

ABIAYALA

Geopolíticas anticoloniales y
geopoéticas de la Madre Tierra



PABLO UC

Prólogo:
Xochitl Leyva Solano



ABIAYALA
Geopolíticas anticoloniales y
geopoéticas de la Madre Tierra

PABLO UC



La presente publicación cuenta con la lectura avalada por el Comité Editorial de la Cátedra Jorge Alonso y sus respectivos dictámenes que garantizan su calidad y relevancia académica. El responsable técnico de esta publicación es Jorge Alonso Sánchez.

Primera edición: 2026

ABIAYALA - Geopolíticas anticoloniales y geopoéticas de la Madre Tierra

Cátedra Interinstitucional

Universidad de Guadalajara-CIESAS-Jorge Alonso

D.R. © 2026 PABLO UC

D.R. © 2026 Cátedra Jorge Alonso

Calle España 1359 / C.P. 44190 / e-mail: occte@ciesas.edu.mx

D.R. © 2026 Cooperativa Editorial Retos

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México

Correo electrónico: gtcuter2016@gmail.com

Facebook: Retos Nodo Chiapas

Teléfono: +52-967-6749100

Coordinación editorial general: Francisco De Parres Gómez

Diseño de portada y secciones: Héctor Ríos Vega

Cuidado de la edición: Francisco De Parres Gómez

Diagramación: Héctor Ríos Vega

Corrección de estilo: María Isabel Rodríguez Ramos

ISBN digital: 978-607-26939-8-2

Hecho en México (Made in Mexico)

ÍNDICE

Agradecimientos	10
Prólogo (Xochitl Leyva Solano)	12
Introducción. Concebir Abiyala	15
PRIMERA PARTE. Fuentes profundas	19
I. Babigala. Capas memoriales	22
An mar dadagan danikid: territorio y memoria gunadule	24
Babigala: origen, crisis y recreación de la Madre Tierra	36
Molas burba-le: capas de cuerpo y alma	49
Significados de vida: sentipensar Abiyala	59
II. Awiyäla. Registros telúricos	66
Registros telúricos en la memoria quechuaymara	68
Takir Mamani y la divulgación de "Abiyala"	85
Abiyalización	93
Fracturar los palimpsestos coloniales	111
SEGUNDA PARTE. Genealogías anticoloniales	123
III. Haudenosaunee. Retejiendo una casa común	126
Kaianerekowa: memorias de alianza y diplomacia	130
Reemergencia y maduración a lo largo y ancho de Abiyala	135
De confederaciones a coordinadoras y concejos	151
IV. Abiyalizar América. Descolonizar la geopolítica	164
500 años de resistencia: una campaña continental	167
Encuentros y cumbres continentales de pueblos y naciones indígenas de Abiyala	188
TERCERA PARTE. Pluriverso Abiyala	218
V. Geopoéticas. Voces y revelaciones de la Tierra	221
Profecías de retorno	224
Consejo de Unificación	226
Encuentro del águila y el cóndor	234
Pachakuti y Oxlajuj Baaktun	251
Voces de la tierra: geopoética en las oralituras	254
Yuum iik-il-t'aan: espíritu de la palabra	267

VI. Geopolíticas. Uñus de la Madre Tierra	276
Geopolíticas de Abiayala	278
Qullasuyu	283
Wallmapu	290
Yvy Maraé'y	295
Uma Kiwe	297
Kawsak Sacha	300
Pluriverso Abiayala	305
 Reflexiones finales. Florecimiento interrumpido	 316
 Fuentes consultadas	 337
Bibliografía	337
Documentos, comunicados y declaraciones	364
Entrevistas	367
 Posfacio (Jorge Alonso Sánchez)	 370
 Apéndice. Abiayala y las ciencias sociales	 374
 Anexos	 388
Anexo I. Orientaciones metodológicas de la investigación	388
Anexo II. Corpus de fuentes y materiales consultados	389
Anexo III. Epicentros territoriales y uñus de Abiayala	391
Anexo IV. Glosario básico de términos	392
Anexo V. Glosario de siglas y acrónimos	393
Anexo VI. Desarrollo cronológico de los encuentros y cumbres de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala (1990-2020)	397

A Graciela González, quien recorre ya los aposentos de la plenitud...

A Emigdio Uc, maestro musicalizando el camino...

A Gandhi y Quetzal, en pleno florecimiento...

*A Darinkapiesdepájaro, por las historias reveladas
y las que esperan ser narradas...*

*A los pueblos que conservan, luchan, sueñan
y liberan los senderos geopoéticos de Abiyala.*

Por todas mis relaciones.

Agradecimientos

Yaanten u yóolal in níib óotik tuláakal le máaxo'ob yanchaj u yutsil u puk-si'ik'alo'ob ti'al u siiktено'ob u k'ajlay, u t'aan, y káant yéetel u noj ka'ansajo'ob je'el bix le mola'ayo'ob yéetel le jmúulmeyaaajo'obo'. U noj kuuchile' ti'al le u jyáax ch'i'ibalilo'ob Abiyala yéetel u meyaj u aj its'ato'ob k'i'itbesik u na'ato'ob p'a'at ti'ob ti'al u jel túumbenkuuntiko'ob tak tu ni' u suumil u ch'i'ibalilo'ob tak walkila'. Níib óolal ti' u chuunt'aanil le ts'íibo'ob, tsikbaló'ob, k'áatchi'ob, wóolist'aano'ob, boonó'ob, táabilt'aano'ob yéetel u jejeláasil its'atmeyajo'ob ts'abten in majáanto', páatji in naktáantik wa jayp'éel u chuunt'aanil le kaaxana'. Tu yo'olal le u páaytajil le k'ajóolalila' mina'an u xuul in ts'ik u níib óolalil. Beeytúun xanao', níib óolal ti' u jméektáano'ob Consejos de Unificación de Abiyala, u aj xiímbalilo'ob t'aan yéetel ts'aak, ko'olelo'ob yéetel xiibo'ob u méek'taanilo'ob payalchi' tu chowakil le noj petem lu'uma', tumen táan u meyantiko'ob jéets' óolal yéetel u múul táabsajil kaajo'ob ti'al u kalantajil noj kuxtal tu bak'paach k'áak', iik', lu'um, ja' yéetel náayo'ob.

Níib óolal kin ts'ik yéetel u yajkunaj in püks'ik'al yéetel in tsikil ti' u kaajilo'ob Abiyala, u aj ik'ilt'aano'ob yéetel u aj its'ato'ob, u aj kalanilo'ob u kuuch k'ajlay yéetel ba'ax ku taal u k'iin ti'ob, tu yo'olal u majáantiko'obten junjaats u na'ato'ob ti'al in beetik le noj xiíxtajxooka'. U jach yichtajil' ti' le máaxo'ob majáanto'obten u k'iinilo'ob yéetel u na'ato'ob je'el bix Pedro Uc, Esteban Ticona, Emil' Keme, Abadio Green, Olowaili Green, José Juncosa, Nilo Cayuqueo, Fabiola Escárcega, Patricio Guerrero, Xochitl Leyva, Agustín Laó-Montes.¹

Quiero agradecer a cada una de las personas, organizaciones y colectivos que tuvieron la gentileza de compartir su memoria, palabra, críticas y enseñanzas en general. Con énfasis, agradezco a los pueblos indígenas originarios de Abiyala y el trabajo de sus intelectuales y divulgadores de conocimientos y sabidurías heredadas y recreadas intergeneracionalmente. Gracias a tales fuentes compartidas a través de manuscritos, oralidades, entrevistas, comunicados, pronunciamientos, pinturas, poemarios, cintas y las más diversas obras de arte, he podido encontrar algunas de las fuentes que guiaron esta exploración. Agradezco infinitamente esta apuesta por

1. Traducción al maya yucateco de Pedro Uc Bé

compartir saberes. Asimismo, agradezco a los sostenedores de los Consejos de Unificación de Abiyala, caminantes de la palabra y la medicina, sostenedores y sostenedoras del rezo a lo largo del continente, por promover la paz y la articulación entre pueblos para la defensa de la vida plena en torno al fuego, el viento, la tierra, el agua y los sueños.

Agradezco con especial cariño y respeto a los pueblos de Abiyala, sus poetas e intelectuales, portadores de la memoria profunda y los futuros posibles, por compartirme parte de sus saberes para realizar esta investigación. En particular a las personas que me brindaron su tiempo y sabidurías, como Xochitl Leyva, Araceli Burguete, Pedro Uc, Esteban Ticona, Emil' Keme, Abadio Green, Olowaili Green, José Juncosa, Nilo Cayuqueo, Fabiola Escárcega, Patricio Guerrero y Agustín Laó-Montes.

Por su parte, agradezco a la Cátedra Jorge Alonso por haber otorgado su reconocimiento a esta investigación e impulsado la publicación de este libro. En particular, al doctor Jorge Alonso, por su brillante labor como editor y sus generosas sugerencias para afinar los contenidos de esta obra.

A Xochitl Leyva Solano le agradezco sus valiosas enseñanzas y su conducción como directora de este proceso de investigación. Su tenacidad y compromiso en cada etapa del proyecto fueron de gran valía, así como de un aprendizaje permanente fundado en la reciprocidad, la confianza mutua, la solidaridad-sororidad y la horizontalidad, bases desde las cuales hemos podido tejer un comprometido debate crítico. A Araceli Burguete Cal y Mayor le agradezco sus enseñanzas continuas y su entregado seguimiento a esta exploración, para la cual me compartió un amplio bagaje intelectual, político y memorial que aprecio profundamente. Al jilata Esteban Ticona Alejo y al hermano Emil' Keme por aceptar ser lectores de esta investigación, por sus gentiles revisiones y valiosos consejos para orientar esta exploración por los senderos de Abiyala.

Agradezco con especial cariño a mi tribu, Darinka, Gandhi y Quetzal, por su dulce paciencia y acompañamiento durante estos años en que nos transformamos en lo que hoy gozosamente somos. Y con profundo afecto a mi padre, Emigdio Uc, mi hermana Yenisel Uc y mi hermano Julio Uc, a mi sobrina Mayek y mi sobrino Canek, por su cariño y confianza inspiradora.

Prólogo

Esta es una invitación a detener la vorágine en que vivimos para leer cuidadosamente este libro que ha sido cocinado a lo largo de varias décadas de caminar los territorios de lo que hoy denominamos Abiyala. Nombre que se ha vuelto moneda corriente en ciertos contextos políticos, académicos, periodísticos, activistas y artivistas pero que, como nos muestra este texto, ha sido fruto de un proceso de larga duración y maduración que aquí se rastrea recurriendo a la memoria primigenia y sagrada del pueblo gunadule. El autor coloca el foco en las últimas cinco décadas de luchas y movimientos de los pueblos originarios de esta continentalidad a la que, desde el poder colonial, se le bautizó como América y América Latina.

El libro que tienen en sus manos es parte de un aliento mayor que recorre el mundo: el retorno, revitalización y politización de nuestras raíces y espiritualidades como hijos de la Madre Tierra, de la Pacha Mama. Es parte del proceso colectivo de descolonización que han emprendido los pueblos originarios y sus intelectuales o inteligencias. Es parte de encarnar lo que hemos llamado las luchas cognitivas. Es parte de ese confrontar la hegemonía de Occidente y la modernidad que, sin duda, nos han impuesto formas de ser, ver, hacer y sentipensar. Aunque, como se aprecia también en esta obra, a pesar de todo ello ha sido posible que los pueblos y sus inteligencias usen las armas del “amo” (el castellano, la poesía en su forma occidental y moderna, el alfabeto latino, la cultura universal, etc.) para desalambrar, insurgir y rebelarse.

Según el calendario gregoriano estamos en el año 2026, la situación no solo es incierta sino aterradora si miramos el genocidio del pueblo palestino, las guerras conocidas y no reconocidas, la guerra en el cuerpo de las mujeres y la Madre Tierra, los estragos del “cambio climático”, el crecimiento de los abismos económicos, la expansión de las extremas derechas, del autoritarismo, de la militarización y de los proyectos de muerte. Muchas veces lo apabullante y doloroso de todo esto nos hace olvidar los aprendizajes y las lecciones que nos han dejado los momentos florecientes de las luchas de los pueblos originarios. Momentos como los que se narran y analizan en este libro que revisa, desde finales de la década de 1960 hasta principios del siglo XXI (2010/2013), cómo se dieron las conexiones conti-

mentales de luchas dispersas, la construcción de un horizonte compartido, un lenguaje común, un tejido político-espiritual y la construcción de una diplomacia internacional que lo mismo dialogó con los Estados-nación que con los organismos supranacionales. A ello el autor de este libro le llama proceso de Abiyalización de América. Tema central de esta obra.

Abiyala como continentalidad anticolonial ha sido abordada por autores de pueblos originarios y no originarios de manera prolífica; autores y debates aquí retomados y citados. Entonces, ¿en dónde radica el aporte de este libro? Cada lector podrá encontrar una respuesta, yo menciono dos. Primero, el articulado de lo que el autor denomina geopolíticas y geopléticas de Abiyala. Esta distinción y, a la vez, su entrelazamiento, permite comprender cómo las luchas territoriales, las diplomacias indígenas y los proyectos de autonomía no pueden dissociarse de las memorias, los cantos, los lenguajes simbólicos y las prácticas estéticas, cognitivas y espirituales que sostienen una relación viva con la Tierra.

Segunda, destaco la contribución que este estudio hace a lo que hemos llamado la visibilización de la dimensión cognitiva de las luchas de los pueblos originarios y que, como bien aclara el libro, no se reduce a renombrar el continente. Las luchas cognitivas de los pueblos originarios en resistencia, como prácticas otras de conocimientos se han dado en medio de revueltas, rebeliones, movilizaciones, crisis y guerras. Y ahora, podríamos agregar, en medio del colapso.

Ahora bien, la vitalidad telúrica del término/categoría/concepto de lucha y vida de Abiyala, está en acción. Me explico. Hace unos días se cerró en Bogotá la conferencia organizada por la Red de Mujeres Tejiendo Futuro. Una red fundada en 2018 y que nos aglutina a mujeres de Kurdistán, Medio Oriente, Abya Yala (sic), Europa, Asia y África. Lo destaco porque el capítulo que se celebró es el que teje las luchas de las mujeres de Kurdistán y de Abya Yala (sic). El motivo de la red: seguir caminando los procesos de liberación de las mujeres y la Madre Tierra, no solo en el continente sino en el mundo. Destaco esto porque la continentalidad anticolonial original de Abiyala se ha visto enriquecida por el caminar de las Cumbres Continentales de Mujeres de Abya Yala (2009-2013), Cumbres Internacionales de Mujeres de Abya Yala (2021-2025), por el caminar de las mujeres de base territorial, por el de las mujeres zapatistas, por las luchas feministas y de

las diversidades sexo-genéricas. Todas ellas nos recuerdan con su hacer no solo la potencia de un horizonte común bajo la denominación de Abiyala sino, sobre todo, que no hay descolonización sin despatriarcalización. Esto ameritaría más hojas en el presente libro pues el proceso, a pesar de todo, sigue, sigue, sigue...

Xochitl Leyva Solano
Mayab, Abiyala
8 Ix (Jaguar Tierra)

Introducción. Concebir Abiyala

Primero emergió el asombro, seguido de la imaginación y una curiosa intuición. Después vinieron las interrogantes y el inicio de una exploración profunda en los territorios, entre voces y versos, historias y revelaciones, testimonios y sabidurías. Comenzó así la observación, la escucha y el sentipensar. De este modo inicié una búsqueda orientada a concebir Abiyala más allá de un referente geográfico, como una memoria viva y un horizonte político-espiritual para la defensa de la vida.

Los ecos sonoros y escriturales sobre Abiyala/Abya Yala,² esa voz y memoria telúrica convertida en palabra, concepto y “categoría continental”, se han incrementado paulatinamente en los más diversos espacios de reivindicación política, comunicados y pronunciamientos de pueblos y movimientos en resistencia, así como en textos académicos, expresiones artísticas, cantos, murales, ceremonias y luchas de pueblos indígenas y afrodescendientes a lo largo del continente. En muchos casos, el nombre sustituye a América o América Latina como un gesto simbólico de descolonización. En otros, expresa algo más profundo: un lugar de enunciación que reivindica memorias antiguas, genealogías de resistencia y una relación viva con la Madre Tierra.

Este libro se inscribe en ese segundo horizonte. A lo largo de estas páginas me refiero a Abiyala, una palabra compuesta que conjuga la memoria, la fonética y los significados de vida del pueblo gunadule. Sigo en ello a pensadores y sabedores/as de esa cultura, como Aiban Wagua, Abadio Green, Reuter Orán, Amelicia Santacruz y Çebaldo de León Inawinapi, quienes han compartido los fundamentos lingüísticos, espirituales y políticos desde los cuales esta palabra nombra una etapa de la Madre Tierra y un modo de habitarla. Usar Abiyala es, entonces, una forma de reconocer la potencia memorial y política que ha inspirado esta investigación.

El propósito de este libro consiste en explorar la forma en que Abiyala se ha ido configurando como un imaginario continental que articula

2. El pueblo gunadule —nombrado en gran parte de la literatura antropológica del siglo XX como kuna en el territorio panameño y tule del lado colombiano— reivindicó en su Congreso General de 2010 la necesidad de reconstituir su territorio y reapropiarse de su fonética original, por lo que los sonidos *k* y *t* se transformaron en la suavidad sonora de la *g* y la *d*, respectivamente. Esta propuesta implicó, además, que se renombraran como pueblo gunadule. De igual manera, la referencia más frecuente en cualquier documento político o académico, sitio web o proyecto cultural, es la de Abya Yala. No obstante, los *saglas* y los y las lingüistas gunadule han insistido en que la voz original es Abiyala, la cual expresa la sonoridad más congruente con la voz original de sus memorias.

memorias profundas, luchas históricas y horizontes de reexistencia. Me interesa mostrar cómo, desde las fuentes cosmogónicas del pueblo gunadule hasta los ciclos contemporáneos de articulación indígena continental, Abiyala ha devenido una noción que expresa tanto una crítica radical al orden colonial como una propuesta para pensar y vivir de otro modo la relación entre los pueblos y la Madre Tierra.

En ese recorrido, sostengo que Abiyala no es solo un nombre alternativo para el continente, sino una expresión de lo que denomino geopolíticas anticoloniales y geopoéticas de la Madre Tierra. Por geopolíticas me refiero a las formas en que los pueblos indígenas originarios han articulado territorios, alianzas, diplomacias y proyectos políticos que disputan el orden impuesto por los Estados nacionales y el sistema mundo moderno. Por geopoéticas, aludo a las memorias, profecías, cantos, oralidades y lenguajes simbólicos que dan forma a modos de sentir, nombrar y defender la vida desde una relación viva con la Madre Tierra.

Ambas dimensiones se entrelazan. Las geopolíticas de Abiyala no pueden comprenderse sin las geopoéticas que las alimentan, y estas, a su vez, encuentran en las luchas territoriales y en la organización política un cauce para proyectarse como fuerza histórica que busca transformar las relaciones de dominación. De ese entrelazamiento surge lo que propongo llamar las geopolíticas de Abiyala: prácticas y representaciones que conjugan poder territorial, memoria ancestral y defensa de la Madre Tierra en un mismo horizonte de sentido.

A lo largo del libro muestro cómo, especialmente desde las décadas de 1970 y 1980, y con fuerza en torno a la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, el término Abiyala fue apropiado como emblema de una continentalidad anticolonial. En ese proceso, pueblos y organizaciones indígenas resignificaron la escala de lo “nacional”, tejieron alianzas regionales y continentales, y desplegaron una diplomacia propia que abrió un ciclo inédito de articulación política.

Pero Abiyala no se agota en la política de las cumbres ni en los comunicados. También se expresa en los cantos que recuerdan el origen de la vida, en las profecías que anuncian retornos y renovaciones, en las palabras que nombran territorios vivos como Qullasuyu, Wallmapu, Yvy Maraé'y, Uma Kiwe o Kawsak Sacha. Esos nombres no son solo referencias geográficas:

son uñus, marcadores simbólicos y territoriales desde los cuales se afirma una manera distinta de estar en el mundo.

Llamo abiyalidad a esa cualidad memorial, estética y territorial que anida en tales nombres, símbolos y prácticas. Una cualidad que convierte los territorios en fuentes de poder, pertenencia y alianza, y que permite pensar la reexistencia no solo como resistencia al despojo, sino como creación de mundos otros en relación con la Madre Tierra.

Este libro se organiza en tres partes. La primera se adentra en las fuentes profundas de Abiyala, en particular en los relatos del *Babigala* del pueblo gunadule, donde se preservan las memorias de origen y los sentidos de vida de la Madre Tierra. En la segunda se reconstruyen las genealogías anticoloniales que explican la emergencia de Abiyala como horizonte político continental, con especial atención en los ciclos de organización y diplomacia indígena originaria. En la tercera se explora el pluriverso de voces, profecías y epicentros territoriales que hoy dan cuerpo a las geopolíticas y geo-poéticas de Abiyala.

La composición gradual que ha dado cuerpo y consistencia metodológica a esta investigación se fundamenta en una serie de fuentes documentales académicas, políticas y testimoniales que provienen del proceso histórico estudiado. Además, se realizaron entrevistas con voces referenciales en el desenvolvimiento político de los movimientos indígenas originarios en la región, así como con académicos, académicas, especialistas y protagónicas en el proceso de abiyalización.

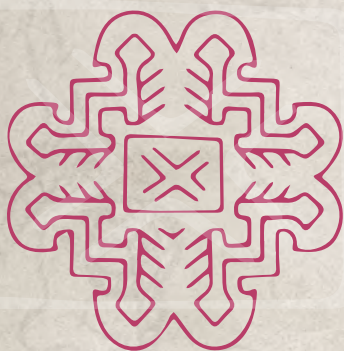
A ello se suma el estudio de las fuentes producidas por las propias organizaciones, como comunicaciones y obras políticas y literarias, que reúnen los fundamentos estratégicos, estéticos y memoriales que sustentan su devenir. En la investigación, pongo en tensión esta diversidad de fuentes cualitativas con el trabajo etnográfico que he realizado en diversos territorios de Abiyala a lo largo de una década y media.

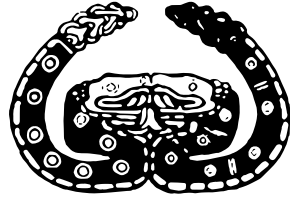
No se trata de una historia cerrada ni de una cartografía concluyente. Es, en todo caso, una invitación a recorrer senderos de memoria, revelación y rebelión que siguen abiertos. En tiempos marcados por la devastación ecológica, el despojo territorial y la violencia estructural, las búsquedas que aquí se comparten apuntan a una pregunta insistente: ¿cómo florecer de nuevo con la Madre Tierra, y no sobre su destrucción?

Que estas páginas sirvan como una invitación para que quien se acerque a su lectura se adentre en la profundidad específica que ofrece cada uno de sus capítulos, amplíe las reflexiones de un proceso en pleno desarrollo y reconozca otros destellos de respuestas posibles que cada lector o lectora pueda ofrecer ante las interrogantes abiertas, entre líneas, a lo largo de este libro. Memoria, revelación y rebelión siguen latentes en todo Abiyala.

¡Qué florezcan las memorias de defensa y resistencia tanto como las premoniciones sobre la plenitud posible en Abiyala y más allá!

PRIMERA PARTE
Fuentes profundas

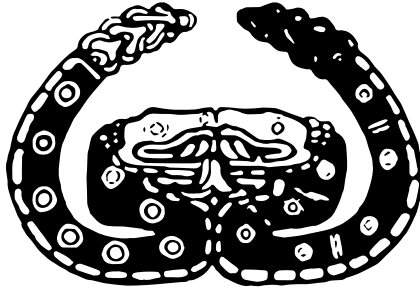




Baba robusteció así a la gran nana Ologwadule. Le amarró las columnas de oro. Entonces nació el río. El sitio se llamó Abiyala... Y Ologwadule llegó lentamente a su plenitud.

