, el contexto es muy similar al de los otros. No parece necesario relatar procesos que están muy frescos en la memoria, pero debemos enfatizar que en esos países hubo un clarísimo desborde desde abajo que consiguió deslegitimar a los gobiernos neoliberales y poner en cuestión los cimientos mismos del modelo inspirado en el Consenso de Washington.

Uno de los momentos clave de estos procesos fue la crisis del Estado y la posterior recomposición estatal sobre nuevas bases, eso que se ha dado en llamar una “nueva gobernabilidad”. Es evidente que los gobiernos de Néstor Kirchner, Hugo Chávez y Evo Morales encarnan muchas cosas nuevas (y otras tantas viejas) que no pasamos por alto, y que tienen un impacto muy fuerte sobre los movimientos y las sociedades.

Me gustaría enfocarme en el otro grupo (Brasil y Uruguay, sobre todo), ya que pese a las diferencias tienen algunos aspectos en común que no sería bueno pasar por alto. Los dos aspectos centrales son: la derrota de los movimientos o, como mínimo, el largo reflujo de movilización social que atraviesa los años noventa hasta la llegada al gobierno de la izquierda. Y, en segundo lugar, que esos gobiernos son el resultado de la estabilidad política y social, y no de la aguda desestabilización que vivieron los países del otro grupo.

En Brasil, desde la fuerte movilización que se produjo a comienzos de los noventa para conseguir la destitución del presidente Fernando Collor de Melo, sólo el movimiento *sin tierra* mantuvo importantes niveles de actividad. Sin embargo, durante el segundo gobierno de Fernando Henrique Cardoso (1998-2002), la represión consiguió poner a los *sin tierra* a la defensiva, y las medidas neoliberales debilitaron al conjunto de los movimientos. En líneas generales, el movimiento social de Brasil vive un largo reflujo desde las grandes luchas democráticas y sindicales de mediados de los ochenta.

En paralelo, la institucionalidad vivió un largo periodo de estabilidad desde la reinstalación de la democracia (1984), sin mayores sobresaltos. Incluso el *impeachment* a Collor se resolvió por la vía legal sin producir quebrantos ni registrar algún debilitamiento del Estado brasileño. El Partido de los Trabajadores sufrió, después de su derrota electoral en 1989, profundas transformaciones que lo llevaron de ser un partido de masas a ser sólo un partido de cuadros. Ya en los noventa, al haber conquistado importantes alcaldías (Porto Alegre y Sao Paulo, entre otras) y gobernaciones de primer orden (Rio Grande do Sul), la composición social del partido conoció cambios que lo llevaron a ser un partido de profesionales y administradores del Estado. Lula llega al gobierno, entonces, en medio de un largo periodo de desmovilización social, de estabilidad política y a caballos de un partido profesionalizado.

En Uruguay, el proceso que llevó a Tabaré Vázquez a la presidencia recorrió un camino muy similar. La derrota del referéndum sobre la Ley de Impunidad, en 1989, sumió a los movimientos en una profunda defensiva agravada por las consecuencias sociales de la implementación del modelo neoliberal. Ese mismo año, el Frente Amplio conquistó la alcaldía de Montevideo, que mantiene hasta hoy. Al incrustarse en el aparato estatal, la izquierda sufre un proceso de creciente moderación y de profesionalización de sus cuadros dirigentes,

a la vez que los movimientos son cada vez más débiles, ya que buena parte de sus dirigentes más capaces comienzan a trabajar en las instituciones.

La estabilidad política, una señal de identidad de Uruguay, nunca estuvo en cuestión, ni siquiera en los difíciles días de 2002, cuando la crisis económica y financiera provocó alta desocupación, pobreza extrema extendida, la instalación de un corralito a los ahorristas y un clima de cierta desesperación social. Los movimientos más potentes apostaron a transferir la crisis al terreno electoral, como habían hecho siempre a lo largo de su historia.

Más allá de algunas diferencias (en Brasil hay movimientos de los excluidos y en Uruguay no), la fortaleza del Estado, de los partidos y de los movimientos institucionalizados, dejó escaso margen para cualquier desborde desde abajo como sucedió en Venezuela, en Argentina y en Bolivia. En estos países, los momentos clave, los virajes decisivos (golpe de Estado contra Chávez en 2002; 19-20 de diciembre de 2001 y masacre de Avellaneda en junio de 2002; octubre de 2003 y mayo-junio de 2005 en Bolivia) estuvieron modelados por los movimientos, por la gente en la calle, por una sociedad profundamente movilizada.

Nada de esto sucedió en Chile, ni en Brasil, ni en Uruguay. En estos países, el Estado, los gobiernos y partidos siempre tuvieron el timón, nunca perdieron la iniciativa ni la capacidad de ir por delante de los acontecimientos, aun en situaciones difíciles. Esto cambia radicalmente los modos y los contextos en que los progresistas llegan a ser gobierno. Apenas un dato más: los “partidos” que sustentan a Chávez, Kirchner y Evo, son partidos nuevos (aunque ciertamente Kirchner se apoya en un aparato que es una mutación del peronismo); en todo caso, no son los viejos partidos, sino o bien “inventos” armados desde el aparato estatal o, en el caso del MAS, algo bien diferente a esas estructuras burocráticas que son los partidos que apoyan a Lula, Bachelet y Tabaré, y que llevan décadas “acumulando” fuerza electoral.

LA VIEJA GOBERNABILIDAD RECONFIGURADA

Veamos más de cerca los casos de los gobiernos de Brasil y Uruguay en los últimos años.

Los apoyos sociales del Partido de los Trabajadores (PT) y del Frente Amplio han ido cambiando desde que esos partidos ocupan las instituciones.

Las bases tradicionales en que se apoyaba el PT provenían de los obreros manuales sindicalizados de la industria y de una parte de las clases medias urbanas con formación universitaria. Ahora ese perfil se modificó, a tal punto que el programa de asistencia Bolsa Familia, creado en octubre de 2003, es lo que explica por sí solo el crecimiento de Lula en las últimas encuestas y su más que probable reelección en octubre de este año. Una encuesta de Datafolha del mes de febrero asegura que Lula tiene 48 por ciento de intenciones de voto frente a 43 por ciento de su más inmediato seguidor, el alcalde de la ciudad de Sao Paulo, José Serra. Pero entre los que participan en el programa Bolsa Familia o tienen algún familiar en el programa, ese porcentaje sube hasta 58 por ciento. Por el contrario, entre quienes no participan en el programa ni conocen a nadie que participe, Lula recibe apenas 41 por ciento de los votos frente a 47 por ciento de Serra. Las diferencias con Alckmin —nominado candidato por la socialdemocracia— son aún mayores.