Ya no era informe, sino sólida y compacta: Abiyala, Oloburganyala. El río se llamó Olodulasgundiwala, Oloburgandiwala. Y ahí la madre tierra retuvo su nombre definitivo, nana Ologwadule. Sobre ella Baba derramó la corriente de las aguas... La corriente del río emitió su quejido en las entrañas de la madre, y en su corteza brotaron las semillas, las cepas... Surgió el verdor, y el cuerpo de la madre se llenó de hermosos y robustos árboles con su variado colorido. Y es por eso que la llamamos madre...

Aiban Wagua, Sobre el Babigala (2011).



I. Babigala. Capas memoriales

La búsqueda de Abiyala nos conduce al ombligo de la cultura gunadule, allí donde los relatos fundacionales, cantados y recreados por los *saglas*, guardan la memoria del origen de la vida y de la Madre Tierra. No se trata de historias del pasado en el sentido convencional, sino de memorias vivas que se actualizan en los rituales, en los cantos y en la vida cotidiana, y que orientan la manera de habitar el mundo.

En esos cantos, conocidos como *Babigala*, se preservan los misterios de la emergencia de la vida, las etapas de nacimiento de la Madre Tierra y los ciclos de creación, crisis y restauración que dan forma a la existencia. Abiyala aparece allí como una de las manifestaciones de la Madre Tierra, como masa continental y territorio habitado, pero también como expresión espiritual de un proceso cósmico más amplio.

Aiban Wagua, uno de los grandes sabedores y lingüistas gunadule, evoca ese origen con palabras que condensan el sentido profundo del *Babigala*: cuando Baba y Nana formaron a Nabgwana, la Madre Tierra, encendieron también el sol, la luna y las estrellas, y la tierra tomó cuerpo, nombre y espíritu. Desde entonces, la Madre Tierra no es solo suelo o materia, sino un ser vivo, protector y fuente de todo lo que se mueve, reposa y florece sobre ella.

En la cultura gunadule, estas memorias no se conciben como mitos en el sentido de relatos lejanos o simbólicos, sino como cosmocimientos: un

saber que se vive, se encarna y se renueva en cada generación. Los cantos del *Babigala* no fijan fechas ni cronologías, porque su sentido no es archivar el pasado, sino mantener abiertas las huellas de los abuelos para que sigan orientando el presente. Por eso se dice que son el “camino por donde vienen nuestros ancestros”, un camino que no se cierra, sino que se recorre una y otra vez.

Cuando los *saglas* entonan los cantos, los *argar*, intérpretes del lenguaje simbólico, traducen sus imágenes para la comunidad. Así, la palabra cifrada se vuelve enseñanza viva. En ese proceso, la memoria no es un objeto que se conserva, sino una práctica que se comparte y se actualiza, una forma de sostener la identidad y de recrear el vínculo con la Madre Tierra.

Estas memorias largas hablan de ciclos cósmicos, de emergencias y cataclismos, de transformaciones profundas de la vida. Desde esa perspectiva, los seres humanos no ocupan el centro del universo, sino que son una manifestación más del amplio entramado del que forma parte la Tierra. Habitar Abiyala es, entonces, reconocerse como parte de esa historia mayor de la vida.

Pero el *Babigala* no es solo relato de origen. También es una historia político-territorial. En él se inscribe la experiencia de resistencia del pueblo *gunadule* frente a las invasiones, el despojo y las violencias que marcaron la conquista y la colonización. La memoria del origen se entrelaza con la memoria de la defensa del territorio, haciendo de la Madre Tierra no solo un principio espiritual, sino también un horizonte de lucha.

De allí que Abiyala, en su sentido profundo, no sea únicamente una evocación poética, sino una afirmación ontológica y política: nombrar la Tierra como Abiyala es afirmar que la vida tiene raíces, memoria y dignidad, y que los pueblos que la habitan no son huéspedes en un suelo ajeno, sino parte de un tejido vivo que los antecede y los trasciende.

Estas capas memoriales permiten comprender por qué, siglos después, la palabra Abiyala pudo reemerger como un nombre continental en clave anticolonial. Su fuerza no proviene solo de su capacidad de nombrar un territorio distinto de “América”, sino de la densidad de vida que guarda en su interior. Al ser apropiada por otros pueblos indígenas originarios, Abiyala lleva consigo esta memoria de origen y esta ética de la relación con la Madre Tierra.

En este sentido, las memorias del *Babigala* no quedan confinadas al ámbito de una cultura particular. Se abren como una fuente que dialoga con otros cosmocimientos, otras memorias y otras luchas de los pueblos originarios del continente. Desde allí, Abiyala comienza a tejerse como un horizonte común de reexistencia, capaz de articular genealogías diversas en torno a la defensa de la vida.

Así, este capítulo nos sitúa en el umbral del recorrido del libro: desde las fuentes profundas de una memoria viva, que nace en los cantos del pueblo gunadule, hacia las apropiaciones políticas, poéticas y territoriales que harán de Abiyala un nombre para el continente y un proyecto para el presente.

An mar dadagan danikid: territorio y memoria gunadule

Recurrentemente, en los estudios históricos y antropológicos relacionados con la cultura gunadule se consideran tres fuentes constitutivas de su narrativa memorial: los mitos, los relatos históricos y la historiografía, que han centrado su atención en las fuentes documentales —las fechas, los años, los actores, etc.— (Falla, 1978; Howe, 2009; Martínez, 2011). Desde esta perspectiva: “[p]ara profundizar en la historicidad del ‘pensamiento kuna’ es recomendable distinguir entre mitos, cantos rituales y relatos históricos (o leyendas) teniendo en cuenta su compleja relación con la memoria y el pasado” (Martínez, 2011: 58).

Si bien reconozco esta “dimensión transtemporal” del relato mítico,³ en esta investigación me aparto de dicha noción en tanto manifestación de narrativas que se adjudican a sociedades “no letradas” o subsumidas por “la magia y la superstición”. Me refiero, en todo caso, a la noción de “cosmocimiento gunadule”, según la cual estas memorias míticas se manifiestan como ontologías que se viven, encarnan y *performan* mundos que son rememorados y experimentados a la vez (Blaser, 2013: 22-23). Los relatos fundacionales o memorias de origen no solo poseen una permanencia es-

3. Para Lévi-Strauss, el valor de los mitos “proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente [que] se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro” (1987: 232).

tructural en el pensamiento, sino que poseen vida ritualizada cotidianamente, que además es politizada espacial y territorialmente.

Se trata de una historia teñida tanto de sentido cósmico como de experiencia material concreta, reapropiada generacional y relacionamente (Blaser, 2019). Por ello, se plantea como expresión de una cosmopolítica (Stengers, 2010) que toma sentido al descentrar, en cierto grado, a los propios “habitantes de la superficie de la tierra”: las personas gunadule, como las protagonistas de la “historia”, para colocarlas como parte de una historia cósmica y vital más amplia, la historia de Nabgwana, la Madre Tierra.

De esta manera, la historia memorial que narran los *saglas* a través de sus cantos rituales es un proceso vivo que desborda el pasado como hecho consumado y lo coloca como “proceso actual [que permite] redescubrir el sentido de los hechos para una renovada identidad en el autodescubrimiento” (Equipo Técnico de la EBI Guna, 2011: 65). Carlo Severi (1996), en su estudio sobre los cantos compartidos por los *saglas* durante los rituales gunadule, ha propuesto la idea de “memoria ritual”, entendida como la manera de transcribir en la experiencia común una huella del pasado basada en la intensificación de ciertas imágenes —visuales o metafóricas—. En este sentido, el politólogo gunadule Bernal Castillo recuerda que:

Para el kuna, todos los relatos de la memoria histórica o historia oral se llaman Bab Igar (Tratados Kunas), que es la historia cantada del pueblo kuna, y en ella están las huellas históricas del kuna. Por eso, los sailagan afirman que Bab Igar es “anmar dadagan danikid” (el camino por donde vienen nuestros abuelos) [...] la memoria histórica o historia oral, es una historia presente, no la historia que pasa sino la que se queda... De allí, decimos que la memoria histórica kuna es una historia viva, interpretativa, rebelde y formativa en que todos en comunidad participan para comprender la realidad kuna (Castillo, 2005: 48).

Desde esa experiencia, el lingüista y educador gunadule Aiban Wagua señala que la memoria que narran “nuestros ancianos es precisamente la de los muertos que no mueren y de los vivos que ahora están muertos. Es la historia viva, violentada, silenciada y resistente” (Wagua, 1990: 73). Esta

alteración de órdenes “lógicos” y lineales del espacio-tiempo apela a sabidurías y cosmoexperiencias que la noción de mito no alcanza a aprehender. Wagua insiste en reconocer que, al calor de la coyuntura abierta por los 500 años de memoria frente al inicio de las invasiones a Abiyala, se manejan dos historias que:

[...] se contradicen, se oponen. Una es *uaga*, la otra, indígena. La historia *uaga* es una historia pretérita, sobre algo que ya pasó, de la sangre que se derramó, de la evangelización que se malentendió, de la extirpación de idolatrías que se practicó en la etapa oscurantista de la Iglesia, de los encomenderos que apedrearon a los indios... es la historia que nace de aquellos que nos invadieron [...]. Nuestra historia indígena no es la de los vencidos, sino la de quienes resistimos desde hace 500 años los planes de muerte [...] (Wagua, 1990: 73).

Cuando los *saglas* cantan las historias de sus ancestros, los *argar* —que son las personas “especializadas en interpretar el lenguaje simbólico de los *saglagan* en la enseñanza de *Babigala*— actualizan el mensaje al presente, interpretan y hacen asequible a la comunidad el canto del *sagla* (Wagua, 2011: 274). La historia *gunadule* yace en la memoria oral y en una historiografía que han escrito y reescrito sobre sí mismos, frente a la cual han resurgido reinterpretaciones en clave contrahistórica. Este es el caso del trabajo de Arysteides Turpana Igwaigliginya (2018) titulado *Crítica del gunadule*, en el cual el autor presenta una historiografía crítica y revisionista sobre el proceso de colonización; o el de Aiban Wagua (1990) sobre la “invasión y ocupación de Abiyala”. También se inscriben en esta línea los trabajos de Bernal Castillo (2005; 2021), orientados a historizar la política de autonomía y el desenvolvimiento del autogobierno en un contexto más contemporáneo, y las producciones audiovisuales de Olowaili Green sobre el persistente recuerdo de dolor de la conquista en la memoria intergeneracional del pueblo *gunadule*.

Las perspectivas cronológicas y el quehacer historiográfico, en tanto razonamientos explicativos del pasado, resultan en cierto grado problemáticos. Si bien el pasado se convierte en fuente “clarificadora” para la identidad y la historia, “verificar las fechas o los hechos históricos no entra en la

lógica guna, porque las fechas matan, enfrían o debilitan la vitalidad de los hechos; las fechas no son transferibles, no dicen nada para la vida: *burbasuli* (no tiene espíritu)". Así se manifestó el Congreso General Guna (Equipo Técnico EBI Guna, 2011: 65), en su propuesta curricular de educación bilingüe intercultural.

Resulta elemental reconocer que también existe una historiografía gunadule que cuestiona hechos y acontecimientos situados en la historia cronológica de la política y que complementa la dimensión memorial gunadule. Sitúa esta memoria en relación con la historiografía latinoamericana y las contrahistorias de los pueblos y territorios de Abiyala, en sus ciclos de rebelión, resistencia y negociación con los poderes coloniales, el Estado nación, el mercado y el sistema capitalista en su fase neoliberal. En este sentido, es relevante plantear un contexto histórico-político capaz de situar la territorialidad gunadule en el tiempo y el espacio de la disputa colonial y poscolonial, y, a su vez, interpelar a las memorias de origen que explican la creación de la vida desde los relatos del *Babigala*, cuya narrativa nos transporta a los ciclos de emergencia y cataclismo de la Madre Tierra.

Desde esta perspectiva, es posible considerar una memoria de larga duración de sublevaciones y resistencias contra las invasiones de Abiyala que se aproxima a la temporalidad que inició con la historia colonial durante los siglos XV y XVI, a partir de la catastrófica confrontación —y posterior subalternización asincrónica— de las memorias y los espacios-tiempo de los territorios y pueblos de Abiyala. En esta articulación geohistórica sobre la "invención de América" y el "encubrimiento" de los territorios originarios, es posible reconocer una historia con episodios y coyunturas geopolíticas fundamentales para contextualizar la memoria del pueblo gunadule.

Anmala Gunadule Nabba: territorialidad gunadule

Dagalgunyala es el nombre de un cerro, una montaña en el corazón de la selva del Chocó, que invoca un origen remoto tras la gran inundación que se recuerda en las memorias gunadule —y de muchas civilizaciones más—. Aunque acotadas por la geografía fronteriza "moderna", las menciones al origen siempre llevan a Dagalgunyala:

Cuando los ancianos sabios y sabias hablan de la historia de origen del pueblo Gunadule siempre remiten a Colombia, porque dicen que venimos de las faldas de las grandes montañas, específicamente del cerro de Dagalgunyala “cerro de platanillo” donde floreció su civilización. Actualmente este cerro queda en el departamento del Chocó y divide a los dos países, Panamá y Colombia (Green, 2011: 21)

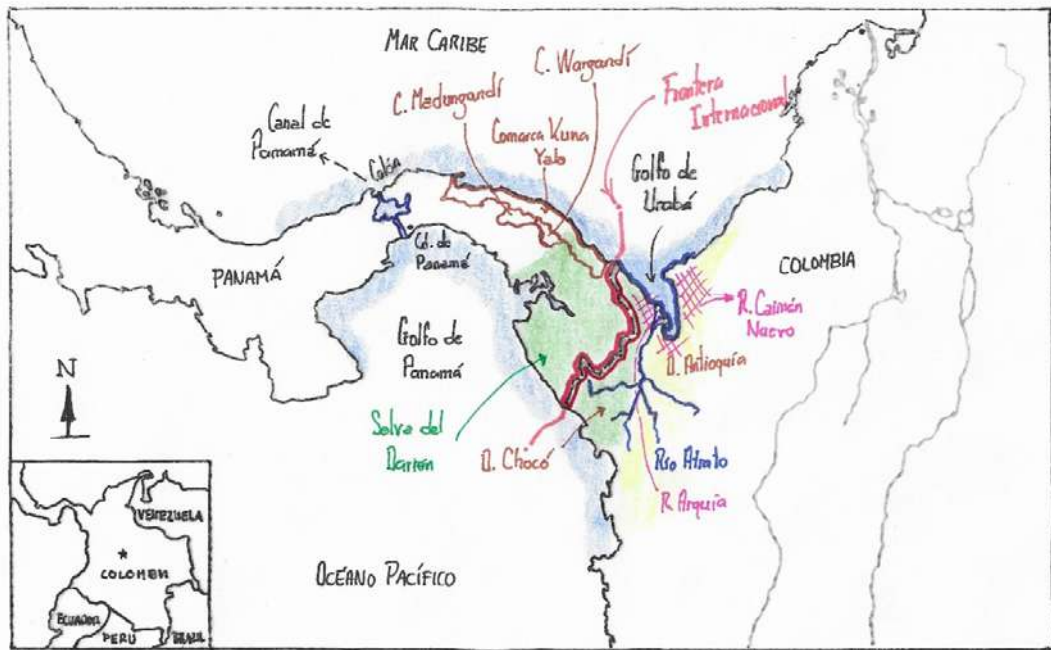
Esos territorios del Darién se consideran sagrados y han sido retomados por el Congreso General Kuna de 2006 para evocar una historia común que da sentido al llamado de reconstitución territorial, identitaria y cultural más allá de la frontera impuesta entre Colombia y Panamá a inicios del siglo XX. Buena parte de la literatura histórica (Falla, 1978; Wagua, 1990; Howe, 2004; Castillo, 2005; Green, 2011) coincide en que el alcance territorial del Darién es inherente a la región selvática del Chocó, el Darién, el Golfo de Urabá y el litoral de San Blas (Howe, 2009: 275) (ver Mapa 1.1).

La noción de *Anmala Gunadule Nabba*, la cual se refiere a “nuestro territorio” —o de manera más literal: “nosotros, las personas (gunadule) que habitamos la tierra” (Green, 2011; Castaño y Santacruz, 2012)—, ha sido utilizada por intelectuales gunadule para enfatizar la existencia de un territorio común ante la complejidad de los movimientos y la fragmentación territorial a lo largo de la historia colonial y republicana. Esta geografía histórica explica que los territorios asentados del lado de la frontera colombiana se autoidentifiquen con más frecuencia como pueblo tule/dule, y del lado panameño como pueblo kuna/guna.

Tule Nega es una referencia que se utiliza comúnmente para hablar del territorio propio: “[t]ule porque es la noción que usan los habitantes de la comarca (de kuna yala) para autodenominarse y *nega* porque se refiere a la idea de casa, hogar, entorno o lugar habitado...” (Martínez Mauri, 2011: 27). El pueblo gunadule ha utilizado a lo largo del siglo XX el concepto *tule* (o *dule*) para referirse a sí mismos y diferenciarse de los *wagas* o *uagas* (las personas no indígenas).

Martínez Mauri (2011) y Green (2011) subrayan que el concepto *yala* tiene que ver con la relación que guardan con el mundo exterior. En lengua gunagaya, *yala* significa montaña, cerro, loma o tierra, y parece referirse a la parte del territorio de la comarca que ocupa la cordillera de San Blas (o

Mapa 1.1. Territorios gunadule



Fuente: boceto de elaboración propia.

Kuna Yala, en Panamá). Coloquialmente, se refieren a su territorio como Tule Nega o recurren incluso al concepto Yar Suid (a lo largo de la tierra, o la tierra larga) (Howe, 2004: 30). Hasta principios del siglo XX, en las negociaciones políticas la denominación Tule Nega se reivindicaba más que la de kunas (Martínez Mauri, 2011: 28-29). Según la tradición oral, el pueblo gunadule que habita el territorio transfronterizo entre Panamá y Colombia reconoce los territorios de Ibggundiwala (Caimán Nuevo), Maggilgundiwala (Arquí) y Tupunega (Paya y Púcuru) en el Chocó como sus poblados primigenios. En cuanto al cerro Takar Kuna Tule (o Dagalgunyala, antes mencionado), ubicado entre el Chocó y el corazón de la selva del Darién, lo considera el lugar de origen y, por tanto, sagrado para la cultura

gunadule (ver Mapa 1.1). Así lo afirman también en el Plan de Salvaguarda kuna tule de Colombia:

[...] fuimos los primeros indígenas en tener contacto con los españoles en los dos primeros asentamientos permanentes que, según su propia historia, estableció el conquistador en la tierra firme, en nuestras tierras: *San Sebastián de Urabá* (en el actual municipio de Necoclí, Antioquia), y *Santa María de la Antigua del Darién* (el actual municipio de Unguía, Chocó). De esos poblados que a su llegada levantarán los invasores, hoy no quedan huellas. La respuesta de nuestros abuelos a la codicia y voracidad del español fue una confrontación directa que mucho marcó la historia del hombre blanco en Abya Yala (Congreso General Guna Dule, 2011, 15 de octubre).

En esa larga y densa historiografía de rebeliones y resistencias contra las misiones religiosas temporales, el violento proceso evangelizador y los asentamientos coloniales hispanos, cabe señalar que, desde las primeras expediciones fallidas coloniales de España que tocaron tierra en 1510, el territorio del Darién fue un espacio adverso para la invasión, lo que le valió ser considerado como “inconquistable”. En los primeros registros sobre los pobladores kuna se representa este gran espacio como un territorio de encrucijadas épicas y de reiterados fracasos de conquista sobre la gran selva oriental del codiciado istmo centroamericano.

A lo largo de los siglos XV y XVI, el pueblo gunadule estableció alianzas estratégicas temporales —militares y comerciales— con piratas y corsarios ingleses, franceses y escoceses, lo que le permitió contener los anhelos de conquista colonial hispana. En la región también se atrincheraron negros cimarrones que controlaron las rutas de acceso al Darién durante largos periodos en los que la colonia española y las misiones católicas fueron incapaces de controlar ese territorio.

Los proyectos coloniales y asimilacionistas de la Iglesia católica fueron repelidos permanentemente por la resistencia kuna, que sistemáticamente ganó fama por sus rebeliones cíclicas, que condujeron a la expulsión de los colonos y al reiterado fracaso de las encomiendas religiosas. Para el siglo XVIII, las guerras interimperiales de las potencias coloniales europeas en

las Antillas le otorgaron al Darién un valor estratégico cardinal, al convertirse en una zona de retaguardia y de disputa ante las todavía vigentes empresas piratas que saqueaban el litoral del istmo. Ya fuese como ruta interoceánica, como espacio de colonización o para establecer bases militares, el Darién y su población fueron permanentemente asediados ante el anhelo de control colonial e imperial (Falla, 1978).

La historia kuna del siglo XX, particularmente en el territorio panameño, significa la lucha por la institucionalización de su autonomía y la construcción de una nueva territorialidad, marcada por al menos cinco grandes hitos: la independencia de Panamá y la Revolución Tule —ya mencionadas—, la institucionalización del Onmaged: Congreso General Kuna (CGK), la emergencia de intelectuales y profesionales indígenas, el desarrollo de la organización sociopolítica local y el advenimiento del torrijismo (Martínez Mauri, 2011: 70).

La Revolución de 1925 abrió el camino para establecer la comarca Kuna Yala, en 1938, y para la institucionalización del Congreso General Kuna en 1925, lo que condujo a un proceso creciente y paulatino de autonomía política, no libre de contradicciones y fragmentaciones entre la propia población kuna. Como bien afirma Carmagnani (1988), una cualidad de la historia de los territorios indígenas es la alternancia entre periodos y procesos de fragmentación territorial y de recomposición. En este sentido, la proyección del pueblo gunadule como articulador de la diplomacia indígena continental a fines del siglo XX ha estado acompañada de un proceso explícito orientado a la reconstitución territorial transfronteriza a inicios del siglo XXI.

Neggsed y Onmaged: autonomía y reconstitución territorial

Bernal Castillo recurre a los conceptos *wargwen* y *neggsed* para referirse a “la conciencia de la propia identidad, de ser dueño de la propia casa y, por lo tanto, del rechazo de toda clase de tutela y de subordinación” (2021: 331). La voz *neggsed* se refiere a la proclamación del derecho a la autodeterminación y la autonomía, a la inspiración de un proceso político concreto, y es primordial para explicar tanto la territorialidad gunadule como la de

los diversos territorios indígenas originarios que se articulan en torno a la definición de Abiyala.

En el caso de la articulación política entre los territorios kuna tule, cabe señalar que se mantuvo en vilo a lo largo del siglo XX. La frontera geopolítica entre Panamá y Colombia, impuesta en 1903, determinó gran parte de esta dinámica y dio lugar a circunstancias diversas dependiendo de los liderazgos políticos y de la consolidación de los Estados nacionales. También se reconfiguraron las fronteras internas y en relación con otros grupos étnicos. En el caso de los territorios del lado panameño, después de la Revolución de 1925, los liderazgos, hasta entonces fragmentados debido a diferentes posicionamientos derivados de los gobiernos nacionales y sus políticas civilizatorias y asimilacionistas, tomaron un cauce distinto y tendieron a la reconciliación.

Una muestra de ello fue que lograron una diplomacia activa con los gobiernos centrales panameños, la institucionalización del Congreso General Kuna y un creciente grado de autonomía político-territorial. El proyecto kuna en la comarca de Kuna Yala se convirtió en el modelo a seguir tanto en el resto de las comarcas kuna, como en los territorios de otros pueblos indígenas. Como señala Martínez Mauri:

A partir de 1970, tanto los pueblos indígenas, como las agencias del Gobierno encargadas de los asuntos indígenas, intentaron replicar las formas organizativas de Kuna Yala en las sociedades ngöbe, buglé, emberá y wounaan. El cacique kuna Estanislao López, elevado a la categoría de Cacique Nacional Indígena, fue el encargado de recorrer [...] las comunidades de los pueblos indígenas con más peso demográfico en Panamá para convencerlos de la necesidad de adoptar el sistema de Congreso como modelo de organización socio-política y de interlocución con el Gobierno central (Martínez Mauri, 2011: 168)

Esto derivó en la institucionalización de congresos generales en todas las comarcas indígenas de Panamá, incluyendo Madungandi, en 1996, y Wargandi en 2000. Por su parte, en el caso de Colombia, las condiciones de marginalidad a principios del siglo XX favorecieron una relativa auto-

nomía *de facto* frente a las disposiciones del gobierno central colombiano, pero no ocurrió lo mismo frente a la expansión ganadera, la instalación de ingenios, la explotación de la tagua y los proyectos de monocultivo que fueron profundizando el despojo territorial. Tras el estallido del conflicto armado a mitad del siglo XX, la marginalidad se convirtió en despojo y desplazamiento sistemático, y los resguardos quedaron atrapados en medio del fuego cruzado entre los grupos insurgentes, las fuerzas armadas y los grupos paramilitares. Para finales de la década de 1990, el territorio tule se enfrentó a la expansión de los proyectos turísticos, lo que también significó una pérdida creciente de su control territorial. Desde una lectura esquemática, Alí (2010) propone una cronología general sobre el proceso de despojo que se llevó a cabo mediante el desplazamiento o la venta de tierras, así como los cambios en la nomenclatura de los territorios o toponimias originales en el caso de la región del Urabá.

La masacre de líderes gunadule en las comunidades de Paya y Púcuru en 2003, a manos de grupos paramilitares que se adentraron en la selva del Darién desde Colombia, quedó en la impunidad. Este hito fue motivo de un histórico encuentro autoconvocado por autoridades y pobladores de territorios kuna tule de ambos lados de la frontera en el año 2006, en el resguardo de Arquía, del cual derivó la conformación del Onmaggad Dummad Namakaled (Congreso General de la Cultura). Significó, además, un llamado a reconstituir e integrar sus territorios tras un siglo de separación geopolítica derivada de la definición de la frontera internacional impuesta por Panamá y Colombia, con la mediación-intervención de Estados Unidos. En el congreso, el discurso y el posicionamiento general se expresaron en la metáfora “cantamos para no morir”, que titularía los subsecuentes congresos generales, ya que el canto tradicional de los *saglas* constituyó la herramienta simbólica más importante del encuentro.⁴ Los principales ejes de acuerdo se pueden expresar en cuatro puntos:

1. Se declararon una nación indígena, por encima de las divisiones político-territoriales de Colombia y Panamá.

4. Al respecto, destaca el documental elaborado por el antropólogo Germán Piffano (2006), que relata el desenvolvimiento del primer congreso gunadule binacional.

2. Establecieron que una de las prioridades como pueblo era la protección y fortalecimiento cultural de las comunidades que habitan en territorio colombiano.
3. Definieron la imperiosa necesidad de establecer un sistema educativo propio que respete las particularidades culturales Kuna Tule como la lengua y la historia propia.
4. Decidieron la constitución del Congreso General de la Nación Kuna Tule, entidad con personería jurídica reconocida en los dos países que integre la totalidad de comunidades Kuna Tule de Colombia y Panamá (Congreso General Guna Dule, 2011, 15 de octubre: 32).

Los territorios reconocidos por el Congreso General Kuna y su Congreso de la Cultura como pertenecientes a la territorialidad de la nación gunadule son los siguientes: dos resguardos en Colombia: Ibggigundiwala (Caimán Nuevo) y Maggilagundiwala (Arquíá); tres comarcas en Panamá: Comarca Gunayala (anteriormente llamada Archipiélago de San Blas), Comarca Madungandí y Comarca Wargandí; y dos comunidades: Paya y Púcuru, en el corazón de la selva del Parque Nacional del Darién (ver Mapa 1.2).

Por su parte, en el año 2011 el Congreso General de la Nación Gunadule aprobó una grafía lingüística común para toda la población kuna tule, que consistía en modificar las consonantes utilizadas en la castellanización del gunagaya, como la *t* y la *k*. Ello significó también la adopción de una referencia común que los identificara como pueblo y nación gunadule en los marcos jurídicos y en las legislaciones tanto de Panamá como de Colombia.⁵ Como resultado de estas decisiones, se elaboró el *Plan de salvaguarda étnica del pueblo gunadule*, el cual fue entregado en 2013 al gobierno nacional de Colombia. Este es el documento más acabado en el que se expresan las demandas, las reivindicaciones y el posicionamiento político-territorial de la población kuna tule que habita en los resguardos ubicados en territorio colombiano. Asimismo, también refleja los acuerdos derivados de los Con-

5. Si bien en el caso de la legislación panameña dicha nomenclatura se adoptó en 2010, en Colombia la solicitud no fue aceptada, como lo demuestra el censo indígena de 2018, donde el pueblo gunadule sigue siendo nombrado "cuna tule" (DANE-CNPV, 2018).

gresos Generales Kuna, representativos de la población kuna tule tanto de Panamá como de Colombia.

El documento fue elaborado a lo largo de seis meses de trabajo colectivo entre pobladores, autoridades kuna y personas expertas en materia legal, con asesoría de la Organización Indígena de Antioquia (OIA) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Este proceso posee gran relevancia geopolítica y simbólica, considerando que se trató de un entramado de rearticulación y reconstitución territorial que interpeló a los más de 106 pueblos originarios que en Abiyala experimentaban la fragmentación territorial impuesta por las fronteras de los Estados nacionales modernos.

Mapa 1.2. Asentamientos y territorios gunadule: resguardos en Colombia, comunidades en el Parque Nacional Darién y comarcas en Panamá



Fuente: Congreso General Guna Dule, *Plan de salvaguarda étnica del pueblo kuna tule* de Colombia (2011, 15 de octubre 2013).

Babigala: origen, crisis y recreación de la Madre Tierra

Al inicio todo era oscuro. Una oscuridad tan densa, como si le apretaran a uno los ojos con dos manos. No había sol, no había luna, no habían nacido las estrellas. Entonces Babdummad se dispuso a crear la tierra, Nandummad se dispuso a crear la tierra. Cuando Baba formó a Nabgwana, encendió también el sol, la luna y las estrellas. Baba irradió la tierra, Baba alumbró el rostro de la madre. La tierra fue imagen y rastro que habló de la presencia de Baba, de la presencia de Nana. La madre tierra tomó los siguientes nombres: Ologwadule, Oloiddirdili, Nabgwana, Olobibbirgunyai, Olowainasob...

Aiban Wagua, *Sobre el Babigala* (2011).

Con evocaciones como la anterior, Aiban Wagua, Abadio Green, Amelicia Santa Cruz y otras personas intelectuales, especialistas en lingüística y sabedoras de la cultura gunadule relatan los inicios de la vida, el origen de la Madre Tierra. Baba y Nana son las dos fuentes elementales en el gran relato sobre la creación de la vida. Conservados y recreados en la transmisión intergeneracional, los relatos del *Babigala* revelan los misterios espirituales y religiosos del pueblo gunadule.⁶ Se trata de un conjunto de tratados que se remontan desde a explicaciones sobre el cosmos, hasta a sus orígenes en tanto “relación del hombre con el más allá, y [...] las distintas técnicas de defensa, conservación y producción de la tierra concebida como madre, protección de la salud integral, entre otros...” (Equipo Técnico de la EBI Guna, 2011: 65). Es, en este sentido, como “la savia que nutre la cultura [...] la columna vertebral de la filosofía [...] y lo que da el sentido a la existencia del pueblo kuna” (Martínez Martínez, 1998: 19). En ella, la oralidad constituye la matriz de su historia cósmica, territorial y política.

De lo anterior se deriva que la lengua gunagaya/dulegaya⁷ sea portadora del *cosmocimiento*, la *cosmoexperiencia* y la *cosmopolítica* de los cuales

6. A lo largo del libro se incluyen algunas variaciones escriturales y fonéticas de dichos tratados —*Bab Igar* y *Pap Igala*, por ejemplo— para respetar la textualidad de los autores y autoras. No obstante, me referiré en general a la noción de *Bab Igala* siguiendo la escritura propuesta por Aiban Wagua (2021).

7. En esta obra recorro al concepto gunagaya para referirme a la lengua originaria del pueblo gunadule, aunque aparecerá la noción dulegaya apelando al mismo significado.

deviene la palabra-voz Abiyala, entendida como una etapa de la Madre Tierra y como parte de la compleja recreación cíclica de la vida. Más que intentar explorar la compleja trama sobre “las formas del habla kuna” (Sherzer, 1992), interesa reconocer el entramado que explica el memorial profundo sobre Abiyala.

En un texto titulado *En defensa de la vida y su armonía*, Wagua (2011) esboza a lo largo de veintisiete capítulos las principales orientaciones del *Babigala* o *anmar daniggid igala*, al que se refiere como “un repertorio de cantos, tratados o caminos (*igar*) que narran la historia colectiva que el pueblo gunadule ha recorrido desde que Baba y Nana crearon el universo. En estos cantos está codificada la espiritualidad y cosmología que da sentido a la cultura dule y la estructura social que los mantiene unidos como pueblo” (Wagua, 2010: 9).

En el *Babigala* se teje una compleja serie de imágenes que se articulan de manera figurativa y que demandan no solo un repertorio lingüístico particular, sino también el acceso a la interpretación simbólica de los cantos del *sagla*. Por lo anterior, cabe reconocer un método y una pedagogía de transmisión e interpretación que permiten desnudar el *Burbale*, es decir, “el cuerpo que oculta el alma, el lenguaje ritual y metafórico en el que los *saglagan* cantan el *Babigala*, el cual debe ser interpretado por un *Argar*...” (Wagua, 2010: 9). Se trata de un puente entre la fuente de memoria que representa el canto “cifrado” por el *sagla* y la manera en que se comparte con el resto de la comunidad. Cada uno de los relatos exige un contexto y unas circunstancias particulares para poder ser cantado e interpretado o, mejor aún, existen singulares “circunstancias en las cuales un canto es enunciado” (Severi, 2008: 17).

La forma lingüística original del *Burbale* está impregnada de figuras y simbolismos que dan al mensaje una corteza casi impenetrable, usual en el tratamiento de documentos vitales y sagrados [...] Los expertos gunas llaman a ese tipo de lenguaje, *burbale* (*burba*: alma; *le*: partícula que indica semejanza): como el cuerpo que oculta el alma. Es un lenguaje que indica la existencia de una realidad que supera su estructura, que testifica mucho más allá de su propia forma (tomado del sitio web: <https://corpografias.com/cantos-sagrados/>).

Los caminos memoriales del *Babigala* son también relatos de revelación contemporánea que trascienden los calendarios obsesivos del tiempo pasado. En este proceso de actualización permanente de los mensajes, el *sagla* que canta los relatos tienen como meta:

[...] custodiar las huellas de los abuelos para que estén limpias, para que las arañas no pongan su tela, ni los alacranes se aniden (*tadgan nagkannar taked: tibagan gi naguar tibe, tiorsailagan negka saar tibe...*). El Pab Igala o el Anmar tanikid igala (el camino de Paba y Nana, o el camino por dónde venimos) nos ofrece a los kunas un espacio privilegiado para retomar y esclarecer los distintos enfoques de nuestra identidad personal y colectiva (Wagua, 1999: s/p, citado en Rocha, 2016: 426).

Por otra parte, en el documento donde se incluye la propuesta curricular del Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural gunadule se expresa la centralidad del *Babigala* como una “fe traducida en vida diaria”:

El *Babigala* no toma el pasado como pasado, y en su estructura no ofrece fechas, porque se trata de dar movimiento y vitalidad a las huellas de las abuelas y abuelos que después de muertos siguen integrados y formando parte de la comunidad. *Se trata de ubicar lo pasado en el proceso actual de los acontecimientos*, redescubrir el sentido de los hechos para una renovada identidad en el *autodescubrimiento*. Por eso, cuando preguntamos a un anciano *guna sobre la invasión europea a Abiayala*, que forma parte del *Babigala*, nos invita necesariamente a compartir el dolor de las atrocidades cometidas en el pasado, *con esa profundidad tan reciente como si la sangre fuera vertida hoy*, porque los hechos, en realidad, no pasan: lo pasado se convierte en fuente clarificadora de la identidad e historia (Equipo Técnico de la EBI Guna, 2011: 65, énfasis propio).

Desde esta perspectiva, la realizadora visual Olowaili Green Santacruz, en su obra *Mugan Boe. El llanto de las abuelas*⁸ (2020a), transmite la larga memoria del dolor que persiste en la actualidad cuando las mujeres y abuelas gunadule rememoran acontecimientos centrales para explicar la fortaleza que posee la reemergencia de Abiyala como identidad continental. *Mugan Boe* se refiere a:

[...] la danza con la que el pueblo gunadule recuerda el legado de sus ancestros. Cuentan los sabios y sabias dule de Maggilgunddiwala que esta danza se originó en los territorios de Santa María la Antigua del Darién para sanar el dolor y hacer memoria los abuelos y abuelas que murieron en la Conquista, a través de los movimientos de los hombres y mujeres que danzan llorando con sus *Gammu* y *Na sulbaabagga* (flautas y maracas), en donde se guarda ese llanto (tomado del sitio web: <https://corpografias.com/muganboe/>).

Esta memoria de dolor es también memoria política.⁹ La población la ritualiza a través de las danzas, la música, las molas y sus más recientes creaciones artísticas y estéticas, que se entrelazan como capas de conocimiento y saberes gunadule. Esta memoria es también la fuente concreta de los posicionamientos de resistencia frente a la historia de las invasiones, y de reexistencia a través de la autonomía y la reivindicación del *Anmar Nuedgudi*.¹⁰ También convoca a una reconstitución territorial transfronteriza y a la maduración de una pedagogía de la Madre Tierra, en el caso de la experiencia gunadule en Colombia, y de un proyecto intercultural bilingüe en el lado panameño.

8. Ver también: <https://corpografias.com/muganboe/>

9. Palabras textuales en el canto "Dadagan Muugan Wilesad. Canto sobre la conquista", interpretado por Evaristo, saga de Ibgigundiwala (Caimán Nuevo, Arquía, Unguía, 2006), disponible en: <https://ailla.utexas.org/es/islandora/object/ailla%3A143514?destination=islandora/object/ailla%3A143514/datastream/OBJ/download/CUK022R002I001.mp3/datastream/OBJ/download/CUK022R002I001.mp3/datastream/OBJ/download/CUK022R002I001.mp3>

10. Con esta expresión Bernal Castillo hace referencia a que: "En esta tierra estamos bien, somos dueños de la tierra, tenemos para cultivar, para cazar, para buscar nuestra medicina, para pescar, cuando quiera, sin que el "otro", un extranjero, venga a usurpar nuestro territorio (*We nabba neggi an nuedgudi, we anmar nabba, anmar nabba nigga inmar digega, anmar nainu nigga arbaed, ibdurgan amied, ina amied, ua amied, waimar anmarga sogosuli, we nabba anmargadi*)" (Castillo, 2021: 332).

Se trata también de una memoria entendida como premonición, como se describe en el relato “Igwasalibler y las invasiones a Abiyala”, compar-tido por el *sagla* Igwanabiginya en la década de 1980:

Ologanagungiler aseveró a los abuelos y abuelas de Duilewala que esos hombres y mujeres de otros mares, se arrimarían un día a las costas de Abiyala. Que llegarían a molestarnos tanto, que ya no dormiríamos tranquilos. Eso dijo Ologanagungiler a los abuelos y abuelas, antes que llegaran los españoles a nuestras costas (Wagua, 2011: 150-151).

Hoy por hoy, la resignificación de esta “intranquilidad” se refleja, por ejem-plo, en el contexto de la “turistificación” de las islas de Guna Yala y en sus implicaciones ecológicas, culturales, etc. (Pereiro, 2012).

Un elemento central que es importante mencionar en relación con las fuentes memoriales es que la lengua gunagaya “es predominantemente oral, en consecuencia, un texto cantado por un *sagla* puede llevar varia-ciones de forma, más que de fondo... Eso es normal en las historias vitales, no escritas, porque no es la exactitud de los hechos lo que interesa a la autoridad que las recuerda, sino su efecto y vivencia integrada en la *armo-nía cósmica*” (Wagua, 2011: 11, énfasis propio). En parte, las fuentes¹¹ a las que recurro revelan un proceso de creciente apropiación de una gramática fundada en la fonética y la historia propias de dicha sonoridad.¹²

11. Recurso de manera central al libro titulado En defensa de la vida y su armonía (Wagua, 2011), en el cual los *sagla* Igwanabiginya, Manidiniwiebinabbi e Inakeliginya son reconocidos como la fuente de interpretación y traducción de los cantos de los viejos *saglas* que compartieron sus saberes para este trabajo de investigación. En el libro *Así lo vi y así me lo contaron*, Wagua (2007) recupera la voz del *sagla* Inakeliginya y otros testimonios de la Revolución de 1925. Recurso también al diccionario gunagaya-castellano *Gayamar sabga* (Orán y Wagua, 2012) y a la *Nan Garburba Oduloged Igar: Propuesta Curricular de la Educación Bilingüe Intercultural* (Equipo Técnico de la EBI Guna, 2011).

12. En la conferencia impartida por Abadio Green “Lengua y cultura gunadule” el 17 de noviembre de 2017 en el Museo del Oro, Colombia, el autor explica el proceso contemporáneo que ha llevado a las nuevas definiciones de gramática y escritura del gunagaya, con base en los aportes de lingüistas e intelectuales gunadule convocados por el Congreso General Kuna en 2010 (Green, 2017).

Etapas de recreación y cataclismo de la Madre Tierra

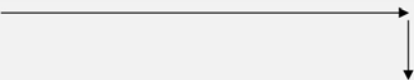
Las etapas de la Madre Tierra narradas en el *Babigala* se explican como un proceso envolvente de la vida y los ciclos de transformación que alternan entre el cataclismo y el desastre; incluyen la noción de “proyecto de muerte” y el restablecimiento de equilibrios para la vida. Las catástrofes se interpretan como intervenciones regenerativas o curativas de Nana y Baba sobre la Madre Tierra. “La historia guna [...] pasa por periodos de grandes avances, y profundas decadencias sociales; tensión entre el bien y el mal, entre la fuerza liberadora de unos hijos de Nabgwana y el caos que siembran otros...” (Wagua, 2011: 293).

Nana y Baba renovaron su creación cuatro veces, y en cada regeneración la Madre Tierra recibe un nombre específico hasta entonces desconocido por los gunadule. En este proceso de etapas aparece de forma intermitente la noción Abiyala, por un lado, para apelar a la existencia de una superficie territorial compacta que es “habitada” por los seres humanos y por las criaturas, animales y personajes de los relatos: “El sitio se llamó Abiyala... Y Ologwadule llegó lentamente a su plenitud. Ya no era informe, sino sólida y compacta: Abiyala, Oloburganyala...” (Wagua, 2011: 14). Por otro lado, el término se utiliza para explicar una de las etapas específicas de la creación-cataclismo-regeneración de la Madre Tierra: “En Abia yala [sic] hay un árbol que no tiene flores. Cuando el castigo de Dios esté por llegar este árbol va a florecer” (Chapin, 1989: 107). También alude a una manifestación más del mismo lugar:

Tad Aiban llegó a la tierra a un lugar llamado Aluka Tiwar, que era muy bonito. Llegó a la región de Olokiki Tiwar, que también se llamaba Suigna Tiwar y Abia yala. En este lugar ocurrió toda la historia de la gente: sucesivamente Kalib, Karban, Aiban —y también los otros que vinieron antes de ellos como Piler, Dekendeba, Mago— descendieron en este sitio. Ha cambiado de nombre muchas veces, de acuerdo con el estado del lugar en que se encontraba (Niga Kantule, citado en Chapin, 1989: 107).

Siguiendo la versión más cuidadosa del *Babigala*, el nombre de la primera etapa fue *Gwalagunyala*, la cual finalizó con ciclones; el segundo nombre fue *Dagargunyala*, que habría finalizado con la obscuridad; el tercero fue *Dinguayala*, etapa que culminó con la llegada total del fuego; mientras que *Abiyala*, la cuarta etapa, enfrentó su fin con maremotos y diluvios. No obstante, este territorio fue salvado temporalmente, de allí que en algunas interpretaciones su significado se interprete como “territorio salvado, preferido, querido por Baba y Nana (yala abonosadi)” (Wagua, 2011: 315). La noción de tierra salvada, tras las reiteradas menciones al diluvio, coincide con la idea de Abiyala como tierra que renace con vida; el agua es el elemento que permitió la emergencia de la tierra, el líquido amniótico que hizo posible de nuevo la vida.

Tabla 1.1. Etapas de la creación de la Madre Tierra

Administraba	Cataclismo que sobrevino	El territorio conocido se llamó:
Dad Galibe	Ciclones	Gwalagunyala
Dad Garban	Oscuridad	Dagargunyala
Dad Olodubyaliler	Fuego	Dinguayala
Dad Agban	Diluvio - maremoto	Abiyala
IBEORGUN Y GIGGADIRYAI		

Fuente: Wagua, En defensa de la vida y su armonía (2011: 294).

En la historia memorial gunadule el tránsito entre estos periodos significó grandes avances en conocimiento, técnica y valores para la defensa de la vida, así como profundas decadencias sociales. Se trató, según narra Wagua, de tensiones entre el bien y el mal, entre fuerzas liberadoras de algunos hijos de Nabgwana y otros que sembraron el caos. Esta larga transición entre equilibrios y desequilibrios es parte del proceso de regeneración. Se refrenda en especial la importancia de dos figuras, Iberorgun y Giggadiryai, quienes inauguraron un periodo que marcó la llegada de los *neles* o *nergan*. Estos entes son en la actualidad los responsables de estructurar el sistema sociopolítico y ético del pueblo siguiendo las “huellas de los abuelos...”; son los portadores de los mensajes y sabidurías más antiguas que fueron extraviadas en los procesos de cataclismo.

Nelegan: orientadores de Abiyala¹³

Dado que cada cataclismo arrastró consigo los avances alcanzados por cada abuelo y abuela, los *neles* permiten “profundizar sobre un tema y llegar hasta los grados más profundos del saber...” (Wagua, 2011: 295).

Los grandes *nelegan* cantaron la historia de origen de los Gunadule. Los *nelegan* dijeron que, durante mucho tiempo, tiempo joven, no había envidia, no había competencia. Ellos llegaron para proteger a los seres de los espíritus desordenados que producen las enfermedades, a eso llegaron los *nelegan* [...] para despertar, para orientar a Abia Yala, bajaron para defender los saberes ancestrales, para que no maltraten los saberes de Baba Igala (Castaño y Santacruz, 2012: 35).

Cada *nele* suele profundizar en temas específicos, y fueron enviados por Nana y Baba para “aconsejar, amonestar, dirigir, perfeccionar a la comuni-

13. En las fuentes documentales consultadas, así como en las entrevistas, se utilizan diferentes formas para nombrar a los *neles* —en plural *nergan* o *nelegan*—. Su distinción genérica tampoco está claramente definida, por lo que podrían considerarse entes.

dad". No obstante, algunos se pervirtieron en el camino y se convirtieron en enemigos de la población. En general, los grandes *nelegan*:

[...] dieron a conocer las distintas formas de celebrar los rituales *Sumba inna*, *inna dummadi*, *Iggo inna* con *Wiguduleganadule*, el cantor; *niaganadule*, el que sabe de la locura; *nabbaganadule*, el que sabe del espíritu de la tierra; *bogaladuleganadule*, el que sabe del firmamento; *galaburbaganadule*, el que conoce los huesos de la Madre Tierra; *umaganadule*, conocedor de la historia del mono colorado; *ibeganadule*, conocedor de la historia de los siete hermanos y la hermana *Olowagli*; *suluganadule*, conocedor de la historia de sulu (Castaño y Santacruz, 2012: 35).

Al menos una decena de *nelegan* expresaron la diversidad de fuentes de sabiduría consideradas primordiales para el conocimiento ancestral, como se muestra en la tabla 1.2.