Bolsa Familia atiende a casi nueve millones de familias pobres, o sea algo más de 30 millones de personas en un país de unos 180 millones de habitantes. Se estima que el programa llega a 77 por ciento de las familias pobres con ingresos inferiores a 100 reales (unos 45 dólares), que son en total 11 millones, y que 49 por ciento de los beneficiados viven en el nordeste. Es en esta región, que hasta ahora fue un enclave de caudillos de la derecha, donde el gobierno de Lula recibe su mayor nivel de aprobación: 55 por ciento frente a 29 por ciento en el sudeste, la región donde nació el Partido de los Trabajadores y donde tuvo hasta las elecciones de 2002 su mayor arraigo. Los escándalos de corrupción tienen peso en la opinión política de las capas medias y de los trabajadores sindicalizados, pero entre la población más pobre su relevancia es muy baja.

En Uruguay, la izquierda tenía su base social en los obreros y las capas medias, igual que en Brasil. Desde que Tabaré ganó Montevideo, en 1989, la izquierda empezó a desplazar a los colorados en los barrios marginales gracias a planes de atención en salud y de apoyo material a los más pobres. El Frente pasó en Montevideo de 35 por ciento a casi 60 por ciento de los votos; se estancó en los barrios de clase media, mantuvo su peso en los barrios obreros y pegó un salto en los barrios marginales. En un año, el nuevo gobierno nacional pu-

so en marcha el Plan de Emergencia, por el que se otorgan 1275 pesos (unos 50 dólares) a unas 70 mil familias, 300 mil personas, en un país de tres millones de habitantes. Aún no hay datos que permitan sacar conclusiones, pero con base en la experiencia anterior se puede asegurar que en los sectores más pobres la izquierda tendrá apoyos electorales sólidos y de largo aliento.

Ésta es la “nueva-vieja” gobernabilidad que se adivina en Brasil y Uruguay. No es necesario domesticar ni cooptar movimientos ni dirigentes, no hay tampoco una apropiación de banderas más allá de cierta retórica porque, sencillamente, no es necesario. En Brasil, Lula expropió menos tierras que Cardoso, pero está tejiendo alianzas con movimientos rurales amigos para ponerlos frente a los díscolos y críticos *sin tierra*. Así como estos gobiernos no hacen el menor esfuerzo, ni siquiera en el nivel del discurso, por salir del neoliberalismo, por enfrentar los intereses de los poderosos, en el terreno social están reformulando el viejo clientelismo (o el viejo coronelismo brasileño) y lo adaptan a la situación actual con base en los planes focalizados elaborados por el Banco Mundial para “combatir” la pobreza.

El clientelismo fue una de las piezas maestras de la tradicional gobernabilidad de las elites, que les permitía seguir acumulando fabulosas ganancias con una mano mientras con la otra entregaban migajas a los más pobres para remachar su dependencia. Si hay cambios, son de carácter muy diferente de los que puedan estar gestándose en Venezuela, en Argentina y en Bolivia. No es que estos gobiernos no utilicen el clientelismo. Es que los sujetos sociales que les permitieron llegar a ser gobierno (barrios de Caracas, piqueteros, aymaras urbanos) han cobrado forma en una lucha tenaz con el viejo y desgastado clientelismo. El renovado clientelismo llega para apagar incendios, mientras que en los otros casos tiene un campo despejado para ensayar formas de “prevención” de la protesta. La diferencia, como puede verse, no es menor.

Como dijo hace poco Eduardo Galeano, en el entierro del primer desaparecido encontrado en Uruguay, el más jodido de los fantasmas que acechan al progresismo es el fatalismo: “Perversa herencia colonial, que nos obliga a creer que la realidad puede ser repetida pero no puede ser cambiada”. La frase parece hecha a propósito de gobiernos como el de Uruguay y Brasil, y seguramente Chile, en los que el largo reflujó de los movimientos hace difícil pensar que la realidad puede ser cambiada, por lo menos desde abajo.

LA AUTONOMÍA COMO ESTRATEGIA

El otro modelo de subordinación y destrucción de los movimientos, por decirlo de alguna manera, es el andino. Es la cooperación para el desarrollo, las ONG con fondos del Banco Mundial, los talleres para dirigentes de movimientos, el microcrédito para emprendimientos productivos. El objetivo es aniquiliar los movimientos pero de otro modo: creando nuevas capas de dirigentes burócratas y tecnócratas alejados de sus bases, que emplean su tiempo en redactar informes para las financiadoras, en trámites ante el Estado, en viajes y mil otras cosas, dirigentes que tienen ingresos que no provienen de sus organizaciones y que en vez de unirse con sus hermanos pelean entre sí para conseguir fondos para “sus” bases con las que establecen también relaciones clientelares.⁵

Esto supone terminar con la idea de movimiento, y más aún de movimiento autónomo, terminar con la práctica militante. Por diferentes caminos, el asistencialismo y la cooperación buscan romper movimientos. Ambos “modelos” —el asistencialista que se implementa en Argentina, Uruguay y Brasil, y la cooperación que se practica en la región andina— son financiados por los mismos organismos y a menudo se aplican aspectos de ambas prácticas: no son modelos puros ni excluyentes, sino diría que complementarios.

Tampoco excluyen la represión, sino que la modulan descargándola sobre aquellos que no aceptan someterse a la lógica del asistencialismo y la cooperación.

Ante este panorama, los movimientos vienen ensayando diversas formas de acción, pero me parece que la principal, la decisiva, la que por sí sola constituye un verdadero programa emancipatorio, es la autonomía. Debemos entender la autonomía de un modo integral, atravesando todos los aspectos de los movimientos y de la vida cotidiana de sus miembros. Autonomía política del Estado y de las ONG; autonomía de pensamiento; autonomía, en fin, material.

Autonomía política implica que los movimientos tienen su propia agenda, no la agenda del Estado o del poder. Esto puede suponer una invisibilización de los movimientos durante un tiempo, pero es la condición para construir una agenda propia que no sea calco ni

⁵ Víctor Bretón Solo de Zaldívar, “Capital social etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones desde los Andes ecuatorianos”, en revista *Yachaikuna*, núm. 2, diciembre, Quito, ICCI, 2001.

copia de la agenda impuesta desde fuera. Una buena muestra de esta forma de entender la política es *La otra campaña* encabezada por los zapatistas de Chiapas.

Autonomía de pensamiento quiere decir formar nuestros propios dirigentes y miembros en nuestros propios valores y en nuestros espacios propios. Supone una educación controlada por los movimientos, una educación diferente, no sólo en otras lenguas; supone que creamos nuestros espacios de formación permanente en todos los niveles, para todas las edades y géneros.

La autonomía material es quizá la más difícil. Pero sin autonomía material las otras se desvanecen. Supone producir al menos una parte sustancial de la vida cotidiana: los alimentos, la salud, el intercambio. Los zapatistas dicen que ésta es la base de la resistencia, porque sin esta autonomía material (que supone producir y reproducir las vidas de modo diferente al mercado capitalista) la resistencia no puede prolongarse en el tiempo.

Con diferentes énfasis y velocidades, todos los movimientos de los excluidos están transitando caminos muy similares.⁶ Llama la atención que en una gran ciudad como Buenos Aires, algunos grupos piqueteros están produciendo alimentos, atendiendo la salud y produciendo en talleres de lo más diversos; sorprende que en plena ciudad, en el corazón del capital, hayan podido abrir espacios, aún débiles e incipientes, pero reales. Esto es mucho para una clase obrera que nunca hubiera imaginado poder hacer tantas cosas sin patrón.