Tabla 1.2 Relación de los neles con valores y significados

Nombre del Nele	Valores y significados
Diegun	Realidad del mal y sus efectos en el pluriverso. Al final de sus días, sembró terror en su pueblo, y éste se liberó eliminándolo
Gubiter	Vida de las plantas, de los árboles... Es conocido como sabbinete; relaciones del hombre con la naturaleza, su lenguaje, su organización, sus sentidos, sus necesidades... Nos habló del velo delicado que cubre a Olobibbirgunyai...; del hombre como parte integrante de la madre tierra y no su dueño; de nana Olowainasob, de nana Ologunasob... Gatubaggi y los defensores de Nab-gwana...
Baglibe	Ética guna; camino de burba hacia Baba y Nana después de la muerte; normas de Baba y Nana dadas al hombre, su observancia y consecuente sanción o justificación.
Balibbiter	Baluwaia. El mar y sus movimientos, su lenguaje y sus relaciones con el hombre y Nabgwana; límites entre el agua dulce y el agua salada...
Wagibler	Origen del hombre; muu Sobia, muu Sobnana, muu Binwegunsob. El comportamiento, la organización y el lenguaje de las aves y sus relaciones con otros componentes del pluriverso. La diversidad de pueblos sobre la madre tierra; fraternidad cósmica desde la diversidad. La diversidad como riqueza de Nabgwana.
Masardummi	Creación del cosmos, nacimiento de Ologwadute, sus relaciones con Baba y Nana. Etapas de desarrollo de Nabgwana: Oloiiddirdili, Olobibbirdili, Nabgwana...; huellas de Baba y de Nana sobre la madre tierra. El equilibrio de los elementos en el cosmos...
Ner Sibü	Baba, Nana y la creación. La muerte, la vida, el gozo; camino hacia babanega. Categorías de plenitud del hombre de acuerdo con los esfuerzos puestos al servicio de la comunidad.
Ologanagungiter	El lenguaje de la luz del sol, de los astros; la redondez de la tierra. Distintos rostros de Olowainasob... Ibeler y sus hermanos en la defensa de Nabgwana. Predice la invasión europea a Abiyala, y la existencia de otros continentes además de Abiyala.
Olonagegiryal	Límites de Olobibbirdili, su redondez, su forma combada (meddesorgiid), su estructura. Analiza críticamente la política de las autoridades de su tiempo. Profundiza el arte como uno de los elementos dinamizadores de la sociedad. Llega a Deddorgalu, galu Dugbis. Incrementa y perfecciona los diseños de la mola, dinanwini...
Olonigdidili	Estudia las capas profundas de Nabgwana; las mujeres en la historia y su papel en la estructura sociopolítica. El ser humano como microcosmos. Los componentes del ser humano: agua, fuego, aire, tierra, sal.
Buna Nelegwa Nelegwa	Profundiza la capa combada (negaduu) que rodea a Olobibbirdili. La mujer en la creación. El arcoiris y su significado sobre la madre tierra. Los siete tipos de vitalidad de Nabgwana. Enseñó que Olobibbirdili solamente puede ser entendida desde la realidad de mamá.
(Nombre desconocido)	Límites de Nabgwana. Los glaciares y la neblina que rodean a la madre tierra. Las capas que cubren el pluriverso y su papel en la integridad de Ologwadute.

Fuente: Wagua, En defensa de la vida y su armonía (2011: 294).

Los nueve nombres de la Nabgwana: Madre Tierra

Una particularidad de los relatos de *Babigala* y del amplio pluriverso cosmogónico *gunadule* es la diversidad de nombres que recibe la Madre Tierra o, más precisamente, sus distintas manifestaciones en términos de funciones, etapas y dimensiones de la vida, las cuales reciben nombres específicos. Estas variaciones se definen de acuerdo con el tiempo de los relatos regenerativos, la connotación o experiencia que atraviesa la Madre Tierra, así como la cualidad y el comportamiento que Ella experimenta frente a las criaturas-personajes que protagonizan las etapas de vitalidad y decadencia cíclica vida/muerte. Al menos, se reconocen nueve denominaciones de manera bastante sistemática en los relatos de *Babigala* tratados por Aiban Wagua (2011) y Abadio Green (2017). En ellas es posible encontrar fases y connotaciones que nos hablan de la tierra como condición biológica, geológica, y como fuente de vida en clave espiritual y simbólica.¹⁴

Nana y Baba, la madre y el padre en su madurez, con su capacidad de ser semilla y corazón, formaron la tierra como madre: Nabgwana. Ella es la madre que alimenta a todos sus hijos con sus siete tipos de vitalidad.¹⁵ La definición de la Madre Tierra como *Oloiddirdili/Manidirdili* se refiere al nacimiento de la tierra como un todo, de forma compacta, lo que nos habla de un origen común para, posteriormente, ser desmembrada en masas territoriales –continentales–; *Ologwadule/Manigwadule* alude a la tierra como ser vivo, a la esencia que la convierte en dule, en persona que está viva porque posee esencia (*gwagwa, gwage*), y *Oloarbigdili/Maniarbigdili* se refiere a la Madre Tierra en su proceso de expansión y vida, apoyada en los elementos como el agua (*di*), el fuego (*so*) y el viento (*burgwa*).

Olobibirgunyai/Manibibirgunyai nos habla del movimiento espiral de la Madre Tierra, que gira y danza en el espacio y se conecta con el movimiento del cosmos junto con sus hijos, hijas y todo lo que en ella habita. La

14. En las siguientes descripciones me baso tanto en los postulados esquematizados por Wagua (2011), como en la explicación brindada por Abadio Green en sus conferencias: *Lengua y escritura gunadule* (2016) y *Experiencias indígenas de educación superior* (2015), así como en la entrevista realizada en 2015.

15. Diversas referencias señalan la relevancia del número siete tanto en la cultura *gunadule*, como en otras de los pueblos originarios de Abiyala y el sur global. En este caso, se habla de siete hermanos y una hermana que inician el proceso fundacional de la Madre Tierra; son también siete los colores del arcoíris, lo que expresa una manifestación de pacto de Nana y Baba con los *gunadule*; son siete las molas que acompañan en el proceso de protección, y son siete las expresiones de vitalidad que la Madre Tierra entrega a sus seres.

definición de la Madre Tierra como *Olowainasob/Maniwainasob* se refiere a que es armonizadora de la vida y a que se sostiene desde una hamaca para brindar la oscilación del equilibrio. Por otra parte, *Olodurwanasob/Manigwanasob* se refiere a la Madre Tierra transformadora, a su potencia transformadora de los desechos y la basura que generan los humanos. Esta es una capacidad que se sostiene solo en la medida en que sus hijos cumplen sus deberes, pues, de otra manera, la inmundicia puede volverse contra la propia humanidad. Finalmente, *Oloidili/Manidili* apela a la grandeza de la tierra y a la consciencia de su importancia; nos coloca frente a la perspectiva de la dimensión humana y de las condiciones necesarias para sostenernos en equilibrio ante su inmensidad. En la tabla 1.3 se presentan las principales expresiones o manifestaciones de la Madre Tierra que Wagua destaca con las características más específicas.

Tabla 1.3. Manifestaciones de la Madre Tierra

Manifestación	Interpretación
Oloiddirdili	La tierra que se despedazó para dar lugar a los cinco continentes. Todos somos de Baba y Nana, todos tenemos como nuestro origen a Baba y Nana. Aquellos que están lejos de nosotros, también, tienen el mismo origen en Baba y Nana. Así Baba cortó a la madre tierra en cinco pedazos, y nacieron los cinco continentes para todas sus diferentes criaturas.
Ologwadule	La tierra en su estado sólido y desarrollado. Como ser vivo, Baba y Nana colocan a la madre tierra un corazón, le moldean el hígado, los pulmones, las arterias, los ojos, la cabellera, y derraman sobre ella el agua. Gwa (gwage, gwagwa) significa esencia, corazón, semilla; dule o dula, es la manera como calificamos a los seres vivos. Baba y Nana tomaron el oro y la plata para los fundamentos, los soportes, la columna vertebral de la tierra; de esa manera el corazón de la tierra adquiere firmeza y fuerza.
Oloarbigidili	La madre tierra desde que nació ha ido creciendo (<i>arbima</i>). "Baba la llamó ¡nana Oloarbigidili...! y Nana le insistió, nana Maniarbigidili... entonces, la madre tierra empezó a extenderse, a crecer..." Desde entonces, ella está en crecimiento continuo. Cuando se repartió en continentes, se consolidó más la madre tierra; y la vida fue posible en ella y gracias a ella; el viento, el agua, el fuego contribuyen a distribuir el soplo de vida.
Olobibirgunyai	La madre tierra que gira y danza en el espacio (<i>bibbirmagge</i>). Cuando Baba y Nana la posaron en su <i>yarduagassi</i> , <i>durwanagassi</i> , <i>weagigassi</i> ... ella comenzó a girar desde su propia raíz para la vida, desde entonces la madre tierra sigue danzando con los ojos fijos en sus hijos, y el corazón en la armonía de los astros, de las estrellas, de las piedras, de los gusanos, de los hombres... También se le suele llamar <i>Olobibirdili</i> , <i>Olobibirgunyai</i> , <i>Olobibirgunasob</i> ... <i>Ologanagungiter</i> es el nete que ha hablado más de la madre tierra como madre de gira, que danza en el espacio, y ve pasar a sus hijos (<i>ibeler</i> y sus hermanos).
Olowainasob	Se refiere a la actividad de la tierra madre de armonizar la vida. Ella misma se hace armonía y paz, que no es pasividad, sino equilibrio de fuerzas antagónicas desde la complementariedad de los seres. La armonía y el canto (<i>waiiii</i>) materno se hace luz desde la hamaca de la tierra madre. Por eso, hoy los <i>saglagan</i> siguen transmitiendo esta sabiduría desde las dos hamacas (complementariedad), porque nana <i>Olowainasob</i> está puesta en su hamaca de oro, en su hamaca de plata, y con ella la hamaca se convierte en el corazón de cada comunidad <i>guna</i> .
Nabgwana	Con el nombre <i>Nabgwana</i> , la tierra madre es considerada doble veces mamá: <i>Na(n)-b(ba)-gwag(wage-gwagwa)</i> <i>na(nana)</i> , significa, entonces, que la madre tierra manifiesta el corazón de Nana y de Baba; madre madura, capaz de ser semilla, y corazón (<i>gwagwa-gwage</i>) para todos sus hijos que son los gusanos, los hombres, las piedras, cosas que vemos y no vemos, de los que ya están y de los que, a su debido tiempo, llegarán... Madre que alimenta a todos sus hijos con sus siete tipos de vitalidad.
Oloiidili	Se refiere a la grandeza de la madre tierra. Ante ella nos sentimos pequeños. Nos da seguridad, y al mismo tiempo miedo (<i>iii</i> : sacudida, miedo). Por un lado, sabemos que ella es madre generosa y, por otro lado, nos equilibra y exige el cumplimiento de los deberes para con ella y con los demás hermanos, y que, a falta de eso, nos puede sepultar sin piedad bajo los mismos escombros que producimos.
Ologunasob	Se refiere a la madre tierra que ofrece a sus hijos su regazo, sus llanuras, sus fincas... Describe, específicamente al lugar donde estamos viviendo, y lo vamos a dejar al término de nuestros días como "una <i>guanábana</i> madura que cae al suelo".

Fuente: Wagua, En defensa de la vida y su armonía (2011: 294).

Molas burba-le: capas de cuerpo y alma

En tu sueño entraste por una puerta protegida por jaguares. Al abrirla un resplandor reveló en las paredes diseños cambiantes como las nubes. Sobre los árboles las encantadoras de tijeras bordaban dibujos de colores. Ahí estaba el Galu Dugbis, el único templo donde los hombres no podían entrar. Lucía, allí aprendiste el arte de la geometría. Y los diseños que heredaste de las abuelas. Mola de Ake bandur: maderita protectora. Mola Sombra de la montaña: el espíritu de la mujer. Mola de laberinto: protección contra los ciclones. Mola de camino de caracol: las huellas que dejaron las abuelas.

Tejera, de la cinta *LuciaMor*¹⁶ (2020).

Sumergida en la revelación de los sueños, Lucía le dice a una de las herederas de los diseños secretos de la mola: “no te olvides de los hilos”. Y con los hilos —parafraseo—, no te olvides de las tijeras, y con las tijeras, no olvides las memorias que, en capas, se sobreponen y entretajan para trazar figuras antiguas que narran el origen del pueblo gunadule; más aún, los orígenes de la creación de la vida y la Madre Tierra. Estas capas de conocimiento figuran no solo como metáforas, sino como una metodología y una mirada epistémica sobre la memoria y el sentido de la vida social, cultural y política del pueblo gunadule.¹⁷

Las molas representan el tejido más expresivo del territorio corporal que visten las mujeres gunadule, una manifestación de la dualidad cósmica que se visibiliza en las molas que van prendidas al frente y en la espalda de quienes las portan. Su nombre deriva de la palabra *mor/mol/momol*, y significa “el vestido de las mariposas”, “flor tejida de hilo que forma los laberintos en el lugar sagrado” (Castaño y Santacruz, 2012: 127). La historia y el significado de las molas se vinculan con una dimensión memorial imprescindible para comprender los cosmocimientos y las sabidurías de la

16. El título *LuciaMor*, cinta dirigida por Ana Elena Tejera (Panamá-Kuna Yala, 2020), es un juego de palabras que se refiere a: la *mor* (mola) de Lucía, el *amor* de Lucía.

17. Así lo explican Amelicia Santacruz (2017) y Abadio Green (2017) en las conferencias que impartieron en el Museo del Oro de Medellín como parte del evento *Molas: capas de sabiduría*. También lo refieren Castaño y Santacruz (2012) en su investigación sobre las molas de protección.

cultura gunadule, así como la propia significación de Abiayala. Atilio Martínez recuerda que:

Las abuelas se vestían con largas molas que les llegaban hasta la rodilla, de una sola pieza y normalmente de colores azul y blanco, hechas de algodón. Los diseños [...] eran geométricos, líneas quebradas, sinuosas, espirales, paralelas y mixtas. Las abuelas daban nombres a sus molas de acuerdo con el diseño o el material que utilizaban: *aramola*, *dabumola*, *disggelamola*, *abgimola*, *ubsanmola* [...] corresponden al tiempo en que se utilizaban plumas de aves, con los diseños que había dejado nana Olonagegiryai. Los tintes salían de las semillas de achiote (nisar o nisali) o de jagua (sabdur o sidsi), y para las agujas recurrían a arawar, y los hilos eran de oagerggeduba (Martínez Martínez, 2012: 13).

Las molas vinculan las historias y leyes de origen con los microcosmos y macrocosmos de la cultura gunadule. Sus patrones o diseños condensan capas de memoria ritual que manifiestan la transmisión generacional de sabiduría desde los relatos fundacionales hasta acontecimientos históricos contemporáneos, desde la creación de la Madre Tierra hasta la Revolución de 1925. Incluso reflejan el proceso de la expansión gunadule a las islas del Caribe: “cada capa es un nivel de sabiduría [...] y cada generación guarda y cuida la memoria de las abuelas, que es como cuidar a la Madre Tierra” (entrevista con Olowaili Green, 2022).

Las mujeres kunas hablan de sí mismas y de su poder escritural a través de las molas, las cuales, en primera instancia, son elaboradas y usadas por mujeres, dado que solo a ellas se les permite acceder al espacio y a la dimensión del Galu Dugbis, la capa de la tierra que posee los secretos de las molas. Es como si se tratara de una escritura incorporada a su cuerpo con el fin de comunicar y transmitir una historia común que se aprende y reproduce colectivamente. Pero también refleja un lenguaje particular, porque cada diseño es un resultado original, que en ocasiones deriva de los sueños.¹⁸

Existen interpretaciones amplias y escritos detallados sobre las implicaciones estéticas de las molas: simetría, dualidad, poder y metamorfosis;

18. Así se narra en el cautivante trabajo visual *LucíaMor*, dirigido por Ana Elena Tejera (2020).

mitología y presencia de personajes elementales del *Babigala*; hilo y aguja, telas y colores, etc. (Perrin, 2000: 8). Sin adentrarme en esta exploración, destaco que las molas son una fuente de cosmocimiento, acaso un saber escritural figurativo (Chaparro, 2013), con singular cualidad estética. Son a la vez una expresión territorial que se inscribe en los cuerpos de las mujeres y niñas que cosen y portan las molas como ícono identitario; evocan el poder territorial grabado en imágenes que dan cuenta del territorio, desde las comarcas y los resguardos, hasta las ciudades a las que históricamente migran muchas familias y jóvenes. Pero son también, en cierto grado, una fuente que refleja la centralidad de los tejidos en todas las culturas originarias de Abiyala y el mundo y que, a la vez, expresan memorias territoriales con secretos y simetrías específicas.

Las molas, de igual manera, despliegan geopoéticas que narran memorias sobre los tiempos y espacios de Abiyala: la “flor tejida de hilo que forma los laberintos en el lugar sagrado” (Castaño y Santacruz, 2012: 127). La dualidad de las figuras y personajes del *Babigala* presentes en algunas de ellas manifiesta la dimensión dual del *burba-le*: alma y cuerpo, lo visible y lo invisible, lo que cubre y lo que desnuda. De hecho, las mujeres suelen vestir dos molas: una al frente y otra atrás (Perrin, 2000: 12). Incluso, “es común encontrar molas con el motivo de Abya Yala, en especial como una abstracción de las fuerzas que la constituyen o como seres vivos que albergan en su interior el diseño mítico de la tierra” (Chaparro, 2013: 21) (ver Ilustración 1.1). Las molas poseen múltiples funciones: sanación, iniciación, protección, ajuar secreto, compañía para la muerte, etc.

Ilustración 1.1. Mola de la Madre Tierra/Abiyala



Fuente: Chaparro, "Mujeres mola' o la máquina de imágenes míticas" (2013).

La mola de la Ilustración 1.1 tiene en el centro el corazón continental istmico y refleja las capas que estructuraron la creación de la Madre Tierra:

[...] se cuenta que todo el armazón de la tierra, el medio que resulta tirando la tierra es puro oro. Las columnas son de oro, los hilos que utilizó Pab para construir, para el sostenimiento de las columnas más fuertes, fueron bejucos de oro. Esa fue la primera capa. Después comienza la segunda capa. Entonces Pab utiliza al oro azul. También en la segunda capa fueron utilizadas todas las flores. Des-

pués fue la tercera capa, que fue el oro amarillo. Sucedió todo lo mismo. En la cuarta capa rodeó con el oro rojo (citado en Chaparro, 2013: 22).

En los relatos del *Babigala* se trata la importancia de la nana Ologwadule, la figura femenina que acompañó a Mago para explicar la historia de origen de las molas. A Ologwadule se le atribuye el conocimiento profundo de los tejidos:

[...] sabía tejer, teñir hilos gruesos y delgados de algodón. Trajo consigo todos los accesorios que se emplean para montar y amarrar palos de tejer. Ella empalmó varios telares. Los telares se diferenciaban unos de otros; para las hamacas, los palos eran gruesos, resistentes y rígidos, tanto sus paletas como los demás accesorios; para las telas de vestir, los palos eran más delgados, suaves y flexibles [...] (Wagua, 2011: 264).

En uno de sus relatos, Wagua (2011) narra cómo Ologwadule teñía con raíces hilos de algodón de diversos colores, a los que llamó *ubsanmola*. Después, comenzó a diseñar las molas, plasmando figuras sobre las telas teñidas:

De acuerdo con los diseños que le inspiraba la naturaleza y que los plasmaba en las telas, ella fue llamándolas con distintos nombres: oloyarduamola, googoomola (figuras parecidas a las manos de una persona), naruamola, sigduggumola, welagimola (siggwimola), gibdulemola (gibdurnugargiid), suggunugalamola (figuras semejantes a los dientes de pez espada), yarmoromola (como el caparazón de morrocoyo), dargwaduggalamola (figuras de otoo), aggebandubmola (figura de ramas con espinas), malinamola (de color rojo púrpura acentuado), ganamola (figuras de asientos de color de arcilla amarilla), ibenamola (con siluetas de rocas), nusumola (con figuras de gusanos), yalaburbamola, ursiggamola, denengwamola, ibealina-mola, dinangimola (color rojo de arcilla), naggibamola (de color amarillo pálido), igwamola (predominio de verde profundo), gwanurmola (de arcoíris) [...] (Wagua, 2011: 265).

A pesar de los cataclismos que atravesó la tierra, y que llevaron en última instancia a la formación de Abiayala, las obras de Ologwadule permanecieron en las capas inferiores de Nabgwana. En la época de los *gunasnegas*,¹⁹ la figura emblemática era la de Olonagegirayay, una gran mujer *nelegwa*. Ella atravesó por una serie de procesos complejos para acceder a la profundidad de los diseños y sabidurías que habían permanecido en una de las capas más profundas de la tierra conocida como Galu Dugbis. Allí donde “han quedado todos los diseños, todo lo curioso y lo bonito que elaboraron nuestros abuelos, nuestras abuelas antes de esta generación.... Ahí nació la mola de nuestras mujeres. Ahí nació la *wini*, *dinanwini*”²⁰ (Wagua, 2011: 224).

Olonagegirayay realizó diversos viajes a Galu Dugbis, para lo cual se preparó con apoyo de mujeres sabias y concedoras de los diseños de la Madre Tierra, y durante su quinta visita alcanzó a reconocer que:

La belleza del rostro de la Madre Tierra estaba recogida, con todos sus detalles [...entonces pudo ver...] una multitud grande de gente desnuda, pero con rostros, brazos y el cuerpo entero diseñados con hermosos dibujos de colores profundos y tenues, claros y opacos, brillantes y oscuros; figuras y formas de la Madre Tierra; era como una manera de leer la naturaleza, con sus risas y lágrimas por medio de colores e imágenes (Wagua, 2011: 268).

A los *galumala*, que son esas capas profundas que fue visitando Olonagegirayay, solo se accede por un medio: los sueños. En esos viajes de aprendizaje se le revelaron los diseños de los cestos, de las maracas y de los adornos de piernas y brazos que usan las mujeres guna (*dinanwini*):

Nana Olonagegirayay fue aprendiendo la escritura de las Molas a medida que iba bajando a las diversas capas de la Madre Tierra y en la última capa vio la escritura de las Molas reunidas, Molas escritas por nuestras abuelas y abuelos. En la última capa, Galu Dugbis, está la memoria, está la escritura, bigna de las hojas en movimiento, es-

19. *Gunasnega* se refiere al tiempo en que Abiayala fue habitada por seres humanos: los *gunadule* que habitan la superficie de la Tierra.

20. *Wini* y *dinanwini* son las cuentas pequeñas, parecidas a las chaquiras, que se utilizan en la elaboración de adornos para piernas y brazos.

critas por las generaciones pasadas de nuestras abuelas y nuestros abuelos (Castaño y Santacruz, 2012: 260).

Al regresar a *gunasnega*, Olonagegirayay reunió a las mujeres y comenzó a rediseñar y recrear lo que había visto en Galu Dugbis, y así las figuras de las molas resurgieron en la tierra, en *gunasnega*. En sus viajes, a Olonagegirayay se le reveló que a los *nergan* varones se les negaba la entrada, “que únicamente las mujeres eran las que estaban capacitadas para entender y profundizar los caminos de *Galú Dugbis*, aunque los *nergan* varones pudiesen llegar a ese *galu*, no serían capaces de entender su hondura, su delicadeza y su colorido” (Castaño y Santacruz, 2012: 267). Esto resulta de gran valor para comprender no solo la asignación de roles de género específicos en la recreación cultural *gunadule*, sino también el sistema matrilocal, ampliamente estudiado en diversas investigaciones antropológicas (Sherzer, 1992; Howe, 2009), que explica la persistente relación territorial transfronteriza *gunadule* entre las comarcas de Panamá y los resguardos de Colombia:

En nuestra cultura *gunadule*, que es matrilocal, los hombres al casarnos pasamos a formar parte de la familia de las mujeres, de su comunidad... es porque la mujer y su matriz son el origen que ordena la vida social, y la placenta es el árbol que codifica la información de nuestros orígenes. Por eso nuestra historia y cultura parte de lo femenino (entrevista con Abadio Green, 2015, paráfrasis).

Por su parte, Olowaili Green (2022) recuerda que es en los cantos de los *saglas* donde se reproducen los relatos de la ley de origen que permiten recrear las molas y el llamado a cuidar de la Madre Tierra. Para ella, como realizadora visual, esto significó cuidar de la memoria de su abuela, partera, tejedora de molas y poseedora de “conocimiento sobre las capas de una sabiduría en la que existe un juego de lo onírico”. De esta manera, las generaciones son también capas de conservación y recreación de las molas, como expresión textil y pictórica de las memorias rituales del pueblo *gunadule*. Así lo manifestó esta autora en su trabajo visual titulado *Galú Dugbis: la memoria de las abuelas* (Green, 2020b), en el que una abuela entrega un

cesto con hilo, aguja y telas a su hija, y esta, por su parte, termina entregando el mismo cesto a su propia hija:

Las mujeres de tres generaciones del pueblo gunadule del Urabá antioqueño que simbolizan a la Madre Tierra, cantan y tejen molas para cuidar el planeta. La *dule ome* —mujer *dule*— es vital [...] A través del tejido de la mola, ella plasma la sabiduría de los antepasados mediante la representación de las capas del universo y la transmite de generación en generación para que la cultura perviva. Los cantos sagrados plasman el recorrido y el proceso de la construcción de una mola y cómo por medio de tres generaciones las mujeres deciden tejer para no olvidar quiénes y de dónde son las mujeres Gunadule (Green, 2020b).

Yala burba mola: autoridad espiritual de la Madre Tierra

En las *molas naga* o de protección reside la huella de la existencia gunadule. Castaño y Santacruz (2012) enfatizan la diferencia entre estas y las *molas goaniggadi* o figurativas, pues estas últimas se reproducen y comercializan. Las primeras también se conocen como *molas nana gala*, que quiere decir “molas de los huesos de la madre”. En las molas figurativas se manifiestan elementos comunes de la naturaleza y se usan en la cotidianidad, mientras que las de protección, por su parte, se asocian a las historias de origen del pueblo gunadule (ver Ilustración 1.2) y se utilizan principalmente en las ceremonias del paso de niña a mujer (*sumba inna*), en los rituales de la primera menstruación o de la libertad (*inna dummadi*) y en los rituales de la aguja (*iggo inna*, ritual de la nariguera).

La *yala burba mola*, o mola del espíritu de la tierra, es la matriz que sintetiza todas las molas de protección. “Al proteger a la niña protege a la comunidad y a la Madre Tierra, por eso, *yala burba mola* es fundamental” (Castaño y Santacruz, 2012: 48). Y, ¿qué expresan las molas de protección?:

Anga Mola Nermabi abege es la frase con la cual las mujeres solicitan al Sagla la escritura de Mola Naga para la fiesta de la pubertad

de la niña o para la protección de boni, el desorden en los espíritus y en los cuerpos, “enfermedad” diríamos entre nosotros los de otra cultura. Mola Naga acompaña a las mujeres Gunadule desde el tejido de la gestación hasta volver al regazo de la Madre Tierra (Castaño y Santacruz, 2012: 66).

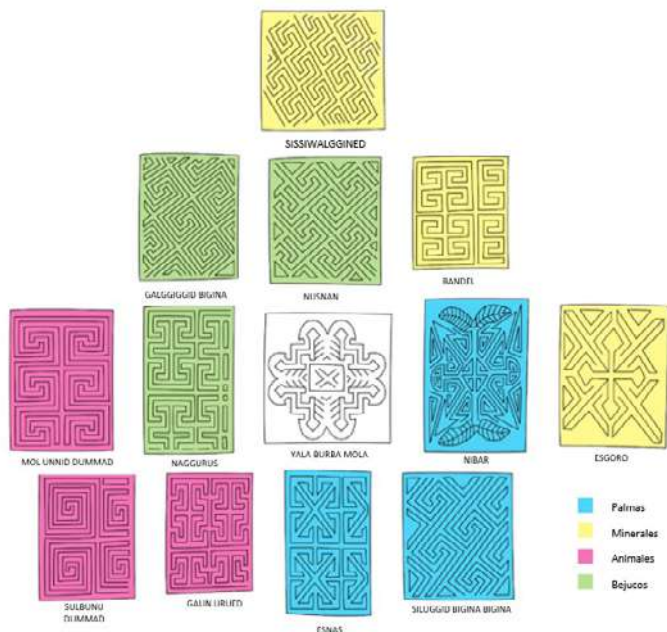
Las molas de protección, en tanto representaciones simbólicas de palmas, bejucos, árboles, animales o minerales, guardan la memoria de las leyes de origen del pueblo gunadule, y su distribución también representa la estructura del Congreso Gunadule (ver Ilustración 1.2). “Yala Burba Mola es la autoridad espiritual. La Tierra es en sí la autoridad. Nibar, Naggurus, Nusnan, Esnas son los Argalgana. Sissi es el protector mayor, coloca un manto negro para proteger de los espíritus. El árbol en la serranía está protegiendo toda la Tierra” (Castaño y Santacruz, 2012: 66). Este es un reflejo certero de la relevancia que tiene la mola para explicar el espacio en la sociedad gunadule.

De hecho, el lugar que ocupa cada una de las molas en la constelación que rodea a la *yala burba mola* se vincula con roles específicos que están en

Ilustración 1.2. Molas de protección

Ibisoge Yala Burba Mola. ¿Qué nos dicen las molas de protección?

Yala Burba Mola: Mola del Espíritu de la Tierra



Yal burba mol
Nan, Bab nabba nasi noni
Nagguleged nigga naasis
Edarbe nani
Dad naggwe siggi
Dad argwaned siggi
Dad sabir
Dad sabir
Nagu noni

Mola del espíritu de la Tierra
 Padre, Madre gestó la Tierra
 Dispuso la Protección al nacer
 Está ahí vigilante
 El abuelo sol danza en su salida
 El abuelo sol danza en su caída
 A un lado y al otro
 Así quedó dispuesto

Fuente: Castaño y Santacruz, *Bisoge yala burba mola. ¿Qué nos dicen las molas de protección?* (2012).

correspondencia con el *Babigala*. En esa centralidad de significados se refuerza la perspectiva matrilocal y el rol de las mujeres en el ordenamiento profundo de la sociedad gunadule: “Si se protege a la niña, se protege a la mujer, se protege a la comunidad, se protege a la Madre Tierra” (Castaño y Santacruz, 2012). Allí reside el sentido cotidiano y la cosmoexperiencia más profunda de la cultura gunadule (Santacruz, 2018). De esta manera, las capas que componen las molas son sedimentos y superficies que otorgan un sentido de recreación, conocimiento y sabiduría para la sanación que demanda la madurez de la tierra compacta, hecha montaña continental, para la cultura gunadule; esto es, Abiayala.

Significados de vida: sentipensar Abiayala

En la mayor parte de los documentos que recurren a la noción de Abiayala/Abya Yala se utiliza como traducción la idea de “tierra madura”, “tierra de sangre” o “tierra en plena madurez” (Estermann, 1998; Bartolomé y Barabas, 2004; Porto-Gonçalves, 2009, 2015; Keme, 2018). Si acudimos a la sabiduría gunadule en relación con la lingüística, conviene escuchar los planteamientos de Abadio Green, quien explica las raíces y los significados de la palabra Abiayala a través del método sobre los significados de vida,²¹ los cuales:

[...] permiten conocer el alma de la cultura para que las futuras generaciones puedan apreciar desde las palabras, la riqueza milenaria de la cultura Gunadule, además permite conectarse con las voces de las abuelas y de los abuelos para acercarse a los mundos mágicos de los creadores que se entrelazan con la vida cotidiana de las comunidades (Green, 2011: 66).

Concretamente, la metodología de análisis que Green propone para llegar a dicho significado consiste en revisar las elisiones de vocales y sílabas,

21. Cabe señalar que esta propuesta se expone en su tesis doctoral titulada: *Anmal Gaya Burba: Isbeyobi Daglege Nana Nabgwana Bendaggegala. Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la Madre Tierra* (Green, 2011), la cual es un referente cardinal para el programa Pedagogía de la Madre Tierra, inscrito en la Universidad de Antioquia. Green y el equipo docente que lleva a cabo esta iniciativa han revertido la currícula y la concepción pedagógica de este programa, para centrarse en otras formas de enseñanza desde el territorio, la lengua, la medicina de las plantas y la memoria.

ya que en la lengua gunagaya no se pronuncian todas las sílabas ni todas las vocales. La segunda forma consiste en la segmentación, que implica “la descomposición de las palabras y la búsqueda de las raíces de cada sílaba o sonido, para recomponer significados en capas profundas de la lengua ancestral” (Green, 2011: 79). Esto es posible porque la mayoría de las palabras son compuestas, por lo cual, al segmentarlas, se pueden reconocer significados más profundos y complejos. Desde esta aproximación, Abiyala implica una diversidad de significados que, aun cuando se relacionan, apelan a momentos diferentes en los relatos antes mencionados de *Babigala* sobre la formación de la vida y la Madre Tierra. Por otra parte, en términos contemporáneos, se trata de una referencia de resistencia política y cultural.

En su análisis interpretativo sobre el significado de Abiyala en general, Green parte de reconocer que existen dos horizontes de memoria que otorgan significado y sentido a nuestra contemporaneidad. El primero remite al origen de la vida misma y a la creación de la Madre Tierra, en sintonía con los fundamentos de *Babigala* previamente planteados. Por otra parte, el segundo corresponde a una interpretación más histórica y política que recurre a la experiencia del proceso de conquista-invasión; esta interpretación, al ser recuperada como horizonte de la memoria de resistencia, produce una significación histórica de continentalidad común. Sobre la primera aproximación, Green recuerda que la Madre Tierra, por recibir la diversa gama de nombres antes mencionados, posee una particular complejidad:

[...] mucho antes que se inventaran aparatos espaciales, las generaciones anteriores ya habían observado que la tierra tenía la forma de la *totuma*, que se parecía al vientre de una mujer cuando está en espera del nacimiento de un nuevo ser y que, por tanto, la Tierra es nuestra Madre. Por eso el nombre que le decimos a la Tierra no puede decirse de cualquier manera, es la evocación más infinita y bella dada a uno de los cuerpos del pluriverso, pues es la única criatura que existe en este cosmos que recibe el nombre de sus progenitores,

Nana y Baba, porque es su imagen y huella, y nosotros los seres humanos sus criaturas escogidas²² (Green, 2011: 82).

En la historia que se relata desde la memoria de la comarca Kuna Yala, es posible reconocer cuatro momentos en la creación-emergencia de la Madre Tierra. El primero corresponde al tiempo dentro del vientre: cuando aparece el agua (*di*), que es el líquido amniótico del que proviene la vida; por ello, el origen de la vida se encuentra en el agua. El segundo momento es el del nacimiento, el momento del parto, en el que emerge la tierra del agua como un todo. El tercer momento corresponde a la tierra como un todo compacto. El cuarto es el tiempo en que ese todo se fragmenta en territorios, en continentes, y se produce la formación de la gran montaña continental, que es el origen de Abiyala. Por ello se afirma que:

[el] agua posibilitó la partición de los continentes. La tierra nació como un ser en plenitud o madurez. Nació plena, compacta. Al partirse la tierra, un continente adquirió el nombre. Es el proceso de madurez, entendido como madurez para nacer. Yala es traducido como montaña, como continente, una gran montaña, las vértebras de la tierra conforman la masa continental. Eso es Yala (entrevista con Abadio Green, 2006).

El otro componente del término es *abi* o *abe-aya*, sobre el cual Green explica que:

Abe es sangre, mientras que *ya* es el orificio, refiriéndose a la madre, al lugar del origen; el lugar del que emerge la vida, la matriz de la que se expulsa la vida. Cuando aparece ese ser en el orificio, primero aparece la sangre para que aparezca el nacimiento, y así es que emerge. *AbeYa*, la sangre que sale del orificio de la vida y da nacimiento al *Yala*, al continente. Se trata del nacimiento de la tierra que da lugar a un continente, el parto del continente (entrevista con Abadio Green, 2006).

22. Los relatos sobre la creación y la predilección por los seres humanos constituyen una referencia transversal en diversas historias de origen en Abiyala y en otras matrices civilizatorias.

Con esta aclaración, la traducción recurrente de Abiyala —principalmente representada como Abya Yala— en tanto “Tierra en plena madurez”, adquiere un primer sentido: “Cuando hablamos de tierra en plena madurez, es porque se refiere al momento de su origen, su madurez se refiere al momento en que la tierra estaba plena. Todos los continentes tienen un origen común” (entrevista con Abadio Green, 2006). Esto sugiere una imagen telúrica originaria ya que, siguiendo con Green, *yala* hace “referencia al territorio originario de los gunadule y viene de las palabras proteger, cuidar, llevar; (*g*)*ala* que indica hueso; *gu(e)* es el verbo ser y (*a*)*li* que hace referencia a comienzo, origen, inicio” (Green, 2011: 139). Abiyala significa el parto, la sangre, el hueso de la tierra, “tierra que sangra, tierra que pare, tierra que ha parido, en suma, vivir sobre la herida y la recreación constante. Como resultado del encuentro y desencuentro entre personas y civilizaciones tan diversas” (Green, citado en Rocha, 2016: 70). En este sentido, destaca la reflexión del propio Green respecto a la cultura mestiza:

Hay que seguir descolonizando el saber porque la colonia nos hizo mucho daño. No solamente a los pueblos indígenas, sino a sus propios hijos e hijas, los mestizos y las mestizas de este continente, a quienes le negaron a su madre india, a su madre negra, a su madre europea y a su abuela árabe; una sociedad construida y edificada desde el modelo patriarcal, machista, católico e individualista de los castellanos (Green, 2011: 46).

Rocha considera que la palabra Abiyala —tierra, montaña, territorio, región, comarca, continente (Orán y Wagua, 2012: 100)— posee empatía visual con la grafía de la espiral telúrica que es común en la estética de todos los pueblos originarios:

Mientras que la palabra *abe ablis* —sangre— o en plena madurez, de acuerdo con la interpretación política propuesta en los años 80 por el activista aymara Takir Mamani, podría relacionarse con los múltiples rumbos multicolor, semejantes a estructuras celulares o colmenares repletas o completas en sí mismas. Otras posibles relaciones entre la palabra *yala* y la espiral [...] derivan de su etimología

chibcha en tanto que la tierra es soporte (hueso), origen (madre) y protección (sustento) (Rocha, 2016: 69).

Desde la interpretación de Armando Muyolema “la madre-Abya Yala-mujer [sic]” es un referente civilizatorio alternativo radicalmente otro, “aunque a los ojos del latinoamericanismo o de los modernizadores, parezca una ‘utopía arcaica’, bajo la perversa atribución interpretativa de que se pretende ‘volver al pasado’” (Muyolema, 2007: 47, énfasis en el original; ver Castro-Gómez, 2019). Muyolema, en su impugnación del latinoamericanismo, considera que:

[...] el lejano origen de la idea de América Latina se transformó en un conflictivo horizonte cultural entre los pueblos que habitan Abya Yala. Para América Latina —según el proyecto cultural letrado latinoamericano o criollo mestizo— Abya Yala —para el proyecto civilizatorio de los pueblos llamados indios— el siglo XX es el siglo de sus búsquedas, definición o reafirmación (Muyolema, 2007: 47).

En este sentido, la segunda interpretación general de Abiyala como insignia política se refiere al continente de sangre, al episodio que surge tras la invasión progresiva y heterogénea a lo largo y ancho de los territorios de lo que se denominó América, como parte de una larga historia inacabada de disputas sobre un imaginario colonizador (Rojas Mix, 1991). La interpretación como continente de sangre remite a la invasión de América por la sangre de los abuelos y abuelas derramada durante la conquista. Esta interpretación la refleja bien Aiban Wagua a través de su poema *Río de Versos*: “Torrentes de verso / crujen armados por la Sierra de Abiyala / El indio cierra el puño para danzar la vida / La muerte es casi su hermana / porque es la única / que no le abandona / ni le traiciona” (Wagua, 1997, citado en Rocha, 2016: 71).

Por su parte, esta dimensión simbólica de tierra de sangre, en tanto lucha por la sobrevivencia y la emergencia de las naciones originarias en el continente, aparece narrada en el relato memorial “Igwasalibler y las invasiones a Abiyala” (Wagua, 2007), transcrito como parte del proceso de oralitura de la intelectualidad gunadule a partir de la sabiduría oral del

sagla Inakeliginya. En él se relata el momento en que emerge la resistencia gunadule ante el desastre y la violencia generados por la tenaz invasión. Se trata de una memoria larga sobre las agresiones, narrada a partir de metáforas —más que de los acontecimientos episódicos y cronológicos de la “historiografía”—, las cuales recrean el saber estratégico del pueblo gunadule.

Desde esta fuente interpretativa, el tiempo de la invasión se explica como una expresión de los tiempos de Ibeler y de Biler, dos personajes simbólicos del *Babigala*. El primero simboliza la defensa de Ologwadule —la vida de la Madre Tierra— y el segundo se representa como artífice del desequilibrio y de los tiempos de muerte. Ambos remiten a tiempos de paz y de recreación de la vida frente a tiempos de violencia; a tiempos de armonía y liberación frente a los de caos. Una bella y profunda manifestación de esta mirada se observa en la obra audiovisual *Mugan Boe* (Green y Díaz, 2020), en la que se representa una mirada sobre el dolor que produjo la violencia genocida de la conquista colonial, a partir de una expresión poética, estética y política basada en la memoria persistente de las abuelas y mujeres gunadule.

Abadio Green (2015) insiste en la relevancia de una pedagogía que se alimente de dicha memoria y sabiduría: “Interculturalidad no dice nada. Cuando la fuente del conocimiento y la educación es la Madre Tierra, entonces todo el sentido cambia. Por eso somos expertos en nombrar la tierra”. En términos de consonancia política y sobre los usos contemporáneos de Abiyala, resulta relevante la potencia de identificación en la diversidad, pero también la de unidad en tanto resistencia:

[...] requerimos un referente común como Abiyala. Usar Abiyala como palabra nos une, permite ampliar nuestra relación, para la unidad de los pueblos, para la resistencia de los pueblos. El nombre posibilita. La importancia de aprender desde la voz que emite la palabra misma es la fuente del significado de vida de las palabras (entrevista con Abadio Green, 2015).

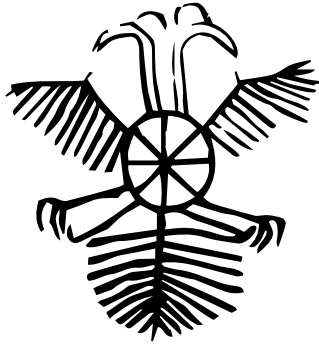


¿Podemos encontrar la Gran Palabra y concederla, aquí, al pie de los cedros sombríos? Que vengan ya, que vengan las fervientes palabras sagradas... y nosotros seremos como vigías de la noche, los navegantes de la sementera espacial y encontraremos, entonces, la música precisa para el discurso generador de cálidos orientes.

Mario López Hernández, *Encuentros en los senderos de Abya Yala* (2000).

Awiyäyala de ojos múltiples, Awiyäyala de brazos múltiples, brama por los siglos, lup'ipxañani, amuyt'asipxañani: desde abajo vendrá el temblor carajo!!!

Jaru Kunturi (1980).



II. Awiyäla. Registros telúricos

Si el *Babigala* nos conduce a las fuentes profundas de Abiyala en la memoria del pueblo gunadule, Awiyäla nos sitúa en el momento en que esa palabra comienza a vibrar más allá de su territorio de origen y a convertirse en un nombre para el continente. Es el tránsito de una memoria ancestral a un horizonte político compartido.

Durante la segunda mitad del siglo XX, en un contexto marcado por la persistencia del colonialismo, el racismo estructural y la exclusión de los pueblos indígenas en los Estados nacionales de América Latina, diversas voces comenzaron a buscar palabras capaces de nombrar el territorio desde otras memorias y otras gramáticas. No se trataba solo de criticar el nombre “América”, heredado de la conquista, sino de afirmar un modo distinto de comprender la historia, el espacio y la vida.

En ese contexto, intelectuales y líderes indígenas, especialmente de los pueblos gunadule y aymara, retomaron y recrearon la palabra Abiyala como una forma de expresar una continentalidad anticolonial. Abiyala comenzó a circular como un nombre que evocaba la Tierra viva, la memoria de los pueblos originarios y la posibilidad de un nosotros/as más allá de las fronteras impuestas por los Estados.

Entre esas voces destaca la de Takir Mamani, quien en las décadas de 1970 y 1980 impulsó el uso de Abya Yala para referirse al continente, como un gesto de reapropiación política y simbólica. Nombrar el territorio desde

una palabra originaria significaba disputar el sentido mismo de la historia: no la historia de la “invención de América”, sino la de los pueblos que habían habitado y defendido esa tierra desde tiempos inmemoriales.

Así, Abiyala comenzó a operar como un registro telúrico: una palabra que, al ser pronunciada, hacía vibrar memorias profundas y conectaba luchas dispersas en un mismo horizonte. En comunicados, encuentros, publicaciones y movilizaciones, el nombre se fue cargando de sentido anticolonial, convirtiéndose en una referencia para quienes buscaban articular resistencias más allá de lo local o lo nacional.

Este proceso no fue lineal ni homogéneo. La apropiación de Abiyala estuvo atravesada por debates, tensiones y resignificaciones. Para algunos, bastaba con sustituir “América” por un nombre indígena; para otros, se trataba de un giro más radical, que implicaba cuestionar las bases mismas del orden colonial, las fronteras estatales y las formas dominantes de relacionarse con la Madre Tierra.

De ese movimiento emerge lo que aquí llamo abiyalización: el proceso mediante el cual Abiyala se convierte en una categoría política y cultural que articula memorias, luchas y proyectos de reexistencia. Abiyalizar no es solo cambiar un nombre, sino reconfigurar el modo de imaginar el continente, de situarse en él y de proyectar alianzas entre pueblos diversos.

En esta abiyalización se cruzan varias dimensiones. Por un lado, la reivindicación de las genealogías indígenas y afrodescendientes como fundamento de la historia continental. Por otro, la búsqueda de una escala de articulación que desborde lo nacional y permita pensar en términos regionales y continentales. Y, finalmente, la afirmación de la Madre Tierra como eje ético y político de las luchas contemporáneas.

Abiyala empieza así a nombrar un espacio-tiempo distinto al de la geopolítica colonial. Frente a la cartografía heredada de la conquista y los Estados republicanos, se propone una continentalidad que no se define por fronteras rígidas, sino por tejidos de memoria, territorio y resistencia. Una continentalidad que se expresa tanto en las palabras como en las prácticas: encuentros, campañas, marchas, ceremonias, intercambios de saberes.

En ese horizonte, Abiyala se vuelve también una palabra de sanación. En un continente marcado por siglos de violencia, despojo y silenciamiento, nombrar la Tierra desde una memoria indígena es un acto que busca

restaurar vínculos rotos y abrir caminos de recomposición entre pueblos y con la Madre Tierra. No es casual que su uso se haya expandido junto a discursos y prácticas de defensa territorial, cuidado del agua, los bosques y los cuerpos.

Awiyäla, en este sentido, remite a esos registros telúricos que emergen desde abajo y desde adentro de la Tierra: voces que, al nombrar Abiyala, activan una memoria que no es solo recuerdo, sino fuerza para el presente. Fuerza para impugnar los palimpsestos coloniales que cubren los territorios con nombres ajenos, y para descolonizar los espacios-tiempo desde los cuales se piensa y se vive el continente.

En este capítulo se muestra cómo Abiyala comienza a desplazarse del ámbito de una cultura particular hacia un campo de articulación continental. No pierde en ese tránsito su raíz memorial, pero la expande, se deja habitar por otras historias y otras luchas, y se convierte en un nombre común para quienes buscan defender la vida en un mundo herido.

Desde aquí, el recorrido del libro se abre hacia las genealogías anticoloniales que, en las décadas siguientes, darán cuerpo político a este horizonte. Porque Abiyala no es solo palabra: es también organización, diplomacia, alianzas y proyectos que intentan hacer de ese nombre un territorio vivo.