La autonomía es también la base para hacer otra política, diferente a la de las elites y la clase política, una política abajo pero no para llegar arriba, sino para que en ese abajo nazcan otras maneras de entrarle a esto de construir un mundo nuevo. Podemos entender la autonomía en un sentido radical: como una forma plebeya de hacer política. Por esto entiendo algo similar a lo que James Scott denomina “infrapolítica” o “prepolítica”.⁷ O, si se prefiere, una suerte de sistematización y ampliación de lo que ya hacen los excluidos en sus propios espacios, lejos del control de los poderosos. Sin embargo, esta manera de hacer política abajo, es mucho más incierta e imprevisible que la política institucional clásica, aun la revolucionaria.

⁶ Raúl Zibechi, “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”, en revista *OSAL*, núm. 9, Buenos Aires, Clacso, enero de 2003.

⁷ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA, 2000.

A diferencia del viejo movimiento obrero, con todo su heroísmo, los movimientos de los excluidos de hoy no tienen por delante un camino ya trazado. En ese sentido, nuestras estrategias son no-estrategias, o dicho de otro modo, tenemos algunas ideas generales de lo que queremos y de lo que no queremos, y muchas, pero muchas incertidumbres. Para buena parte de las preguntas (entre ellas qué hacer con el Estado) no existen aún respuestas. Pero no tiene sentido caer en la angustia o la desesperación, porque las respuestas, en este periodo de las luchas, no van a venir ni de afuera ni de arriba. Las vamos a ir dando entre todos, a medida que vayamos moviéndonos, caminando. No hay metas fijadas de antemano. Y eso es algo hermoso y estimulante: todos y todas somos responsables de las respuestas.

LA ARTICULACIÓN DE CIVILIZACIONES EN AMÉRICA LATINA

*Miguel Alberto Bartolomé**

EL “NACIONALISMO” INDIO

Históricamente el Estado ha sido el constructor de las naciones, configuradas a partir de los grupos que lo desarrollaron como su aparato político. En América Latina, los Estados crearon las actuales naciones, pero ninguna comunidad etnocultural precolonial logró crear un Estado. Sin embargo, el *fenómeno nacionalitario, entendido como la construcción de una identificación común para una colectividad humana*, no está necesariamente ligado a los sistemas estatales. La literatura referida a los nacionalismos europeos está repleta de ejemplos respecto a las aspiraciones estatales de las comunidades étnicas, puesto que los movimientos nacionalistas se orientaron hacia la confrontación con Estados-naciones expansivos y a la eventual competencia con éstos una vez lograda su total autonomía política, es decir, su configuración estatal. También el proceso de descolonización de posguerra en África supuso la apresurada construcción de nuevos Estados de pretensión uninacional, sobre los abigarrados panoramas étnicos contenidos dentro de los marcos de las antiguas jurisdicciones coloniales, proceso que hasta ahora da lugar a frecuentes conflictos entre las lealtades étnicas y las lealtades estatales impuestas por los grupos dominantes.

Estas experiencias históricas hacen que el pensamiento social contemporáneo y muchas perspectivas analíticas sigan asumiendo que toda lucha política de un grupo etnocultural sólo puede desembocar en la construcción de un aparato estatal propio. Sin embargo, no es éste el único camino posible y ni siquiera, en la mayor parte

* Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro Regional Oaxaca, México.

de los casos, un camino deseable. Se trata de proponer configuraciones sociales y políticas viables, ya que fragmentar la actual América Latina en una multitud de Estados minúsculos no creo que sea un proyecto sostenible ni buscado por nadie. Los indígenas pretenden básicamente acceder a nuevas relaciones interculturales desde ubicaciones más simétricas que las presentes, partiendo de la posición de *sujetos colectivos* y no de individuos o comunidades desagregados entre sí. En este sentido, *propongo distinguir claramente entre el nacionalismo como ideología estatal u orientada hacia la construcción de Estados, del fenómeno nacionalitario entendido como la búsqueda de una identificación compartida*. Estos procesos étnicos no están entonces orientados a construir un aparato estatal, sino a configurar una colectividad con conciencia de sí misma y objetivos compartidos dentro de específicos marcos culturales, cuyo futuro estará articulado a la formación estatal de pertenencia.

Pero más allá de la historicidad y de la semántica del concepto nación, su utilización contemporánea generalmente pretende designar a las únicas comunidades sociales cuyas diferencias se consideran legítimas y que pueden ser aceptadas por las otras colectividades humanas. Por ello, la reivindicación “nacional” que esgrimen ahora los movimientos indios, aunque tomando prestado el término y asustando a los Estados nacionales, en realidad apela a un instrumento semántico que permita aceptar que su diferencia es legítima y que merece un reconocimiento político similar al de la sociedad dominante. Creo, en este sentido, importante reiterar que las actuales demandas nacionalitarias indígenas no pasan necesariamente por la configuración de Estados nacionales indios (aunque ello sería eventualmente legítimo), sino por una búsqueda de reconocimiento como sujetos colectivos ante las colectividades nacionales e internacionales en términos que sean comprensibles para éstas.

Lo anterior ya había sido advertido por Isaiah Berlin cuando destacaba, en 1961, que el anhelo de reconocimiento por parte de los grupos minoritarios se había convertido en una de las mayores fuerzas de la historia contemporánea. Esta búsqueda de reconocimiento protagonizada por grupos humanos víctimas de relaciones de dominación, de millones de personas heridas y ultrajadas en su condición humana, no es sino la expresión de la búsqueda de un más digno acceso a la historia, en el que la palabra dignidad deje de ser un concepto retórico y adquiera todo su carácter de definición igualitaria. Sin el reconocimiento de la dignidad compartida por las distintas

culturas, las relaciones interculturales estarán condenadas a reiterar los esquemas etnocéntricos y neocoloniales de intolerancia y discriminación que aún las tipifican, a pesar de los saludables cambios legislativos de los distintos Estados latinoamericanos que han reconocido en forma reciente su carácter pluricultural, al menos a nivel de las leyes, aunque falta mucho para concretarlo en las prácticas políticas y sociales.

Así vemos que la Organización de Estados Americanos reúne teóricamente a más de 20 Estados nacionales de América Latina, si excluimos a las representaciones de Estados Unidos y el Caribe. Pero esa misma veintena de Estados está poblada por más de 400 grupos etnolingüísticos, número que incluso puede aumentar de acuerdo con los criterios utilizados en su definición, y que en conjunto suman mucho más de 50 millones de seres humanos. Sin embargo, *ninguna* de estas colectividades étnicas está representada en la OEA, organización que reúne exclusivamente a las etnias nacionales construidas por los Estados herederos de las jurisdicciones administrativas coloniales. Hemos aprendido a convivir con este escándalo sin advertir que lo era; lo asumimos como una característica normal de nuestras sociedades políticas, olvidando que éstas han sido voluntariamente construidas y que por lo tanto pueden ser repensadas y redefinidas. La ausencia de escándalo no debe sorprendernos, puesto que incluso en la mayor organización multicultural del mundo (o que debería serlo), las Naciones Unidas, la lógica política y los procedimientos decisorios derivados de ésta, responden a los modelos impuestos por los países occidentales, que reproducen también en este ámbito una lógica hegemónica.

Pero este proceso no es nuevo, se trata del viejo antagonismo que involucra a la especificidad *versus* la hegemonía. Confrontación donde lo específico de las actuales ideologías indias se sustentan tanto en el ámbito de lo explícito, en términos de sus formulaciones políticas contestatarias, como en el ámbito de lo implícito: en el marco de las tradiciones, costumbres y significados que reproducen y manifiestan el *ser profundo* de las etnias. Ser profundo que constituye mucho más que una frase, acuñada como “pueblo profundo” por Anđel Malek, puesto que intenta denominar a ese conjunto de hechos de civilización de los que son portadoras las etnias, y que les permiten ahora postular un acceso autónomo a la reconquista de su identidad social distintiva, a pesar de los avatares que esa identidad sufrió bajo las cambiantes situaciones coloniales. La reconquista de la identidad

es a la vez un acto de afirmación nacionalitaria, en tanto expresión conjugada de las culturas que buscan una construcción social e identitaria compartida que posibilite su continuidad en cuanto tales, proceso que no debe ser confundido con el nacionalismo reificante de los Estados nacionales, ya que no pretende constituirse en un acto de hegemonía, sino de afirmación existencial. Esta afirmación es también, pero no solamente, un medio para obtener fines, ya que la nueva presencia en la historia supone simultáneamente un acceso a los recursos de los que han sido históricamente despojados. La construcción de un “nacionalismo indio”, si bien requiere de un cierto etnocentrismo para consolidarse, superando los estigmas adjudicados a la condición étnica y generando una percepción positivamente valorada de la propia identidad, se orienta a ser más policéntrico que etnocéntrico, puesto que no aspira a dominar sino básicamente a existir. Se trata de la ya mencionada búsqueda de reconocimiento para acceder a la historia, lo que puede ser entendido en términos del deseo de un nuevo tipo de protagonismo, ya no como objetos de procesos compulsivos, sino como sujetos colectivos activos, miembros de una *ciudadanía diferenciada* de las dominantes, pero dotados de un pasado y un presente propios y por lo tanto de sus propios futuros.

Tal como lo destacara de manera pionera Karl Deutch, hasta la mitad del siglo xx muchos de los estudiosos del nacionalismo tendían a considerarlo una especie de “estado de espíritu”, es decir, una dimensión subjetiva de la identidad social. Ante esta perspectiva, Deutch propuso destacar el papel de los procesos de comunicación dentro de los principios de cohesión de las sociedades, de las culturas y de los individuos, concluyendo que las culturas y las sociedades se fundamentaban en una *comunidad de comunicación*. Dicha propuesta permite entender a los sistemas comunicativos como agentes motores de las identidades colectivas, ya que la membresía a una comunidad humana sólo es posible si los individuos que la integran saben o suponen, de alguna manera, que forman parte de un conjunto mayor que los incluye. El papel de la comunicación en la construcción de una identidad compartida resulta fundamental. Así lo demuestra el caso de numerosos grupos etnolingüísticos, que a pesar de compartir lengua y cultura, desconocen la presencia de paisanos separados por accidentes geográficos o fronteras políticas. Construir una comunidad de comunicación intracultural, a partir de la búsqueda de objetivos compartidos y del desarrollo de una capa-

cidad de acción colectiva, es la propuesta que sostiene la actividad de muchos de los movimientos etnopolíticos locales en América Latina.

Cabe destacar la dificultad involucrada en este proceso de desarrollo de un nuevo tipo de identificación colectiva, ya que por lo general no está mediada por un aparato político unitario, es decir, por un Estado propio que imponga la misma lógica y filiación a cada uno de los miembros de los grupos etnolingüísticos. Creo que en este sentido es necesario recordar tanto a Deutch y su concepción de las culturas como comunidades de comunicación, como a Bourdieu y su noción de “campo mediático”, entendido en tanto ámbito de disputa de procesos informáticos dominantes y dominados, hegemónicos y contestatarios; así, los procesos de construcción nacionalitaria indígenas son también vastos y complejos procesos comunicativos. Ante la avasalladora presión de las información institucional y de los medios masivos de comunicación que obran en manos de los Estados, la mayoría de los grupos nativos sólo pueden oponer su tradición oral mediada a través de específicos ámbitos semánticos y una todavía incipiente pero creciente organización etnopolítica, que tiende a posibilitar la comunicación de lo local con lo regional y lo global. Cabe destacar que los desarrollos comunicativos que generan la globalización y los consecuentes incrementos de las presiones políticas y económicas sobre las poblaciones consideradas “marginales” a los modelos estatales nacionales, han generado también un incremento de la confrontación entre culturas. En forma contradictoria, la globalización junto con la homogeneización genera diferenciación, en la medida que aumentan las relaciones de contraste entre individuos y culturas. La confrontación en algunos casos ya no es metafórica, sino que se ha visto cruelmente obligada a expresarse por medio del lenguaje de las armas, puesto que los órdenes estatales y la cada vez más globalizada hegemonía occidental se niegan a perder terreno en un combate que creían haber ganado hace tiempo.

LAS MÚLTIPLES CIUDADANÍAS

Más allá de las características internas que tengan estas nuevas colectividades estatales, lo que representa una responsabilidad de todos sus integrantes y no una decisión unilateral del Estado, cabe interrogarnos sobre el tipo de ciudadanía que generan. No se trata

de realizar una propuesta legislativa que multiplique el vasto universo de leyes ociosas existentes, sino un ejercicio de reflexión destinado a explorar y ampliar las posibilidades del campo social involucrado. Y es que las demandas ciudadanas indígenas contemporáneas se basan en una politización de las identidades, que pasan a ser asumidas como sustento de la acción política (A. Bello). Este debate es particularmente importante, ya que algunos temen que una ciudadanía diferenciada para los grupos étnicos constituiría una ciudadanía de segunda clase o, por lo menos, una ciudadanía no-ciudadana, ya que el ideal liberal de la ciudadanía se basa en la igualdad de sus miembros. En primer lugar debemos recordar que la misma noción de ciudadanía representa una construcción histórica, referida a cambiantes procesos políticos y sociales (B. Van Steenbergem); por lo tanto, sus predicados pueden cambiar con el tiempo y los diferentes contextos históricos. En su acepción ligada a la modernidad, supone el derecho a la igualdad ante el Estado, a la participación política y a la participación en la cultura de la colectividad.¹ El clásico pero ya antiguo ensayo de T. H. Marshall (1949) proponía tres condiciones básicas para la plena ciudadanía: *a*) una ciudadanía civil, que implica derechos comunes y libertades individuales; *b*) la ciudadanía política, que implica la posibilidad de participar en el poder colectivo; y *c*) la ciudadanía social, entendida como posibilidad de acceso a similares niveles de bienestar. Los recientes cambios históricos cuestionan estos criterios, ya que el “Estado de bienestar” tiende a desaparecer ante el neoliberalismo y la creciente desigualdad económica y social cuestiona la aparente universalidad de la ciudadanía como conjunto homogéneo, a la vez que los nuevos movimientos sociales refuerzan la conciencia y defensa de los derechos colectivos de los grupos diferenciados, en contra del predominio de los derechos individuales. Por otra parte, la Unión Europea está desarrollando una ciudadanía interestatal por medio de legislaciones compartidas. Es decir, que la vieja noción de ciudadanía está en crisis ante la emergencia de nuevos contextos políticos y sociales.