Registros telúricos en la memoria quechuaymara

Desde una posición testimonial que evocan las memorias territoriales del mundo andino, Germán Choquehuanca, reconocido en ciertos círculos políticos e intelectuales del mundo aymara como Inka Waskar Chukiwanka (1999),²³ defiende que la noción de Abiyala está directamente emparentada con la palabra Awiyäla, e incluso podría derivar de ella. La antigua relación entre el pueblo aymara y el pueblo gunadule puede expresarse como una manifestación geohistórica vinculada a la territorialidad del Tawantinsuyu y, particularmente, al *thaki* o camino que ancestralmente marcó la movilidad entre pueblos y tribus del continente, así como al renombrado

23. Waskar Chukiwanka firmó sus escritos con este nombre y fue reconocido en diversos espacios político-intelectuales como depositario del legado incaico. Fue fundador de la Universidad Tawantinsuyu en la ciudad de El Alto, y considerado un *amawta* que recuperó sabidurías que le llevaron a recodificar el Calendario Tawa y a participar en el diseño contemporáneo de la wiphala (ver Chukiwanka, 2004).

camino imperial inca. Es decir, la denominada “ruta de la sabiduría” o Qhapaq Ñan (Lajo, 2006), que significó la mayor articulación formal entre territorios por la vía política, administrativa y militar en el hoy denominado Cono Sur o Sudamérica. Al respecto, Chukiwanka relata que:

En el idioma de los Kuna, Abia, significa habitantes; y Yala, quiere decir montañas, llanos y llanuras. Entonces Abia Yala [sic], se refiere a los habitantes y personas de las montañas. Siendo seguro que otras naciones indias cercanas a Panamá la conocen con este nombre. Mientras que en el idioma aymara, Aywi, significa *diseminarse*; y Yala, *persona desconocida* o persona extraña, *que visita*. Hay una semejanza enorme entre ambos idiomas indios, entre Aywi yala y Abya yala. Muchas palabras taynas²⁴ se han incorporado al castellano como: maíz, chicha, chocolate, butaca, cacique y otras, pero no se ha incorporado la palabra Abya yala; pero con la difusión que hicieron los jóvenes indianistas en la década del ochenta, se introdujo la voz Awiyala y Abyayala a nivel continental y mundial (Chukiwanka, 1999: 368).

El contacto entre las raíces lingüísticas y culturales aymara y quechua ha llevado a que se interprete como una relación político-cultural definida como “quechumara” (Cerrón, 2009) o “quechuaymara” (Ticona, 2013), sin que esto desvanezca sus marcadas especificidades y diferencias. En todo caso, ambas culturas poseen una antigua raíz común a través de la lengua puquina, a lo largo de la territorialidad del denominado Tawantinsuyu: la territorialidad del imperio inca en su etapa de expansión entre los siglos XV y XVI. Esta confluencia posee fundamentos geohistóricos que se manifiestan en el lenguaje y la ritualidad expresada a través del uso de plantas para la sanación, como la coca, el tabaco o la ayahuasca. De manera más precisa, se trata de una interrelación entre las rutas de contacto comercial y cultural con otros territorios de gran alcance geocultural; estas rutas, a

24. N. de A. Cuando el autor menciona palabras taynas, hace referencia a palabras derivadas del chibcha, vinculado a la región del Urabá, el Chocó y el Darién, pero también a referentes del Caribe y la gran Mesoamérica. Es decir, se trata de palabras que tienen su origen al “norte” de la “frontera” que representó la selva del Darién —entre el Tawantinsuyu y el Cemanáhuac—, y que derivan de los canales de contacto de estas regiones vía marítima.

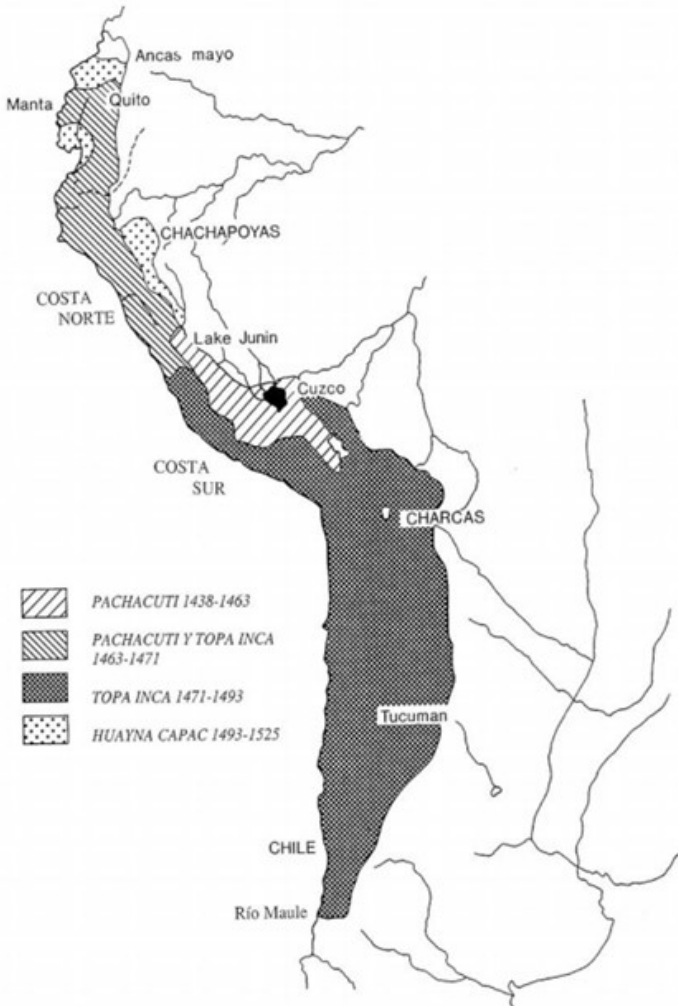
su vez, definieron una visión holística del mundo concebido. Este es el caso del Cemanáhuac, una voz de la lengua náhuatl compuesta por las palabras *cē* (uno/todo) y *ānāhuac* (rodeado por agua), con la que el imperio azteca se refirió a ese vasto territorio rodeado por agua y, por tanto, a los confines de la territorialidad alcanzada por el imperio azteca (León-Portilla, 1979). Inicialmente, se refería al territorio del Valle de México, pero podría también abarcar la idea del mundo conocido, incluyendo el espacio terrestre, el celeste y el inframundo: “En lengua náhuatl del imperio azteca, ‘anáhuac’ significa el anillo de agua que circunda la ‘tierra’ (para los aztecas los Océanos Atlántico y Pacífico que rodeaban México por el Este y Oeste eran un solo Gran Mar: *teoatl*, o agua divina; *ilhuica-atl*); la totalidad del ‘mundo’ se decía ‘Cemanáhuac’” (Dussel, 1994: 93). O la idea de Mayab, que refiere a la antigua territorialidad del mundo maya peninsular, conocida después como la península de Yucatán.

El Tawantinsuyu, por su parte, es la referencia territorial del imperio incaico. Se trata de un nombre compuesto que evoca: la figura cuatripartita del *tawa*, relacionado con el número cuatro, la figura de la cruz y los sistemas cuatripartitos;²⁵ *inti*, cuyo significado es central (el sol), y los *suyus*, término que se refiere a las regiones constituidas por *markas* y *allus* (ver Ilustración 2.1). El Tawa Inti Suyu, como lo desglosa Wankar Reynaga (2007), o el Tawantinsuyu, se refiere, por tanto, a las cuatro grandes regiones o *suyus*, las cuatro divisiones.²⁶ En su momento de mayor expansión territorial durante el siglo XVI, alcanzó una extensión aproximada de dos millones y medio de kilómetros cuadrados; desde el río Maule, en el noroeste del actual territorio de Chile, hasta el río Ancasmayo, en la región de Pasto, al sur de la actual Colombia: “Desbordándose desde el Altiplano hasta la Selva por el este y hasta la costa por la vertiente occidental” (Cardelús y Guijarro, 2009: 13-15; ver Murra, 1978).

25. Lajo (2006: 84-86) explora a profundidad la relevancia de los sistemas cuatripartitos en la estructura social, la arquitectura y el funcionamiento paritario de las sociedades andinas. Considera el *tawa* como principio ordenador del cosmos y la política, el territorio y los símbolos culturales, cuya máxima expresión simbólica se encuentra en la *chakana* o cruz andina (ver capítulo IV).

26. Cabe señalar que ciertas reivindicaciones aymara emplean la denominación Pusi Inti Suyu, expresión en la que *pusi* se refiere al número cuatro, equivalente al *tawa* (Reynaga, 2007). Mientras que *inti* se refiere al sol, y *suyu/o* a una región constituida por diversas *markas*, que a la vez aglutinan un conjunto de *ayllus*. Este modelo de territorialidad inca fue representado por Yampara como la casa cósmica andina (Yampara, 2001) (ver Ilustración 2.1).

Mapa 2.1. La expansión del Tawantinsuyu entre 1438 y 1525



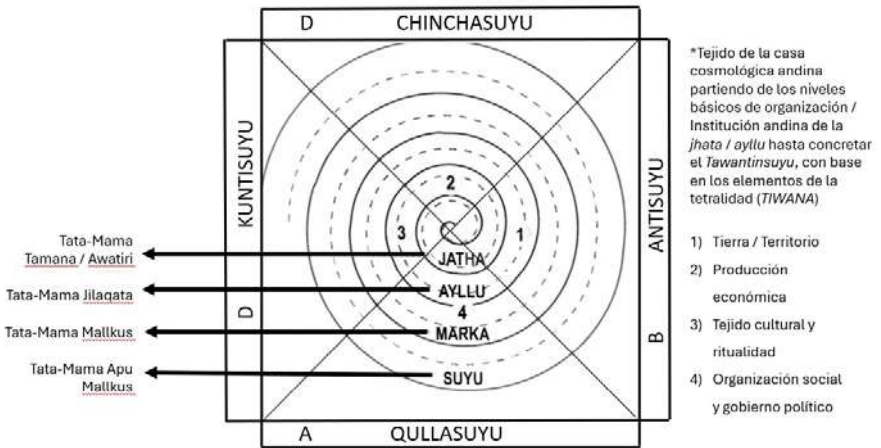
Fuente: Pärssinen, *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política* (2003).

Mapa 2.2. Territorialidad del Tawantinsuyu



Fuente: Tomado del sitio web: <https://www.peruwiththepalmers.com/2019/06/25/tahuantinsuyo-tawantinsuyu/>

Ilustración 2.1. Descripción simbólica del Tawantinsuyu



Fuente: Yampara, *El ayllu y la territorialidad en los Andes* (2001).

A lo largo del Tawantinsuyu se crearon *llactas* o poblados que interconectaban el imperio a través de la gran “ruta del inca”, el Qhapaq Ñan, vinculada no solo a la expresión superficial de un poder imperial sino, además, a una profunda estructura territorial y simbólica. Existen, por supuesto, variaciones interpretativas en la historiografía que discuten los momentos precisos y el alcance geográfico de cada periodo de gobierno entre uno y otro Inca, entre repliegues, expansiones y recuperaciones-pactos para la inclusión de territorios entre los siglos XV y XVI (ver Mapa 2.1) (Pärssinen, 2003: 71-76), así como sobre la singular administración de la tenencia de la tierra y la construcción de la hegemonía territorial del Estado incaico (Murra, 1978: 62-81).

Los cuatro suyus del territorio imperial partían de un punto nodal, el Cusco, a partir del cual se trazó la distribución espacial de cada uno de los cuatro suyus. El Qullasuyu se extendía al sur de Cusco, en el sur de Perú, a lo largo del altiplano de la actual Bolivia, el centro-norte de Chile y el noroeste de la actual Argentina; el Kuntisuyu se situaba al suroriente de Cusco, abarcando la región de Arequipa del actual Perú; el Antisuyu, al norte del Cusco, abarcando los valles y la frontera amazónica de Bolivia, el Perú, Ecuador y Colombia; y el Chinchasuyu a lo largo del litoral oriental del Perú y todo su altiplano central hasta atravesar casi todo el territorio del actual Ecuador (ver Mapa 2.2).

La expresión del mundo incaico la rememora Waman Poma/Puma²⁷ en su “Mapa Mundi de las Indias del Perú, con la división cuatripartita del imperio incaico del Tawantinsuyu” (ver Mapa 2.3), que proyecta la horizontalidad del espacio imperial incaico a través de la partición en cuatro suyus. Esta “horizontalidad” es entendida como una cardinalidad que diverge de la “verticalidad” predominante en la cartografía moderna que situó a América en el mapamundi.²⁸ Además, proyecta una territorialidad extensa y continua que podría llevar a interpretar el Antisuyu —región que se extendía hasta la actual Colombia— como el contacto con el puente ístmico. Al respecto, Chukiwanka interpreta que:

27. Aunque en la obra *Nueva crónica y buen gobierno* aparece referido como Guaman Poma, en este trabajo emplearé Waman, por ser la referencia fonética sugerida por Chukiwanka (1999) y la que figura en las ediciones más cuidadosas del mismo documento, como la editada por John Murra en 1980.

28. Me refiero a la proyección más recurrente en la imaginación cartográfica colonial moderna, que tiene como una de sus principales representaciones el mapa *Universalis Cosmographia* de Waldseemüller de 1507.

Cuando Waman Puma describe y dibuja el mapa del Tawantinsuyu, lo hace de manera horizontal, con la mirada puesta a la salida del Padre Sol, al estilo indio. Claramente uno puede observar que el Antisuyu está en dirección a la salida del Sol, el Kuntisuyu está a la entrada del Sol, en el Centro Qhosqo, el Chinchasuyu a la mano izquierda, y el Qollasuyu hacia la derecha, donde están dibujadas personas paradas con la cabeza en dirección a la salida del Padre Sol, y no mirando al norte como lo hacen los cartógrafos europeos. Con estas dos formas descriptivas: la dibujada y la escrita, para él, el Tawantinsuyu es desde Panamá hasta Chile; desde la costa del Brasil hasta la costa del Perú; y no es reducida sólo en la cordillera de los Andes, sino es todo el bloque continental del Kupiyala, llamada en lo posterior por los españoles: Sudamérica (Chukiwanka, 1999: 335).

Mapa 2.3. Mapa Mundi de las Indias del Perú, con la división cuatripartita del imperio incaico del Tawantinsuyu de Waman Poma



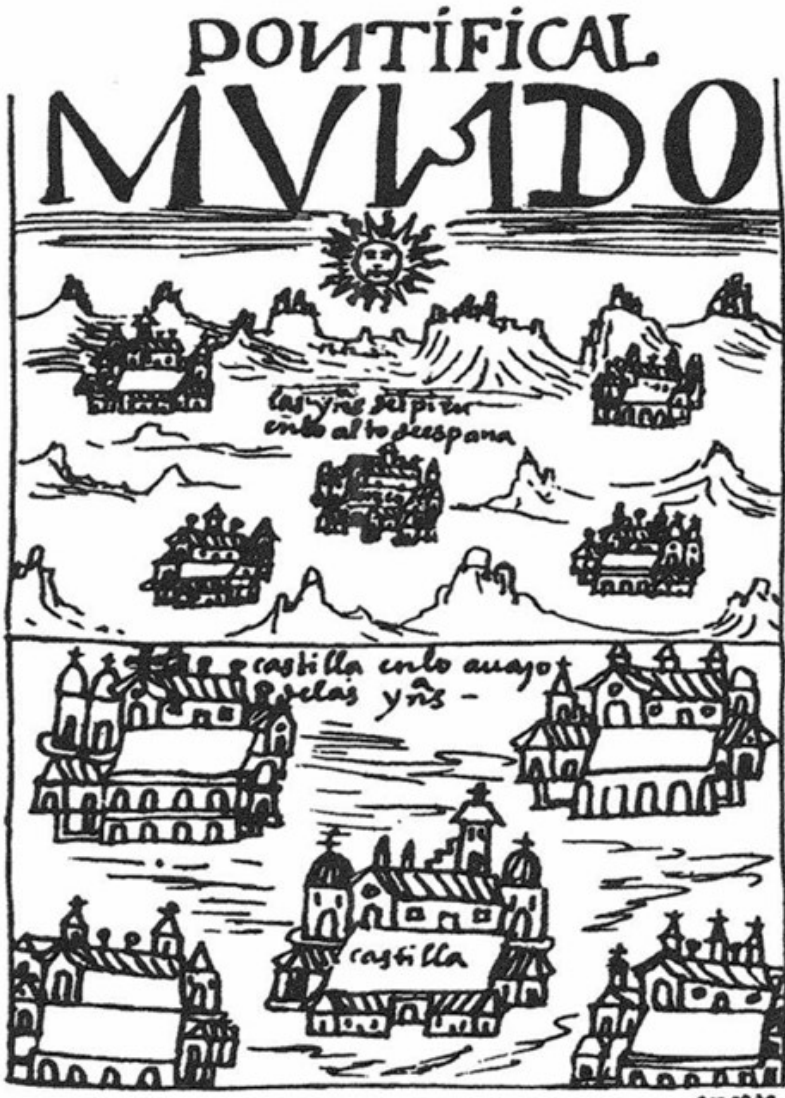
Fuente: Guaman Poma, *Nueva crónica y buen gobierno* (1980 [1615]). Dibujo 344. 33. *El capítulo de este reino y sus ciudades y sus villas*. Arriba: imagen fidedigna del documento original. Abajo: una reinterpretación sobre azulero y con colores de la misma imagen.

Por su parte, la imagen del “Pontifical mundo” muestra una organización del espacio desde dos centros que coexisten, el Cusco y Castilla, desde dos planos paralelos (ver Mapa 2.4). Se trata de un “espacio entre los dos mundos [que] se ha dejado vacío para describir su coexistencia” o, mejor aún, “la existencia de dos centros entre las gentes del Tawantinsuyu en tanto territorialidad andina que co-existió con la territorialidad imperial hispánica” (Mignolo, 2005: 369). Además, permite identificar un arriba y un abajo, y en cierto grado la dualidad del espacio que caracteriza las parcialidades de los *suyus*. Esto implica una “absorción” del mapa colonial dominante, pero en los términos de persistencia, lo cual significa que el Tawantinsuyu, con el Cusco en el centro, representa un espacio que subsiste y ordena el sentido del mundo.

En este mapa, en la parte superior aparece la leyenda “Las indias del Perú en lo alto de España” y, en la parte inferior, “Castilla en lo bajo de las Indias”, lo que marca un desafío al orden jerárquico colonial en construcción. Además, coloca de nuevo el oriente en la parte superior (ver Mapa 2.4). Se trata de un arriba que define una orientación marcada por el dios Inti, el cual se asume como la fuente que da principio al día y a la vida, al orden cósmico.

En este sentido, resulta valioso recurrir a la noción de *thaki* para hacer referencia a la idea del camino textual y metafórico que han recorrido los pueblos quechua y aymara, y en general todos los pueblos originarios, en su proceso contemporáneo de representación política “propia” (Ticona, 2010). Y, más ampliamente, para referirse a “una palabra aymara polisémica que marca el itinerario de libaciones, bailes y cantares en las rutas que conectan a las *wak’as* con los centros de poder de los sucesivos horizontes históricos de significación y territorialización” (Rivera Cusicanqui, 2003: 3).

Mapa 2.4. Pontifical mundo de Waman Poma



Fuente: Guaman Poma, *Nueva crónica y buen gobierno* (1980 [1615]). Dibujo 344. 33. El capítulo de este reino y sus ciudades y sus villas.

Combinada con el término aymara *amt'aña*, que sirve para nombrar la idea de memoria, el *thaki* “se refiere a secuencias de *ch'allas*²⁹ por las cuales un grupo de personas evoca, brindando entre sí y con los espíritus tutelares, bebiendo aguardiente o chicha, a una serie de lugares, un paisaje, en la forma de un viaje mental, más cercano al término ‘itinerario’ o ‘derrotero”’, aclara Rivera Cusicanqui (2003: 3-4). El territorio se explica como canto (*taki*) y camino (*thaki*)³⁰ de libaciones, rituales, comercio, tributos, movimiento y articulación comunitaria en torno a un entramado de *wak'as* donde han asentado memorias fundacionales. Las *wak'as* se refieren a todas las expresiones sagradas de las sociedades andinas incaicas y preincaicas como santuarios, templos, ídolos, momias, etc. Pero también podían ser:

[...] señales brotadas de la tierra, cumbres nevadas, sitios tocados por el rayo, ojos de agua, rocas de formas extrañas... no era sólo una marca en el paisaje, un mojón o apacheta que intersecaba –como el nudo en una cuerda de kipu– las rutas de peregrinaje ritual. Era la posibilidad de lo sagrado en cada ser humano: una *wak'a* interior, producto de su labor productiva y su cuidado ritual, que era la base del reconocimiento por parte de la comunidad (Rivera Cusicanqui, 2010a: 10).

Estas perspectivas cuestionan la idea de que los cuatro *suyus* del imperio inca hayan sido concebidos tan solo como cuadrantes cerrados en torno a una cruz diagonal que formaba un polígono definido y estático. Se trata de una expresión que manifiesta ritualidad y fiesta tanto como dinamismo político-territorial. Y aunque existieron claros linderos, *limes* y regiones de influencia, la perspectiva del *thaki* nos remonta a la noción de senderos de encuentro y contacto, de territorios en movimiento. Esta dimensión explica, en parte, el diseño territorial, la estética arquitectónica y la rituali-

29. La *ch'alla* se refiere a una práctica ritual y tradicional aymara que consiste en ofrendar a la Pachamama el primer sorbo de la bebida humedeciendo la tierra, o incluso con mesas de ofrendas para limpiar y agradecer.

30. *Taki/thaki* (canto y camino) “son en qhechumara heterónimos pareados: *taki-thaki*. Aluden a una territorialidad sonora, que se desplaza por el espacio-tiempo. Los *thakis* de la memoria evocan las líneas imaginarias llamadas ‘ceques’ (*siqis*)... Estas formaciones visuales eran caminos de libaciones y ritos que partían de cada centro ceremonial y conducían, a través de líneas radiales, a un entramado de *wak'as*, asiento de la memoria de los antepasados míticos” (Rivera y el Colectivo, 2010: 6).

dad a partir de referentes cosmogónicos previos a la construcción de una geopolítica basada en la idea de una continentalidad y un hemisferio.

A lo largo de la gran región del Tawantinsuyu, la ruta articuladora de carácter político-espiritual denominada Qhapaq Ñan —la ruta inca de la sabiduría o camino de los justos (Lajo, 2006)—³¹ fue trazada por los *chasquis* o *nayrampi* aymara, que eran emisarios del camino, a los que se refiere la palabra Awiyäla, así como por los médicos *kallawayas*, sabios conocedores de la ruta medicinal que negociaron su autonomía política y territorial con el poder central del Inca por medio de sus saberes y conocimientos sobre la ruta y los caminos de la medicina³² (Fernández, 1997: 16).

A ellos se les atribuye la posible “interconexión” entre el Tawantinsuyu y el istmo centroamericano, los territorios ampliados del Cemanáhuac y las rutas de navegación a lo largo de las islas del Caribe. Nos podemos referir a la idea de Abia-Anáhuac, como expresión de conciencia continental que imagina el vínculo entre el Tawantinsuyu y el Cemanáhuac. Un norte o, mejor aún, un occidente donde se oculta el sol, evocado por la figura del águila, y un gran sur o, mejor aún, un oriente donde sale el sol, inspirando por la figura del cóndor:

Una vez, otra / y otra vez lo intentan / Hasta siempre, / hasta que
el oleaje en contra se serene, / hasta que zumbe el ondear de las
wiphalas / y naveguen largamente como albatros / sin perder la
huella. / Mientras no se quemen los puentes / habrá modo de en-
contrarse / en las miradas / de agua: generosas, / transparentes,
alegres / y en movimiento. / Gusto en reconocernos, / dirán los so-
brevivientes. / Un delgado hilo rojo / borda en el horizonte, / multi-
tud de estrellas (entrevista con Landa, 2020).