¹ La misma idea de “nacionalidad” es entendida en el derecho positivo como “ciudadanía” en tanto conjunto de derechos y deberes que vinculan al individuo con el Estado. Pero más allá de esta acepción legal, la nacionalidad no tiene necesariamente que vincularse con un Estado, ya que su traducción política puede referirse a la pertenencia a estructuras federativas descentralizadas dentro de un mismo ámbito estatal.

Los principios mencionados se refieren a los derechos ciudadanos adquiridos a partir de una membresía estatal, derivada del nacimiento en el seno de una comunidad política. Pero los integrantes de los grupos étnicos han nacido y se han desarrollado en el seno de colectividades culturalmente diferenciadas de la mayoritaria (aunque se encuentren bajo su hegemonía), ante las cuales también tienen determinados derechos y obligaciones, y que les proporcionan los elementos necesarios para definir su identidad social, por lo que la pertenencia a dichas comunidades es fundamental para su desarrollo como personas. En la medida en que los horizontes culturales norman y orientan las conductas sociales, la misma libertad de elección de cada individuo tiene un componente cultural colectivo, ya que éste le proporciona la posibilidad de actuación dentro de un marco social propio, que condiciona y posibilita las elecciones y objetivos culturalmente definidos como relevantes. Es decir que, en este caso, el ejercicio pleno de sus derechos individuales requiere del reconocimiento de sus *derechos colectivos*, como miembro de una comunidad diferenciada de la de los de otros miembros de la colectividad estatal (R. Stavenhagen). Sin embargo, se pretende que los indígenas renuncien a su propia adscripción colectiva como condición necesaria para incorporarse a la ciudadanía estatal. Se supone que los derechos del ciudadano son otorgados por el Estado, por lo cual no pueden—o deben—guardar relación con las identidades preexistentes. Como advierte Luis R. Cardoso de Oliveira, los derechos estatales suelen estar totalmente disociados de las identidades colectivas de las comunidades culturales. Una persona que ha sido socializada en dos mundos, el propio y el del Estado, posee dos diferentes tipos de filiación que no son excluyentes entre sí, en la medida en que no se rechaza la pertenencia a un mismo Estado.

Retomando el criterio de “identidad residencial” (M. Bartolomé), se puede proponer con certeza la existencia de una *ciudadanía comunitaria*, que con frecuencia supone la principal lealtad social que posee cada individuo y que puede trascender los otros niveles de participación ciudadana en los que está involucrado. Se trata de una filiación primordial, aunque no sustancial, que refleja la socialización primaria de las personas en el marco de sus comunidades de nacimiento. Esta adscripción es tan perentoria que trata incluso de ser reproducida en los distintos ámbitos a los que migran los miembros de los grupos etnolingüísticos en los que se registra una gran expulsión laboral. Tanto en la ciudad de México como en La Paz,

Lima o Buenos Aires, e incluso en California, Illinois o Louisiana, los inmigrantes establecen réplicas reestructuradas de sus pueblos de origen, dotados de prácticas sociales y ceremoniales que reproducen las comunitarias, aunque obviamente no pueden ser idénticas a éstas. Esta reproducción de la unidad comunal de pertenencia supone no sólo su funcionamiento como una red social de apoyos mutuos, sino también como una asociación laboral y financiera que busca lograr mejoras cívicas y materiales para sus distantes poblados, por medio de las cuales los individuos mantienen su membresía participativa con la localidad de origen. Toda ciudadanía se realiza en función de la participación en una comunidad y de la identificación con ella. Aun inmersos en las relaciones despersonalizadas propias de la vida urbana y trabajando duramente para obtener recursos para el sustento personal y familiar, los inmigrantes no renuncian a esa *ciudadanía comunitaria* que los ha moldeado como individuos dotados de una *identidad residencial* que define su inserción familiar y social como integrantes de una colectividad humana exclusiva.

En la gran mayoría de las legislaciones estatales contemporáneas, la ciudadanía no es renunciable, salvo que el mismo Estado decida quitarla a un individuo por delitos sumamente graves. Pero las ciudadanías adscriptivas y la estatal pueden coexistir con la membresía a un segundo Estado. De hecho, esto es lo que ocurre con los millones de inmigrantes interestatales que adquieren la ciudadanía de sus países de residencia, renunciando sólo de manera nominal a la ciudadanía de sus países de origen, por lo que de hecho tienen una doble ciudadanía, aunque muchas legislaciones no lo reconozcan. Las identificaciones sociales que se construyen en estos contextos trascienden al Estado de origen de los migrantes tal como lo propone S. Vertovec:

[...] Los flujos globales, las identidades múltiples y las redes trasfronterizas, representadas por las comunidades migrantes transnacionales, ponen a prueba críticamente los supuestos previos de que el Estado-nación funciona como una especie de contenedor (exclusivo) de los procesos sociales, económicos y políticos.

Se registra de esta manera el desarrollo de una creciente *ciudadanía transnacional* o *interestatal*, cuyos miembros suelen —o pueden— mantener diferentes lealtades políticas y simbólicas de manera

simultánea, sin que ello suponga la renuncia a las distintas filiaciones estatales o adscriptivas. De hecho, la intensa expulsión laboral que se registra desde mediados del siglo XX ha generado una masiva corriente migratoria, uno de cuyos destinos es Estados Unidos. Muchos inmigrantes indígenas o sus hijos nacidos en el lugar de recepción han logrado cartas de ciudadanía estadounidense, la que no excluye la nacionalidad mexicana (de mixtecos o zapotecos), guatemalteca (de mayas) o ecuatoriana (de otavaleños), puesto que dichas ciudadanías no son renunciables y millares de niños son registrados en los consulados. Así se ha desarrollado un creciente sector de personas con doble nacionalidad, lo cual no representa un conflicto, ya que en realidad ninguna de las dos basta para definir totalmente la pertenencia social de los individuos, cuyas lealtades se refieren a ámbitos exclusivos incluidos dentro de las dos fronteras. Cuando las personas desarrollan afectos, parentescos e intereses a ambos lados de una frontera, no se les puede pedir que renuncien a los mismos en aras de una lealtad totalizadora al Estado de origen o de residencia. Nos encontramos entonces ante la presencia *de facto* de una *ciudadanía interestatal* de la cual son portadores muchos millares de indígenas, para los cuales el inglés puede ser más familiar que el castellano, aunque no implique la necesaria renuncia a la lengua materna nativa.

De hecho, debemos reconocer que en la totalidad de los países de América Latina se registran ciudadanías diferenciales, aunque su presencia carezca de una expresión política. Por lo tanto, estaría lejos de caerse el cielo si los Estados asumieran en el nivel legal la presencia fáctica de diferentes *ciudadanías culturales*. Este concepto, acuñado por R. Rosaldo, alude originalmente a los inmigrantes “latinos” en Estados Unidos, pero puede extenderse con facilidad al caso de los pueblos originarios y a sus migraciones interestatales entre los países latinoamericanos. Para este autor, la ciudadanía cultural supone un derecho a la diferencia que no implica la exclusión del ámbito estatal-nacional y que se basa en una membresía definida por sus miembros y no por el Estado. Una ciudadanía cultural determinada no se confronta necesariamente con la ciudadanía cívica, en la medida en que la segunda no pretenda imponerse de manera hegemónica, agrediendo los derechos que le asisten a la primera de mantener y reproducir su diferencia. La filiación cultural distintiva no es conflictiva en sí misma, el conflicto se genera cuando trata de ser reprimida o “integrada” a la sociedad mayoritaria, equivocada estrategia que

es la que han implementado tradicionalmente los Estados en América Latina.

Cuando un indígena exige el cumplimiento del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, está intentando recurrir a una instancia configurada por las instituciones internacionales de las cuales su país forma parte. Cuando ese mismo indígena demanda el respeto de las legislaciones mundiales sobre derechos humanos y de los pueblos nativos, que con tanta frecuencia son violados en los ámbitos locales, trata de colocarse bajo la protección de una legislación elaborada a muchos miles de kilómetros de distancia, pero que se supone válida para toda la humanidad. En éstos, como en otros casos, el individuo está en realidad invocando sistemas legislativos que lo incluyen en cuanto ciudadano diferencial de un país miembro de un sistema mundial. Es decir, que está asumiendo, quizá sin saberlo, su incipiente *ciudadanía mundial* o *ciudadanía global*. Esto es, una ciudadanía construida por legislaciones internacionales aceptadas por su país y que lo constituyen en un sujeto del derecho mundial. Esa ciudadanía se expresa también en el nivel económico por la creciente dependencia de un sistema mundial de mercado, cuyas normas de funcionamiento no contribuye a crear, pero a cuya implacable lógica se encuentra sometido. Todos aquellos indígenas productores o trabajadores de cultivos comerciales, ven subir o bajar los precios de sus cosechas en razón de designios mercantiles generados en los centros mundiales del poder económico. Aunque los gobiernos estatales no necesariamente cumplen los mandatos legales internacionales, se ven también obligados a acatar normatividades económicas que ellos no diseñan, por lo que su autonomía y hegemonía se encuentran en entredicho.

A partir del desarrollo masivo de la educación escolarizada en América Latina durante la primera mitad del siglo XX, la imposición de los símbolos de identificación con el Estado y la noción de pertenencia al mismo se difundieron en la gran mayoría de las comunidades nativas. El discurso nacionalista del momento, especialmente intenso en las zonas fronterizas, inculcó a los niños y jóvenes indígenas una nacionalidad perentoria, que no admitía ni suele admitir matices diferenciales. Por otra parte, esa filiación estatal compartida fue manejada como un logro del “desarrollo” y la “modernidad”, de manera tal que nadie podría quedar excluido de ella. Después de las independencias, se habían mantenido las relaciones étnicas como relaciones de clase, en especial en algunas regiones donde las socieda-

des nativas se desempeñaban de manera general como una clase subordinada al grupo criollo y mestizo que detentaba el poder económico y político. Esto no excluye que se registraran casos de movilidad social individual y algunos indígenas prósperos pudieran explotar a sus paisanos, reproduciendo el sistema de relaciones existentes. Pero el discurso de la nacionalidad funcionaba como una reivindicación igualitarista, que aparentemente borraba la distinción clasista; “todos somos ciudadanos” suponía afirmar que “todos somos iguales”.² Así, después de más de un siglo de teórica membresía a un país independiente, los indígenas fueron inducidos a asumir una *ciudadanía estatal*, que los definía como ciudadanos de un país que muchos no conocían y cuya naturaleza no era ni es muy clara para todos. Sin embargo, cada vez es más conocida y eventualmente cuestionada la acción de un aparato político que no los representa. Pero, en algunos casos, el Estado es una abstracción; un extraño y distante poder supracomunitario que sólo se materializa por la presencia de instituciones o por campañas partidarias. Resulta frecuente que sus características y propósitos no sean demasiado comprensibles. Así, un anciano chinanteco de México, desplazado por la construcción de una gran represa hidroeléctrica, nos confiaba, angustiado, que el gobierno les había mandado la inundación diluvial como castigo porque ellos no sabían hablar el “idioma del gobierno”. El hecho es que ahora nadie está dispuesto a renunciar a una filiación a la que, con o sin justicia, se considera un derecho adquirido; es por ello que la afirmación —incluso contestataria— de la condición étnica no pasa por la negación de la ciudadanía estatal.

Por otra parte, se puede mencionar la existencia virtual o potencial de una *ciudadanía étnica*, que expresaría la filiación con el grupo etnolingüístico.³ Esto puede ser evidente en el caso de sociedades

² El teórico igualitarismo que ofrece la ciudadanía se contradice con la realidad latinoamericana signada por la vigencia de una asimétrica estructura de clases que imposibilita la misma igualdad que se proclama. Las cruciales diferencias de recursos y de poder establecen de hecho un contexto social heterogéneo, en el cual el ejercicio pleno de los derechos depende de la posición económica y de la consiguiente capacidad para desarrollar un acceso igualitario a la relación con el Estado.

³ En algunos de sus escritos, en los que enjuicia el proyecto de construcción del Estado mexicano, G. de la Peña ha propuesto la existencia de una “ciudadanía étnica”, entendiéndola como la posibilidad de mantener una identidad cultural y una organización social diferenciadas dentro de un Estado, el cual no sólo debería protegerlas, sino respaldarlas jurídicamente.

que poseen una clara identificación colectiva, tales como los miembros de tradiciones de bandas, de jefaturas o de formaciones segmentarias integradas, como en el caso de los kuna de Panamá, los seris de México o los ye'cuona de Venezuela. Los actuales grupos etnolingüísticos mayoritarios, las macroetnias, suelen constituir configuraciones sociales y culturales polisegmentarias, compuestas por segmentos políticos primarios, cada uno de los cuales se comporta como un sistema organizativo y adscriptivo autónomo. En muchos casos, el proceso de construcción nacionalitaria sin Estados independientes, al que aspiran los movimientos etnopolíticos es, por ahora, más una dimensión de lo posible que una realidad fáctica. Sin embargo, otras macroetnias como la aymara, ya han logrado la identificación y la movilización colectiva en pos de objetivos propios (A. García Linares). Incluso, los más recientes estudios etnográficos han puesto de relieve que, aun los grupos con mayor diferenciación dialectal, incluyendo aquellos en los que se registran áreas lingüísticas mutuamente ininteligibles, pueden poseer matrices culturales compartidas. En esta dimensión cultural, tan vapuleada por algunos antropólogos en los últimos años, radica la posibilidad y la potencialidad para la constitución o reconstitución de sujetos colectivos integrados por millares de personas, que se puedan confrontar y/o articular con el Estado desde una posición quizá más ventajosa que la actual. La asunción de una *ciudadanía étnica* por parte de los grupos etnolingüísticos mayoritarios representa, entonces, un proceso político, ideológico e identitario en construcción, basado en la historia y la cultura compartidas, cuyas dificultades contemporáneas no excluyen sus posibilidades de futuro, tal como lo demuestra la filiación étnica abarcativa que se suele desarrollar durante los movimientos etnopolíticos.