31. El Qhapaq Ñan articulaba los territorios del Tawantinsuyu, la costa, tierras bajas y el altiplano, desde su epicentro: el Cusco. Se estructuró con base en dos ejes longitudinales: el sector cordillerano y el sector llano costero. Lajo interpreta no solo su dimensión territorial estratégica, sino sus símbolos de dualidad, complementariedad y vincularidad. En este sentido, lo interpreta como “el camino de los sabios y justos”, dado que ñan se refiere a lo exacto o preciso (Lajo, 2006). El conjunto de los caminos incas comprendía más de 30,000 kilómetros, mientras que el nodo principal del Qhapaq Ñan alcanzaba los 3,000 kilómetros, que enlazaban los cabos de Cusco y La Paz (Cardelús y Guijarro, 2009).

32. Los *kallawayas* son reconocidos, además, por haber asistido a la población trabajadora en el Canal de Panamá a finales del siglo XIX, curando casos de paludismo con sus conocimientos de herbolaria (Fernández, 1997: 16), así como por su conocimiento heredado para conectar los caminos entre las culturas andinas y amazónicas (Kessel, 1993).

La ruta de conexión a través del Qhapaq Ñan y el posible contacto entre las culturas quechua y aymara con las culturas proto-chibchas, y específicamente con la gunadule en el istmo “centroamericano”, han sido demostrados por evidencias lingüísticas que alimentan parte de la memoria oral. Se le atribuye a fray Bartolomé de las Casas, en su *Historia de las Indias*, haber afirmado que:

Los indígenas panameños del Golfo de San Miguel se ufanaban de haber visto los “navíos o barcos [...] con velas y remos” provenientes del sur y afirmaban que allí vivían “otras gentes [...] que tenían grandes vasos de oro en que comían y bebían”. Eran, según manifestaban, “las gentes y riquezas del Perú”. Lo significativo en este caso es identificar que Túpac Yupanqui, aún Hatun Auqui o príncipe heredero, habría llegado con su gran flota de balsas a Terarequí (territorio insular panameño) o Isla de las Flores, llamada así por los españoles de la primera mitad del siglo XVI (citado en Raffo, 2020).

De hecho, el nombre de Panamá podría derivar de la palabra *Panuma* (dos aguas), lo que Chukiwanka interpreta como: “[...] el centro de dos bloques de continentes y de dos enormes bloques de mares, por eso se identificó allí como el lugar de dos lados, como se dice en aymara: Panamana” (1999: 365-366). De esta manera, según el mismo autor, es posible considerar que:

Si Panamá es el puente que nos conecta a los dos polos, el nombre *Awiyała* también es el nombre puente que *nos permite pasar del lado colonial al lado independiente*. Los espíritus ancestrales que caminan por este puente intercontinental nos llaman a *unir con un puente simbólico a todas las naciones nativas con un nombre continental*. La palabra Aymara *Aywi* y *Aywiña* nos dice que es el lugar estrecho de donde se diseminan a ambos continentes (Chukiwanka, 1999: 366).

Al respecto, Guevara reflexiona sobre la huella profunda del istmo en la continentalidad, al concebirlo como: “territorio continuo durante el pasado prehispanico; en cambio, la de territorio estrecho se desarrolló a partir del

tropiezo con ‘América Central’ por parte de los europeos buscando Asia, desde inicios del siglo XVI” (2017: 17). Esta perspectiva hace del territorio que anuda las dos grandes masas continentales un “istmo” y a la vez un “puente”, concebido desde Tehuantepec hasta el Darién, siendo el sentido de “istmo” el que le impuso la americanidad —en tanto sitio estratégico para articular el sistema extractivo capitalista a través de dos grandes océanos—. Por su parte, el sentido de “puente” evoca la perspectiva de Abiyala como conector que da continuidad desde la tierra y el mar a través de los territorios del quetzal y los de Calibán, en las Antillas y el gran Caribe. Estratégicamente, es también una región de desconexión y contención, como lo deja claro la historia de resistencia del pueblo gunadule.

No es casual que Simón Bolívar, quien inspiró el proyecto integracionista liberal y republicano en el siglo XIX, definiera el istmo como aquel “brazo de tierra privilegiado entre dos continentes y dos mares”, un “porvenir de almacén del universo” o incluso el nuevo “Bizancio”, lo que habla de la visión de una americanidad preocupada por conectar los proyectos liberales criollos emergentes en el siglo XIX, y de insertar la región-continente en el sistema mundo. Es relevante recordar, por tanto, que el sitio habitado y recreado desde la resistencia anticolonial por el pueblo gunadule “habita una zona geopolítica emblemática donde acontecieron los primeros genocidios [y que hoy es un] lugar de fuertes relaciones interétnicas. Intensas formas de convivencia postcolonial multitudinaria. No es un accidente que esta región ofrezca una fuerte expresión de perspectivas descolonizadoras para todo el continente” (Melo Lisboa, 2014: 515-516).

Otro referente primordial para reconocer una de las posibles raíces de la noción Abiyala/Awiyäla, como impugnación a la representación hegemónica del “Orbe Mundo” y del “Nuevo Mundo” —conceptos que serían reformulados bajo el nombre de América en el siglo XVI—, se encuentran en la imagen o mapa/uñu de la ya referida *Nueva crónica y buen gobierno* escrita por Guaman Poma en 1615.³³ En ella, colocó la palabra “Aiala” en un espacio protagónico de tal modo que, según Chukiwanka, intentó salvaguardar el nombre original del territorio “continental”; sin embargo,

33. Las consultas directas a este documento las realicé a través de la versión digital de la Biblioteca Real de Copenhague, mientras para consultar detalles más específicos recurrí a las interpretaciones de Chukiwanka (1992), Rivera Cusicanqui (2015) y Dussel (1994).

debido a una ambigua lectura desde la lógica hispana, esta es interpretada como un apellido castellano. El uso del posesivo “de” indicaba una pertenencia de linaje recurrentemente vinculado al lugar de origen.

Ilustración 2.2. Guaman Poma, “el autor Ayala”, de rodillas al lado del rey de España, ante el papa de la Iglesia romana



Fuente: Guaman Poma, *Nueva crónica y buen gobierno* (1980 [1615]). Portada.

La palabra “AIALA” aparece en la parte inferior izquierda del dibujo ubicado en la tapa inicial de la obra, justo debajo del círculo que parece representar un globo terráqueo. En el interior de este círculo figuran las letras “G” a la izquierda y “P” a la derecha, las cuales se relacionan con Guaman y Poma, respectivamente. En el centro aparece la letra “F”, vinculada en primera instancia al nombre Felipe, pero que también evoca tanto una cruz, como la forma en que se trazaban los mapas T-O en la época medieval³⁴ para representar el mundo (ver Figura 2.2). Por ello, Chukiwanka plantea que:

[...] la palabra AIALA sobresale en el medio de ese gráfico circular que representaba el mundo [...] Parece que preparó esta estrategia nominativa para mantener el nombre de este continente inmenso; si combinamos ambos apellidos: Avalos y Ayala, están relacionados a la palabra aymara *Aywi yala*, si juntamos esos apellidos españoles al unirse sería; *Aval Yala*, *Avar Yala*, *Av Ayala*, *Avyala*, que se asemejan a *Awiyala* y *Abya yala*; y por último habría preferido sólo usar en resumen la palabra *Ayala* que sí, también existe esta palabra en el idioma aymara (Chukiwanka, 1999: 145).

Estas interpretaciones manifiestan un registro de “memoria telúrica”, en tanto reivindicación de consciencia continental y de pertenencia a un territorio que coexiste con el que se sobrepuso por la fuerza y la subyugación, en un documento emblemático y referencial sobre la primera etapa de la historia colonial (Murra, 1980; Rivera Cusicanqui, 2015). Por su parte, en su interpretación Chukiwanka insiste en que las conexiones lingüísticas entre el pueblo quechuaymara y el pueblo *gunadule/kuna*, a través de la historia y la política diplomática planteadas por estas hipótesis, remarcen una dimensión genealógica relevante que se mantuvo a lo largo del proceso colonial y republicano y que perdura hasta el contexto contemporáneo.

34. Estos mapas o cartas T-O fueron expresiones cartográficas recurrentes en la época medieval o Edad Media, en los cuales se dividía el mundo en tres grandes partes, emparentadas con la perspectiva trinitaria del mundo espiritual cristiano: “El número tres era ‘sagrado’ y correspondía a la verdad de la revelación: la Trinidad [...] y la configuración ternaria: en el tercer día Jesús resucitó entre los muertos, tres eran los Reyes Magos, tres los hijos de Noé, tres los ángeles que visitaron a Abraham; tres eran los mares y doce los vientos: cuatro veces tres. Y en la geografía esta representación ternaria permitía comprobar el misterio de Uno y Trino porque la tierra era representada según una doble estructura simbólica: circular y trina” (Rojas Mix, 1991: 40).

En especial, se hizo énfasis a partir del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas de 1975 y el particular tejido que derivó del encuentro entre liderazgos políticos aymara, vinculados al movimiento indianista, con *saglas* y líderes políticos del pueblo *gunadule*.

Takir Mamani y la divulgación de “Abiyala”

Del continente Abya Yala lo mismo, si no conseguimos cuál es su nombre, pues lo vamos a inventar, vamos a bautizar, y vamos a dar el nombre a nuestro continente...

Entrevista a Takir Mamani (2015).

Son dos las coincidencias más recurrentes en las diversas fuentes que exploran, con mayor o menor profundidad, la historia del proceso que dio lugar a la emergencia de Abiyala como reivindicación continental alternativa a la de América. Mejor aún, como expresión anticolonial para reivindicar una forma propia de nombrar el continente para los pueblos originarios. La primera es, sin duda, el origen memorial, etimológico y geopoético de la palabra Abiyala. Como se explica en detalle en el primer capítulo, su cuna yace en el pueblo *gunadule* y sus raíces protolingüísticas derivan de la lengua madre *chibcha*, con reinterpretaciones desde la perspectiva del mundo *quechuaymara* (Turpana, 1987; Sherzer, 1992; Chukiwanka, 1999; Green, 2011).

La segunda coincidencia más recurrente en diversas fuentes que evocan algún tipo de explicación sobre Abiyala es que fue el líder aymara Constantino Lima, mejor conocido como Takir Mamani, quien se encargó de divulgar y promover políticamente este concepto en diversos foros internacionales y en el interior del efervescente debate indianista (y *katarista*) de la época en la región andina. Primero, como una reivindicación anticolonial y, segundo, como el “verdadero nombre” del continente. Burguete (2020) recuerda el contexto del proceso de articulación indígena a

nivel continental en la década de 1970 en el que apareció Mamani como figura protagónica:

En esos años comenzó la articulación del movimiento indígena a nivel continental. Los pueblos indígenas del Ártico cumplieron un papel central en las primeras convocatorias. En 1975 se celebró el primer Congreso Indio de Port Alberni, Canadá, dando como resultado la creación del Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI). La Segunda Asamblea General del CMPI se celebró en Kiruna, Suecia, en 1977.³⁵

Estos encuentros son emblemáticos y explican que Takir Mamani haya podido, por un lado, ser recibido en Canadá durante su año de exilio en 1977 y, por otro lado, ser invitado a participar en la Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales de Naciones Unidas sobre temas indígenas que se desarrolló en Ginebra. En esos encuentros participaron delegaciones del pueblo gunadule provenientes de Panamá y de otros pueblos originarios de todo Abiyala, Europa, Asia, Oceanía y África.

Portugal y Macusaya (2014) recuerdan cómo fue que Mamani asumió la consigna de divulgar este nombre, para lo cual recurre a su testimonio personal. Al regresar, precisamente, de la conferencia en Port Alberni en 1975, Mamani se detuvo en el istmo panameño, en concreto en una de las islas de Kuna Yala, frente a los litorales de Panamá:

Fue un día inolvidable, porque después de 500 años [de estar] separados artificialmente, llegó la ocasión en que me vi *con los hermanos CUNAS*, llegué a la isla de USTUPO, una de las 300 *islas de San Blas, república de Panamá*; sí pues era un solemne encuentro, mientras nos abrazábamos, los corazones también parecían estar conversando, porque el diástole y sístole parecían saltar cual fin de carrera de competencia. Los saylas [depositarios de la sabiduría tradicional] fueron los primeros en recibirme con los rigores y costumbres del *indio decente*. Entre tantas cosas llegamos al nombre continental.

35. Comentarios compartidos por Araceli Burguete durante el coloquio de doctorado del CIESAS Sureste, agosto de 2020.

Fue un sayla de 76 años acompañado de otros, quien narró la historia traída verbalmente de generación en generación, y que no podía seguir callando ante un hermano que llega de tan lejanas tierras (Mamani, 1977, citado en Portugal y Macusaya, 2014: 272, énfasis en el original).

Convencido de que parte de su misión era divulgar el nombre anticolonial del continente, Mamani publicó un artículo titulado “Abya-Yala: el verdadero nombre de nuestra América” en la *Revista Indígena* en 1977. Una vez “revelado” el nombre de Abiyala, Mamani recuerda que:

Preguntado [al sayla] si ese nombre era para solo el llamado Centro América, exclamó, NO: el nombre de toda la masa territorial, es decir de todo lo que dicen: Norte, Centro y Sud América; ABYA-YALA es todo ello; interpretado en idioma continental ABYA significa *tierra* como algo de Pachamama y muchos añadidos, YALA: hombre en *auge de juventud*. Luego ABAYA-YALA, *tierra en pleno auge de juventud madura* [sic] (Mamani, 1977).

Esta historia testimonial es citada recurrentemente en algunos artículos y revistas académicas, etnografías, blogs y proyectos artísticos y radiofónicos. Destaca, por ejemplo, un artículo sobre la historia de la editorial ecuatoriana Abya Yala, escrito por José Juncosa (1987), en el que narra el nacimiento del proyecto a partir de la serie de publicaciones titulada *Mundo Shuar*, impulsada por el padre Juan Bottasso. También la revista *Temas de Nuestra América* (1992), en su sección “Agenda”, publicó el titular “Acerca del nombre Abya Yala”. En ambas se reitera la famosa sentencia de Takir Mamani: “Llamar con un nombre extranjero nuestras ciudades, pueblos y continentes equivale a someter nuestra identidad a la voluntad de nuestros invasores y a la de sus herederos” (citado en Juncosa, 1987: 39). Así se fue definiendo que: “Abya Yala [sic] es el término con que los Indios Cuna (Panamá) denominan el continente americano en su totalidad (significa Tierra en Plena Madurez) y fue sugerido por el líder aymara Takir Mama-

ni, quien propone que todos los indígenas lo utilicen en sus documentos y declaraciones orales” (*Temas de Nuestra América*, 1992).³⁶

Por su parte, Inka Waskar Chukiwanka rememora cómo Mamani diseñó su hallazgo en el interior del movimiento katarista de Bolivia:

[...] por 1977 [...] fue Constantino quien nos narró sobre su viaje a Panamá, y nos enteramos del nombre de Abiyala; lo supimos antes del Congreso en la ciudad de Piedras, donde se fundó el MITKA, Movimiento Indio Tupaj Katari, al año siguiente. Cuando Takir Mamani Larqa, nombre indio de Constantino Lima Chávez, después de viajar por todas partes del extranjero, al llegar a Panamá se encontraba en la isla de Ustupu, aprovechó la reunión de las autoridades indígenas donde se encontraban los ancianos Saylas, para convenirse de la existencia del nombre. Estos sabios, no conociendo el castellano, pero con la ayuda de un intérprete, el profesor Ignacio Soliz, hablaron de muchos tópicos, siendo el de mayor relevancia el nombre de nuestro continente llamado Abyayala [sic], y criticando la imposición del nombre de América, porque no tenían derecho a usurpar nuestro ancestral nombre (Chukiwanka, 1999: 373).

Tras este “épico encuentro”, a Mamani se le encargó “que difundiera este mensaje a líderes y representantes de otras naciones indígenas con el objetivo de emplear el verdadero nombre del continente” (Keme, 2018: 22). La maduración política de Takir Mamani se fortaleció a lo largo de su participación en foros internacionales y la creciente expansión del movimiento katarista en Bolivia: “Desde que nací a la vida política comencé a buscar los medios para saber cuál es el nombre verdadero de nuestro continente”. Así como le preocupó que el “movimiento indio” tuviera un símbolo, una

36. A este relato se añade que Mamani también se enteró a partir de sus conversaciones con los *saglas* del conflicto entre las autoridades *gunadule* y el estadounidense Thomas Moody, quien en 1967 había instalado un hotel en la isla de Pidertupu para la explotación turística. De las tensiones entre la población y el empresario derivó un conflicto en el que resultaron muertos dos policías en 1981, mientras que Moddy y su esposa fueron atacados y expulsados de la isla. La respuesta del gobierno de Torrijos derivó en la indemnización al empresario, y los *guna* lograron que la isla de Pidertupu pasara a ser administrada por el Consejo General Kuna (Keme, 2000: 22). El episodio se recuerda como reflejo de las luchas colectivas en aras de restituir, recuperar y dignificar los territorios propios ante el permanente proceso de despojo colonial. Otorgar los nombres propios es parte del proceso, como se discute más adelante.

bandera,³⁷ también dedicó esfuerzos para que el “continente indio” tuviera un denominativo propio, para que se conozca “su verdadero nombre [sic]” (Portugal y Macusaya, 2016: 272-273).

De manera más específica, las propuestas de Takir Mamani se asentaron en las declaraciones y documentos finales³⁸ de la segunda conferencia del CMPI, oficialmente denominada Conferencia Internacional de las Organizaciones no Gubernamentales sobre Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas, la cual se realizó entre el 20 y el 23 de septiembre de 1977, en Ginebra, Suiza (Portugal y Macusaya, 2016: 278-279). Las propuestas se encuentran en el anexo IV, D, del informe de conclusiones de la conferencia y fueron presentadas como iniciativas del Frente de Liberación del Tahuantinsuyo Kollasuyo (FLTK), creado expresamente por Mamani en este espacio multilateral para aglutinar sus reivindicaciones. Organizadas en siete demandas, la cuarta destaca por el llamado al reconocimiento del nombre correcto del continente:

1. Debería darse apoyo a la lucha de los pueblos indígenas de América del Sur, en la reconstitución de la Nación del Tahuantinsuyo, con territorio, población y gobierno propio.
2. Las Naciones Unidas deberían admitir que un representante del Tahuantinsuyo presentará este asunto ante la Organización de Naciones Unidas.
3. Debería lograrse un acuerdo internacional para la creación de una Universidad Internacional para los Pueblos Indios, con sede en Kollasuyo (Bolivia).
4. En lugar del nombre impuesto de América, que recibió de sus invasores, el continente del Hemisferio Occidental *debería ser correctamente llamado ABYA-YALA*.
5. Debería condenarse y exigirse que se ponga fin en el territorio de Kollasuyo (Bolivia) a la invasión de hombres blancos racistas provenientes de Rhodesia y otros países.

37. Algunas referencias le atribuyen también responsabilidad en el diseño de la wiphala contemporánea (Chukiwanka, 1992; entrevista con Mamani, 2021).

38. Se trata de la Declaración de Principios para la Defensa de las Naciones y los Pueblos Indígenas del Hemisferio Occidental (1977).

6. El 12 de octubre debería ser reconocido como Día de Duelo Internacional Conmemorativo del Exterminio, Saqueo y Comercio de Esclavos practicado durante un periodo de 500 años, hechos por los que ya se exige compensación.
7. El 15 de noviembre debería ser reconocido como Día Internacional de los Pueblos Indios, en conmemoración del sádico y feroz descuartizamiento por cuatro caballos, de Julián Apaza, Túpac Katari’.

Este posicionamiento político, convertido en llamado y convocatoria, se sostuvo como parte de la actividad política del propio Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA), fundado por Mamani y Luciano Tapia, así como de la militancia joven aglutinada en el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA).³⁹ En 1979, ese movimiento, que comenzaba a tomar un cauce político creciente en toda la región andina, convocó al Congreso Regional Sud Abya-Yala de Pueblos Indios, celebrado en Ollantaytambo, Cusco, Perú, el 15 de noviembre de 1979. De este derivó el Concejo Indio de Sud América (CISA), creado en 1980, y cuya sede fue instalada en La Paz, Bolivia. Ramiro *Wankar* Reynaga fue designado como su coordinador,⁴⁰ acompañado de Nilo Cayuqueo, quien participaba en el CMPI, y Julio Tamiri. Meses después, tuvo lugar el golpe de Estado en Bolivia encabezado por el general García Mesa, y la oficina del CISA retornó al Perú (entrevista con Nilo Cayuqueo, 2022).

39. Según el testimonio de Waskar Chukiwanka: "el impulso y retoma del nombre de Ayala hasta los nombres de Aywir Yala y Awiyála, Abia Yala y Awiyala, fueron divulgados y difundidos por los pioneros de la generación joven indianista del Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) como nombre continental para reavivar a las naciones indias y restaurar el Tawantinsuyu en la actualidad con soberanía e independencia propia, hasta antes de cumplir los 500 años de la muerte de Atawallpa" (Chukiwanka, 1992: 370).

40. Reynaga menciona que fue elegido su primer coordinador "por aclamación y no por votación", y por ello viajó a Ginebra y pronunció por primera vez un discurso en quechua en las oficinas de las Naciones Unidas (Reynaga, 2007).

Ilustración 2.3. Portada del Reglamento General del Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica



Fuente: Portugal y Macusaya, *El indianismo katarista. Una mirada crítica* (2016: 454).

A pesar de su insistencia, la apuesta de Takir Mamani por colocar la noción de Abya Yala como referencia del consejo no perduró.⁴¹ No obstante, se mantuvo la idea de “revitalizar el Tawantinsuyu” y en algunos documentos se mencionó la fundación del segundo Tawantinsuyu. Este llamado traía consigo la persistente idea de Abiyala, y aunque su protagonismo era todavía marginal en el discurso público, en las décadas de 1970 y 1980 comenzó a cobrar sentido y apropiación en las asambleas, reuniones y en el lenguaje de los líderes de las organizaciones que comenzaron a florecer paulatinamente en toda la región.

En realidad, la impronta de Takir Mamani y algunos sectores de la juventud indianista katarista, en tanto promotores políticos de Abiyala, alcanzó un creciente auge a lo largo de los últimos cuarenta años. En la actualidad, la referencia de Mamani está presente en textos, artículos y sitios web en los que se describe la historia del indianismo y sus correspondientes polémicas. Pero, más allá de ciertos documentos que han profundizado al respecto, existe todavía poca información sobre su biografía y su trayectoria política⁴² fuera de los círculos indianistas y kataristas de Bolivia.

Por lo anterior, resulta interesante reconocer que la herencia de esta propuesta, más que solo un debate sobre un nombre o una identidad continental indianista, es la base de una herencia política insurgente que ha seguido distintos rumbos, canales y agendas, algunas más consistentes y otras más contradictorias. Su impronta radical indianista representó un ala interpretativa sobre la idea de liberación definitiva, divergente de la que emergería desde el internacionalismo de Naciones Unidas. En todo caso, la dimensión tratada expresa un referente genealógico importante en la abiyalización discutida en esta investigación.

41. En el documento *Congreso Regional Sud Abya-Yala de Pueblos Indios*, Cusco (1979), se menciona en su primer punto la “Revitalización histórica del Tahuantinsuyu [sic] (Kóllasuyu, Antisuyu, Chínchasuyu y Contisuyu)”. Por otra parte, en la sección “Orden jurídico internacional” se propone la ratificación de las anteriores resoluciones internacionales, como las del FLITKO en Ginebra (1977), donde se reitera que: “ABAYA-YALA, nombre verdadero del continente; hoy impositivamente llamado América” (citado en Portugal y Macusaya, 2016: 454).

42. Una aproximación detallada sobre la trayectoria política de Mamani se encuentra en el sitio web: <https://www.filosofia.org/ave/003/c090.htm>. Véanse además las entrevistas: “Constantino Lima. ‘El indianismo y Katarismo en nuestro tiempo’”, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=Y0lhN9LHOjg&ab_channel=Wilmichu-Jichha; “Constantino Lima. Orígenes del Indianismo”, disponible en: https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=eYv9oXItAll&ab_channel=Wilmichu-Jichha; y “La historia no contada. Testimonios de las democracias en Bolivia. Constantino Lima”, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=eegWZJ-9vWfc&ab_channel=TribunalSupremoElectoraldeBoliviahttps

Abiyalización

Abya Yala sobre las aras humeantes / Los cuatro puntos cardinales / Se tornan infernos de sangre / Tendiendo nuestras manos / Desde las cuatro ternuras / Llegamos a este día... / A la sombra de esta memoria / Elevemos una firme voz / Como simiente de ansiedad / Recordando todo esto / Seguiremos las huellas.