Ya he señalado que hace algunos años Renato Rosaldo propuso el concepto de *ciudadanía cultural* aplicable a las comunidades “latinas” residentes en Estados Unidos, lo que supondría un reconocimiento estatal del derecho a la diferencia. A su vez, Will Kymlicka destacó la existencia de una *ciudadanía multicultural* que sería propia de los Estados poliétnicos. Pero, como hemos visto en el caso de los pueblos indígenas, en realidad nos encontramos ante una varia-

Se trata de una propuesta que no difiere mucho de la de Renato Rosaldo pero que, a diferencia de éste, que habla sólo de los “latinos” en Estados Unidos, se refiere a los indígenas como sujetos genéricos un tanto indeterminados.

da gama de ciudadanía posibles que coexisten en la práctica, más allá de las legislaciones existentes. Estas distintas ciudadanía no son mutuamente contradictorias, ya que el mismo concepto, que alude a la igualdad de obligaciones y derechos ante el Estado, constituye la expresión de un proceso histórico y no una concreción esencial de la adscripción posible de los individuos, en la medida en que los procesos históricos generan distintos contextos y coyunturas específicas. De esta manera, las múltiples ciudadanía pueden ser incluso leídas como expresiones de las distintas formas de ser integrante de una configuración estatal. Puede haber una forma mapuche de ser chileno así como una forma maya de ser mexicano, ya que la membresía con un Estado no es equivalente a la unificación cultural de sus miembros, los que por su mismas diferencias pueden requerir derechos colectivos diferenciales, en los que la igualdad no excluya la diferencia, sino que sea precisamente una forma de reconocerla y otorgarle un estatuto definido.

Una noción contemporánea de ciudadanía se puede basar, entonces, en la articulación de sus múltiples predicados, y no en la exclusión de unos y el privilegio de otros, ya que todos ellos son elementos constitutivos del ser y de la conciencia social de la población de los Estados. Como lo señala T. K. Oomen, la ciudadanía proporciona a los miembros de las minorías étnicas de los Estados multiculturales un sentido de pertenencia y seguridad que no debe ser subestimado. Pero por un lado se encuentra la igualdad de derechos y obligaciones ante el Estado y por el otro la posibilidad de que la diferencia cultural sea respetada, tanto en el nivel privado como en sus expresiones colectivas. Se hace entonces evidente que la cultura ciudadana tiene que renegociar sus normas de convivencia tal como lo sugiere R. Rosaldo. Ello supone la necesidad de que el reconocimiento de la diferencia abandone su carácter retórico y se constituya en un componente orientador de las políticas públicas. Esta propuesta no constituye sólo una utópica apelación al futuro, sino el reconocimiento concreto de los distintos aspectos de la realidad contemporánea, donde se registra *de facto* la presencia de estas ciudadanía múltiples, aunque carezcan de una legislación que las ampare. Los distintos tipos de ciudadanía existentes no excluyen el hecho de que el conjunto de los ciudadanos, más allá de sus diferencias culturales, puedan orientarse hacia objetivos compartidos percibidos de manera colectiva como favorables al interés público. Lo que se propone es reconocer que la aceptación de la diferencia no excluye el prin-

cipio de acción colectiva, pero de una acción colectiva cuyos objetivos deben ser negociados entre el conjunto de los involucrados y no impuestos por un grupo hegemónico.

IDENTIDAD NACIONAL Y REPRESIÓN CULTURAL

Una de las obsesiones manifiestas de los Estados-nación, que se proyecta masivamente hacia sus habitantes, radica en la búsqueda y definición de una anhelada “identidad nacional”. Los Estados nacionales de América Latina en general, adolecen de una crónica “ansiedad identitaria”, que pretende ingerir a las identidades incluidas dentro de su hegemonía. A esto no es ajeno el trazado de las fronteras que abarcaron multitudes de identidades diferenciadas pretendiendo fusionar el conjunto en una sola, definida por medio del modelo Estado-nación macrocéfalo, occidentalizante e inicialmente eurocéntrico (antes de ser “globalizado”) y subdesarrollado (antes de ser “emergente”). Es decir, que se ha pretendido y se pretende identificar ideológicamente el aparato político de un ámbito territorial, con el conjunto de las tradiciones culturales existentes en ese mismo ámbito. Por lo general, esto constituye una distorsión manipulada del panorama cultural realmente existente. Al parecer, se supone que una vez lograda esta configuración global, se definirían unas pretendidas identidades “esenciales”. A esta perspectiva subyace todavía la noción de que la heterogeneidad socioestructural de nuestros países es una de las causas del subdesarrollo. El racismo de esta propuesta es más implícito que explícito, ya que, recordando al brasileño Florestán Fernández, se podría proponer que “los latinoamericanos tenemos el prejuicio de no tener prejuicios”. Sin embargo, la ideología racista, que involucra tanto a indios como a negros, continúa imprimiendo un matiz colonial a las relaciones interétnicas en el ámbito regional.

La búsqueda por ofrecer una imagen unitaria de la colectividad estatal ha generado la construcción de estereotipos más o menos caricaturescos de las supuestas identidades nacionales latinoamericanas. Pero más allá de la arbitraria selección de estos tipos referenciales de ciudadanos, lo que importa destacar es que ello supone un deliberado intento de imponer un modelo de identificación para el conjunto de la población. Como todo acto de hegemonía, este proceso tiende a excluir y/o reprimir a todos aquellos sectores sociales, racia-

les y culturales que no se parecen al modelo propuesto. Es decir, que se define e impone una concepción unitaria de la ciudadanía, que desconoce la existencia de múltiples ciudadanos diferenciados. Sin embargo, muchos políticos e intelectuales latinoamericanos continúan empeñados en encontrar y definir la “identidad nacional”, en un hegeliano intento por hallar una “esencia” que constituya el “alma” de una nacionalidad confundida con el Estado. Pero, ¿por qué es necesario tener *una* identidad nacional?, ¿lo mexicano deberá ser el promedio entre un ganadero criollo norteño y un agricultor maya del sureste?, ¿lo argentino tiene que sintetizar a un pastor andino con un inmigrante italiano, galés o coreano?, ¿es creíble una imagen tropical y mulata del Brasil, que excluya a los millones de descendientes de europeos?, ¿acaso se requiere de la simbiosis de un llanero, un andino y un selvícola para constituir un colombiano? Nuestros países no contienen una, sino muchas identidades sociales; pero en ello hay riqueza y no la causa de su pobreza. La dinámica social, tanto en el nivel mundial como local, supone la articulación de la diversidad y no la homogeneización de lo plural. La creatividad colectiva se nutre de la multiplicidad y no de una condena a la reiteración de un modelo unitario del ser social.

Pero más allá de su cuestionable legitimidad, el hecho a destacar es que la búsqueda de esta identidad ha supuesto históricamente la represión de la pluralidad. Primero, los Estados temieron la balcanización que podría resultar de lo arbitrario de sus fronteras políticas y trataron de asegurarse el consenso ideológico de los grupos involucrados en su ámbito jurisdiccional. Después, los guías de la construcción nacional pretendieron configurar comunidades unitarias suponiendo que ello era sinónimo de progreso y modernidad. No hace falta insistir en el estrepitoso fracaso de ese modelo en el mundo europeo contemporáneo. Pero la inercia continúa y hasta el presente se mantiene en América Latina una cierta correlación conceptual darwiniana entre evolución, desarrollo, homogeneización y modernización, lo que permitiría acceder a la globalización. Pero ahora ya no son sólo los Estados los responsables de las orientaciones homogeneizantes, sino las compañías trasnacionales que buscan un mercado masivo con similares expectativas de consumo, lo que requiere de parecidas orientaciones existenciales: un mismo estilo de comer, de vestir, de hablar; es decir, un modelo impuesto para vivir. Ya se ha logrado que un miembro de la clase media de Sao Paulo sea básicamente idéntico a su correlato de Bogotá, México o Buenos Aires.

Y aquí vale la pena recordar las conceptualizaciones de Jameson referidas a que una de las formas posmodernas de las lógicas del capitalismo tardío es la generación de historicidades simuladas, esencializadas y sustancializadas como imágenes estereotipadas.⁴ Esta propuesta llevó al I. Machado a señalar que las identificaciones sociales contemporáneas son básicamente identidades destinadas al mercado y a las industrias culturales. Estas identificaciones (las llama identidades) se construyen en el mercado, para el mercado y por medio del mercado, identificando al sujeto con estilos de vida mediados por el mercado. Así, la construcción de ciudadanías, que antes era una responsabilidad de los Estados, se está transformando progresivamente en la construcción de consumidores tal como ya lo destacara N. García Canclini.

¿Qué lugar puede quedar en el mundo mercantil y globalizado que se está construyendo para los herederos de las tradiciones civilizatorias indias? Los únicos capaces de proporcionar respuestas a la pregunta anterior son los pueblos involucrados, el espacio que puedan ocupar es el ámbito social, cultural y político que ellos mismos tengan la capacidad de construir. La supervivencia no sólo física sino también cultural, lingüística e ideológica de más de 50 millones de personas, así como sus demandas políticas contemporáneas, expresan la necesidad y el derecho a ejercer esa dimensión civilizatoria alterna de la que son portadores. No se trata sólo de otorgar un espacio político a las comunidades étnicas diferenciadas dentro del marco del Estado, lo que sería más o menos compatible con la propuesta de las democracias pluralistas. La cuestión no se reduce a asumir la presencia política de lo étnico, sino que implica aceptar el derecho a ejercer normas jurídicas, morales, económicas, ideológicas, lingüísticas, parentales, etcétera, que no son necesariamente reductibles a las manejadas por las formaciones estatales. Pero ello no excluye la posibilidad de la negociación intercultural necesaria para una mejor convivencia interétnica. El derecho a la diferencia implica el ejercicio abierto de la alteridad y la posibilidad de conocer, confrontar y even-

⁴ Jameson señala que los simulacros (o pastiches) de la historicidad son un dominante cultural en la lógica del capitalismo tardío, basado en el capital financiero y las comunicaciones, y que producen un mundo transformado en una mera imagen de sí mismo, en el cual el pasado es también sólo una colección de imágenes y de estereotipos, que construye al actor posmoderno contemporáneo, marcado por la ausencia de una idea de futuro como proyecto colectivo.

tualmente cuestionar, las múltiples experiencias existenciales desarrolladas por las distintas culturas.

Resulta indudable la necesidad de desarrollar mecanismos o estructuras deliberativas y de negociación, que incluyan una participación equilibrada de las partes, de acuerdo con el reconocimiento formal del derecho a la autodeterminación y a la construcción de autonomías indígenas. Los procesos orientados hacia una nueva articulación política y social de las colectividades étnicas y los Estados requieren de estrategias que posibiliten esta relación por medio de un diálogo que no se parezca a los actuales monólogos estatales, que tienden a imaginar a sus interlocutores de acuerdo con su propia imagen y semejanza. La construcción del Otro puede ser cuestionable desde el punto de vista antropológico, ético o filosófico, pero resulta perversa desde el punto de vista político.⁵ Un aspecto clave de esta relación supone el desarrollo de múltiples foros que posibiliten el diálogo. Pero dichos foros no pueden seguir siendo pensados desde el poder y la lógica hegemónica. Ante la actual verticalidad del discurso, se requiere de la creación de consensos mínimos, de espacios semánticos compartidos que posibiliten una ética discursiva común a los distintos grupos que configuran los contextos interétnicos. La racionalidad de la argumentación intercultural, entendiendo racionalidad en términos weberianos de eficacia a fines, supone un esfuerzo adicional por ambas partes, orientado por el propósito de lograr un acuerdo que posibilite la comunicación dentro de una ética compartida y de normas que sean reconocibles para los distintos interlocutores sin que éstos se vean obligados a abdicar de sus diferencias.

Creo que sólo a partir de democracias multiétnicas se podrá inaugurar un diálogo entre civilizaciones que haga suya la polifonía de los distintos actores. Insisto en que aceptar el derecho a la alteridad implica simultáneamente buscar nuevas formas de convivencia intercultural, y cualquier aventura de futuro es preferible a reiterar los históricamente injustos y políticamente fracasados sistemas vigentes. Decía al comienzo que no se trata sólo de reparar deudas históricas, sino también de un enriquecimiento cultural mutuo. Nos encon-

⁵ Jean Baudrillard ha calificado a este proceso de construcción del Otro como de “crimen perfecto”, ya que hace desaparecer las huellas del delito: “[...] la liquidación del Otro va acompañada de una síntesis artificial de la alteridad [...] pues el crimen sólo es perfecto cuando hasta las huellas de la destrucción del Otro han desaparecido [...] con la modernidad, entramos en la era de la producción del Otro [...]”.

tramos entonces ante una nueva instancia de *construcción civilizatoria*, ante un proceso en el cual las formas culturales contemporáneas que reflejan las experiencias de las civilizaciones nativas tengan una mejor y más igualitaria opción de proyectarse hacia el futuro y de dialogar con los logros y riesgos de Occidente.

*Movimiento indígena en América Latina:
resistencia y proyecto alternativo. Volumen II* se terminó en octubre de 2006 en
Imprenta de Juan Pablos, S.A., Malintzin
199, Col. del Carmen, Coyoacán, México
04100, D.F.
<imprejuan@prodigy.net.mx>

1 000 ejemplares