Tupturka (1990, citado en *Abya Yala News*, vol. 6, núm. 4, 1992).

Para situar algunas referencias centrales que explican el contexto de la articulación política y el espíritu anticolonial convocado desde y más allá de Abiyala es necesario reconocer la trama institucional gestada en los foros multilaterales que estableció las bases jurídico-políticas de una gramática que resultó fundamental para la lucha anticolonial. Se trata de algunos de los espacios multilaterales creados tras la Segunda Guerra Mundial en el seno de la Organización de Naciones Unidas. Estos comenzaron a ser moldeados e interpelados, en pleno proceso de descolonización “formal”, por los proyectos emergentes de naciones independientes en África, Asia y los pueblos originarios de otras latitudes que reivindicaron su condición de pueblos con derecho a libre determinación. Se trata de una fuente cardinal para explicar la gramática jurídico-política que fue apropiada y, en ciertos casos, resignificada por los pueblos originarios de Abiyala en sus procesos de articulación diplomática y en la posterior gestación de una geopolítica territorial entre sus propias organizaciones.

Por su parte, destaca el proceso de intelectualidad académica solidaria con el movimiento indígena, que convocó a reflexionar sobre las paradojas del indigenismo y las políticas de mestizaje, así como a cuestionar el rol colonizador de la antropología y las ciencias sociales. Las reuniones de Barbados I y II entre 1971 y 1977 iniciaron, en cierto grado, un camino que paulatinamente llevó a plantear la descolonización epistémica desde la propia intelectualidad indígena originaria. Por ello, el proceso concreto de abiyalización no puede explicarse sin el desenvolvimiento de una *intelligentsia* que se autoidentifica como indígena, india, originaria, negra, y

desde sus específicas referencias identitarias étnicas. De allí emergieron posiciones anticoloniales heterogéneas y vibrantes, a través de un potente proceso de prácticas otras de conocimiento(s) (Leyva, 2015a), que han significado un desbordamiento de los límites de la geopolítica hegemónica del conocimiento (Walsh, 2004).

Este despliegue anticolonial fue acompañado, por supuesto, de varias estrategias y proyectos editoriales que permitieron una divulgación creciente de dichos asideros anticoloniales. Se trata de una historia intelectual impresa que ha tenido desarrollos en todo el continente a la par de la maduración de las organizaciones indígenas y su apropiación de los medios para construir una comunicación política e intelectual propia. En la divulgación explícita de Abiyala, destacan las experiencias del Centro por los Derechos de los Pueblos Indígenas de Meso y Sudamérica (SAIIC, por sus siglas en inglés) y la Editorial Abya Yala. Se trata de dos proyectos “emblemáticos” en lo que toca a divulgación, no solo del nombre mismo de Abya Yala, sino también del análisis y la denuncia de la coyuntura política concreta que se experimentó en los territorios indígenas del continente, sin restringirse a las fronteras entre la América Latina y la Sajona. En el caso de la Editorial Abya Yala, su sello ha sido relevante en la publicación y divulgación de la investigación académica sobre pueblos originarios, y a su vez se ha convertido en plataforma de la intelectualidad originaria en tanto autora de su propio conocimiento y sabidurías.

Gramáticas descolonizadoras y libre determinación

Un punto referencial para explicar los instrumentos jurídico-políticos que serían una base fundamental para el reclamo de la autonomía y la libre determinación de los pueblos originarios fue la “doctrina de la descolonización” en la esfera internacional. Esta colocó el “derecho de los pueblos a disponer de sí mismos” y a las naciones como los referentes clave para estructurar el emergente mundo interestatal moderno, lo cual quedó establecido en la Carta de la Organización de Naciones Unidas de 1945. Esto puede considerarse como el antecedente clave para la construcción del “paradigma del derecho de autodeterminación de todos los pueblos” (Burguete,

2010: 70), del cual se desprende parte de la historia de maduración que llevó a los pueblos indígenas a reclamar su condición como pueblos y sujetos de derecho internacional en los foros multilaterales.

En la medida en que el contexto de posguerra iniciado en 1945 amplificaba los reclamos de descolonización y antiimperialismo, se configuraron pactos internacionales que avanzaron en la maduración del irrevocable derecho a la autodeterminación de los pueblos (González, 2006). El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966, junto con la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos de 1976, asentaron el derecho de todo pueblo a existir y a la libre determinación.⁴³ A su vez, estos acuerdos sirvieron de base para el posterior reclamo de ampliar la noción de descolonización a los pueblos indígenas. El proceso de su reconocimiento como pueblos fue más que significativo para la historia de la diplomacia indígena en los foros multilaterales y el derecho internacional, al valerse de dicha categoría “jurídica” en sus diversas luchas frente a las políticas de los Estados nacionales y en su búsqueda de una creciente autonomía relativa.

Las conclusiones de un informe presentado por el relator asignado por la ONU como parte de la Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección de las Minorías, el ecuatoriano José R. Martínez Cobo,⁴⁴ constituyeron un referente para el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación (Burguete, 2010: 71-73). Las recomendaciones del informe incidieron en la posterior modificación del Convenio 157 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que daría origen al Convenio 169, suscrito en 1989. También influyeron en la gestión diplomática que más adelante impulsaron líderes indígenas originarios para el reconocimiento del primer Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1994-2004) y del segundo (2005-2015), así como de

43. El artículo 1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos establece que: “Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural” (ONU, 16 de diciembre de 1966).

44. Su informe final se denominó “Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas” y fue presentado en sucesivas entregas entre 1981 y 1984. En la investigación y redacción de dicho documento resultó vital la participación del abogado y activista guatemalteco Augusto Willemsen Díaz (Zolla y Zolla, 2010).

la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aprobada en 2007.

En su informe, Martínez Cobo (1986) estableció una definición de pueblos indígenas que, aunque enfrentada a múltiples controversias y debates vigentes, ha sido un referente instrumental y una expresión de la debatida “universalización de la condición indígena” (Castro, 2008). Es útil también para la definición misma de una agenda política común en el norte y el sur global (Tuhiwai, 2015: 201-219). De acuerdo con el informe:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de *preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica* como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales (Martínez Cobo, 1986: 87, énfasis propio).

En esta historia, el protagonismo de diversos activistas e intelectuales indígenas y no indígenas fue fundamental, ya que se trataba de un contexto de activismo internacional con diversos frentes: diplomáticos, intelectuales y artistas indígenas en el exilio, en alianza con intelectuales no indígenas en busca de apoyo para su financiamiento. A ello se sumaron los procesos de persecución a los que se enfrentaban varios líderes indígenas en sus países de origen, gobernados por dictaduras o regímenes autoritarios (entrevista con Nilo Cayuqueo y Araceli Burguete, 2022).

Otro referente en este proceso fue la Declaración de San José sobre Etnocidio y Etnodesarrollo en América Latina, aprobada en 1981 por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), con el auspicio de la UNESCO, la cual fue redactada por Augusto Willemsen Díaz, Stefano Varese y Nemesio Rodríguez. La declaración es “el acta de nacimiento del etnodesarrollo, formulación de gran impacto en el continente que no solo

recibió sólidos aportes teóricos, sino que fue bandera de lucha de los indígenas en Colombia, México, Perú y Venezuela, principalmente” (Zolla, 2000).

Intelectualidad solidaria

La configuración teórica y conceptual que acompañó el proceso descrito, a partir de diversas corrientes intelectuales desde la antropología, la sociología, la teoría política o la economía, resulta primordial y complementaria a la trama institucional antes mencionada. Destacan, por ejemplo, los trabajos de Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova sobre el desarrollo de conceptos como colonialismo interno⁴⁵ y sus estudios sistemáticos de los movimientos sociales indígenas, en los que explican las relaciones coloniales persistentes sobre la población indígena y sus procesos emancipatorios. También destaca Guillermo Bonfil (1972), a través de la redefinición de la palabra “indio” como categoría colonial, así como por su valiosa sistematización de los documentos producidos por la emergente intelectualidad orgánica indianista desde las décadas de 1960 y 1970, en su emblemática obra *Utopía y revolución* (1981).

Además de los autores mencionados en el párrafo anterior destacan, por ejemplo, Héctor Díaz Polanco, Mercedes Olivera, Ángel Palerm, Arturo Warman, Alicia Barabas, Miguel Bartolomé y Araceli Burguete, por mencionar algunas figuras cercanas a este proceso durante las décadas de 1970 y 1980, una época en que la institucionalidad académica y la militancia política se tensaron en favor de la lucha de los pueblos indígenas.

El rol que jugaron los intelectuales solidarios con los pueblos indígenas, fundamentalmente antropólogos y antropólogas, fue importante para cuestionar el paradigma asimilacionista e integracionista sobre las poblaciones indígenas dominante en las academias de raigambre colonial. En 1968, por ejemplo, se creó el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA por sus siglas en inglés), orientado al apoyo de las luchas

45. Aunque frecuentemente el concepto se ha atribuido a los desarrollos teóricos que González Casanova recogió en su texto seminal “Colonialismo interno (una redefinición)” (2006), nos referimos al trabajo pionero de Stavenhagen “Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica” (1963).

de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos humanos, la libre determinación, sus territorios y recursos, la integridad cultural y el desarrollo determinado libremente. Por su parte, en 1971 tuvo lugar el Simposio sobre la Fricción Interétnica en América del Sur, del que resultó la referencial Declaración de Barbados I,⁴⁶ según la cual:

[...] los pueblos indígenas de América tienen pleno derecho y plena capacidad para crear sus propias alternativas históricas de liberación [...] experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa, sin que estas experiencias tengan que adaptarse o someterse a los esquemas económicos y sociopolíticos que predominen en un determinado momento” (Declaración de Barbados I, 1971).

La declaración tuvo impacto en diversos sectores. La Iglesia católica, sintiéndose ofendida, convocó a una reunión en Asunción, Paraguay, en 1974. Por su parte, los menonitas del Chaco paraguayo contrataron a un antropólogo holandés, Stahl, para analizar las prácticas que habían sido señaladas como etnocidas, mientras que Gonzalo Aguirre Beltrán (1977) refutó a los animadores de Barbados por las denuncias de etnocidio, considerando que se trataba de un ataque contra el indigenismo —incluido el mexicano—, “cuando en realidad aquéllas se dirigían a examinar la situación de pueblos no andinos (selváticos) de América del Sur” (Zolla y Zolla, 2000: 4581-4584).

El análisis de la dominación físico-económica y cultural se acompañó de una crítica a la política indigenista, el sistema educativo formal y los medios de comunicación masiva. El Segundo Encuentro de Barbados, realizado en 1977, a diferencia del primero, sí contó con voces de intelectuales y activistas indígenas, y convocó a: “Conseguir la *unidad de la población india*, considerando que para alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en relación con las estructuras sociales y el régimen de los Estados nacionales [y...] A través de esta unidad [...] tratar de dar

46. El documento fue firmado por Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arévalo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo Cárdenas, Pedro Agostinho da Silva, Miguel Chase-Sardi, Scott S. Robinson, Silvio Coelho dos Santos, Stefano Varese, Carlos Moreira Neto y Georg Grünberg.

culminación al capítulo de colonización” (Declaración de Barbados II, 1977). Frente a ello, se lanzó una propuesta estratégica basada en seis puntos:

A. Es necesario una *organización política propia* y auténtica que se dé a propósito del movimiento de liberación. B. Es necesario una ideología consistente y clara que pueda ser del dominio de toda la población. C. Es necesario un método de trabajo que pueda utilizarse para movilizar una mayor cantidad de población. D. Es necesario un elemento aglutinador que persista desde el inicio hasta el final del *movimiento de liberación*. E. Es necesario conservar y *reforzar las formas de comunicación interna, los idiomas propios*, y crear a la vez un medio de información entre los pueblos de diferente idioma, así como mantener los esquemas culturales básicos especialmente relacionados con la educación del propio grupo. F. Es necesario considerar y definir a nivel interno las formas de apoyo que puedan darse a nivel internacional (Declaración de Barbados II, 1977, énfasis propio).

En esta propuesta se consideraron como pilares para la concreción de dichas estrategias las organizaciones tradicionales, así como la ideología cimentada en la historia y la cultura propia: “fundamentalmente para crear conciencia de pertenecer al grupo étnico y al pueblo indoamericano” (Declaración de Barbados II, 1977). La convocatoria tuvo repercusiones que asomaron en el proceso de articulación continental que más adelante se analiza, no tanto por lo que los intelectuales concluyeron, sino porque respondió a la dinámica política del “movimiento indianista”, que ya se encontraba en un proceso de organización creciente en diversas escalas y en múltiples territorios de Abiyala.⁴⁷

Aunque el protagonismo de la noción que se explora alcanzó mayor proyección en el sur del continente entre 1970 y 1980, particularmente en la región andina, el auge de la diplomacia indígena, la irradiación anticolonial y la evocación de Abiyala no estuvieron ausentes en los territorios

47. También cabe mencionar que, como parte de la internacionalización de las luchas emancipatorias de los pueblos originarios, el IV Tribunal Russell, celebrado en Rotterdam en 1980 —establecido desde 1966 y también conocido con el nombre de Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra—, dedicó su cuarta emisión al etnocidio de los pueblos amerindios.

del quetzal (Centroamérica) ni del águila (Norteamérica). En lo que respecta a la intelectualidad del pueblo gunadule, entonces casi siempre denominado kuna, a mediados de la década de 1970 estudiantes y profesionales fundaron el Centro de Investigaciones Kunas (CIK), el cual alentó investigaciones indígenas y publicó algunos números de la revista *Abya Yala* (Howe, 2009: 221). Se trata, de hecho, de un proceso en el que la figura de los *siggwimar* resulta fundamental; este concepto se refiere a los escribanos o intelectuales, pero también a los mensajeros que transmiten la palabra necesaria para el ejercicio de la negociación y la diplomacia. *Siggwi* significa, en gunagaya, pájaro o ave, y tanto antes como durante la colonia los *siggwimar* fungieron como traductores o intérpretes.

Bernal Castillo (2021) reconoce el rol de los *siggwimar* en tres etapas históricas, siempre marcadas por el despliegue diplomático que buscaba apoyo internacional para las causas políticas del pueblo gunadule. La primera transcurrió de 1903 a 1925 —año de la revolución tule—, periodo en el cual la diplomacia de Nele Kantule y Coleman resultó fundamental tanto para posicionar los derechos territoriales kuna frente a los gobiernos de Panamá y Colombia, como para pactar el apoyo estadounidense a su rebelión histórica, que significó una clave para madurar su autonomía política.

En la etapa comprendida entre 1925 y 1972 destaca la figura de Rubén Pérez Kantule, “uno de los pocos panameños que participó en el Congreso Indigenista de Pátzcuaro en México y miembro de la Liga Indígena Americana”. La tercera etapa abarca de 1972 a la actualidad y se caracteriza “por jóvenes que estaban estudiando en los colegios y en la Universidad de Panamá y otros que obtuvieron becas en el extranjero influenciados de corrientes ideológicas de la época por la lucha nacionalista del Canal de Panamá” (Castillo, 2022: 55). Fue en este último periodo cuando surgió el Movimiento de la Juventud Kuna (MJK) en 1972, se conformó el Centro de Investigaciones Kuna (CIK) y se comenzó a publicar en 1985 la revista *Abya Yala*. Además:

[...] crearon centros de investigaciones en la década de 1980, como el Dobbo Yala 1990, y el Instituto de Investigaciones y Desarrollo de Kuna Yala (IDKY) 1994 [...], y en la década de 1990 hasta el 2005 surgió desde el seno del Congreso Cultural, el Instituto de Investi-

gaciones Koskun Kalu, que dieron las bases de las investigaciones de la educación bilingüe intercultural en la comarca. Hoy sería el Instituto de Patrimonio Cultural del Pueblo Guna (IPCPG) fundado en 2018 (Castillo, 2022: 56).

Una figura clave en la diplomacia kuna fue Atencio López, quien tuvo una activa participación en los foros de Naciones Unidas y en el IWGIA. En 1986 publicó un artículo titulado “Aspectos generales de las experiencias reivindicativas de pueblos y organizaciones Indígenas en Abya Yala” (1986), en el cual refirió:

Nosotros los descendientes de aquellos valientes guerreros que nos legaron parte de las tierras usurpadas, mantenemos más que nunca en alto las banderas de rebeldía para no ser humillados una vez más por los intrusos en nuestras tierras [...] Somos conscientes también de las luchas que mantienen nuestros queridos hermanos en otras regiones del Centroamérica y del mundo. Aquello es producto también de la sangrienta represión que se ha venido desatando contra los legítimos hijos de *ABYA YALA*. Es por ello que apoyamos de manera sincera y plena a nuestros hermanos que luchan en la clandestinidad... hacemos el llamado a todos los sectores marginados y oprimidos de Panamá y de toda *ABYA YALA* como son los campesinos, obreros y otros para que *vayamos creando un frente común de lucha... que no es ninguna lucha aislada* (López, 1986: 146-147 y 150, énfasis en el original).

De esta manera, la apropiación politizada de Abiyala también encontraba eco en la intelectualidad y en los liderazgos políticos del pueblo gunadule, cuyo protagonismo no fue menor en la internacionalización indígena continental. Cabe recordar, por ejemplo, que la Primera y la Tercera Reunión de la Comisión Coordinadora de Organizaciones y Naciones Indígenas del Continente se realizaron en Panamá en 1991 y 1993, respectivamente, con el liderazgo de la Asociación Kunas Unidos por Nabguana (Noticias Abya Yala News, 1992: 4).

Por su parte, los pueblos de Isla Tortuga, reivindicados como la Nación Oceti Sakowin —el Consejo de los Siete Fuegos o Nación Sioux—, también se articularon e iniciaron una etapa político-diplomática intensa durante la década de 1970. Cabe recordar que en el momento del ingreso a la sede de Ginebra en 1977 se entonó la “Canción del trueno amarillo de Raymond”, reconocida como el himno del American Indian Movement (AIM). Y que “cincuenta y cuatro años antes en el mismo sitio el líder Cayuga Deskaheh (Levi General) de la Confederación Haudenosaunee hizo un llamamiento fallido a la Liga de Naciones en defensa de los derechos y las nacionalidades indígenas, en protesta por el derrocamiento del gobierno de las Seis Naciones por parte del Estado canadiense” (Estes, 2019: 175).

En 1974, en el emblemático sitio de Standing Rock, a orillas del río Missouri en Estados Unidos, una vibrante reunión de cinco mil personas de más de 97 naciones indígenas diferentes hizo resonar su repudio a la represión de Wounded Knee de 1973. En esa reunión:

[...] se fundó el Consejo Internacional de Tratados Indios como brazo internacional del Movimiento Indígena Americano (AIM), encargado de obtener el reconocimiento internacional en la ONU para los pueblos indígenas del Hemisferio oeste [...cuyo] documento fundacional: “Declaración de Continuación de la Independencia”, puso en primer plano la nacionalidad y derechos de tratados como características centrales de una identidad política indígena americana (Estes, 2019: 176).

El Consejo Internacional de Tratados Indios o Treaty Council (nombre original) había convocado a las “naciones conscientes” a unirse para acusar y enjuiciar a Estados Unidos por el genocidio y las prácticas cometidas contra las Naciones Nativas soberanas, así como por su negativa continua a firmar el Tratado sobre Genocidio de Naciones Unidas de 1948. En un contexto de guerra interna contra el movimiento de pueblos nativos, la insurgencia del pueblo negro y los movimientos de izquierda revolucionaria en plena Guerra Fría, los programas de contrainsurgencia de la Agencia Federal de Investigación estadounidense (FBI, por sus siglas en inglés) y el

resurgimiento de los grupos supremacistas blancos habían desarticulado a las organizaciones subalternas en Estados Unidos.

El polémico caso del American Indian Movement refleja parte de esta historia de represión y filtraciones en su estructura (Schuttler, 1991; Brady, 2003). Por ello, el giro estratégico hacia el derecho internacional y la defensa de los derechos humanos salvó en gran medida al movimiento indígena del colapso total. Para las décadas de 1970 y 1980 el Treaty Council “trajo la lucha de Turtle Island al mundo y el mundo también llegó a Turtle Island. Las delegaciones internacionales a menudo eran invitadas de naciones indígenas en los Estados Unidos, y la solidaridad Palestina e indígena fue particularmente fuerte y visible” (Estes, 2019: 203).

En conjunto, estas manifestaciones son ejemplos contundentes del despertar organizativo del movimiento indígena en diversas latitudes del continente, del llamado a la unidad y de una creciente capacidad de politización e internacionalización de sus demandas como estrategias clave para el reclamo de descolonización.

SAIIC: *Abya Yala News* y Editorial *Abya Yala*

La larga trayectoria de los espacios de comunicación para la divulgación del posicionamiento político de los movimientos indígenas originarios en Abiyala encuentra un referente imprescindible en el proyecto *Akwesasne Notes*, un periódico editado por la nación mohawk en Akwesasne entre 1968 y 1992, y entre 1995 y 1997. Su influencia para politizar y reinterpretar la violencia política que experimentaban los pueblos nativos en Estados Unidos y Canadá, así como la reivindicación de los derechos territoriales precoloniales y transfronterizos, alcanzó una influencia referencial entre los movimientos indígenas del mundo.

Otra expresión editorial importante que significó un paso más en la creación de lazos entre los movimientos del norte, centro y sur del continente surgió tras la formación del Centro por los Derechos de los Pueblos Indígenas de Meso y Sudamérica (SAIIC por sus siglas en inglés) en 1983, con sede en Oakland, California, cuya dirección recaía en el líder y acti-

vista mapuche Nilo Cayuqueo.⁴⁸ Exiliado en Estados Unidos, Cayuqueo se encargó de articular acciones de denuncia, intervención y financiamiento para visibilizar las luchas indígenas en el continente.

En el año 1984 impulsó la publicación *Abya Yala News. Journal of the South and Meso American Indian Rights Center (SAIIC)*,⁴⁹ como una clara expresión de la incorporación del llamado continental. Más allá de sus implicaciones como territorio del “Imperio”, California era también un espacio de exilio para líderes indígenas que huían de las dictaduras militares que ganaban fuerza en Sudamérica, y les ofrecía un acceso-puente estratégico al foro de Naciones Unidas.

La propuesta comunicativa trazada por *Abya Yala News* fue clave para impulsar un llamado a la denuncia pública de la opresión, la represión y el despojo en todos los territorios originarios de Abiyala, colocarlo en la opinión pública y politizar a escala internacional su agenda de resistencia. Desde diversos territorios se emprendió una estrategia de comunicación intercultural que fue madurando crecientemente hasta convertirse en un núcleo articulador clave de las cumbres continentales indígenas para comprender el giro generacional del siglo XXI, la centralidad de los y las jóvenes, y el protagonismo de las mujeres en la etapa de la diplomacia autoconvocada desde los propios territorios de Abiyala.

Las contrapartes del boletín *Abya Yala News* en la región en 1984 — cuando se publicó el primer volumen en español— fueron las siguientes: el CISA, con sede primero en La Paz y Lima, el Consejo de Misiones Indígenas en Brasil (CIMI), Amanecer Indio de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) de México, la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP), y los Mapuches en Exilio organizados en Bélgica. Para 1990 se habían estrechado vínculos con el Consejo Regional Indígena del Cauca de Colombia y con la Confederación

48. Cayuqueo fue una figura importante en los foros de Naciones Unidas. Defendió la importancia de internacionalizar la agenda indígena en estos foros durante la década de 1980: “otro frente externo donde podamos hacer oír nuestra voz en las Naciones Unidas y en todos los organismos internacionales que tengan relación con nuestra problemática, aceptando la solidaridad y el apoyo de todos aquellos pueblos que se identifiquen o que estén de acuerdo con nuestro sentir...” (citado en Portugal y Macusaya, 2016: 471).

49. Su primera publicación data de la primavera de 1984; se trata de una carta de invitación a los lectores y el anuncio de un boletín bimensual. Este primer número se centra en la Conferencia en Tiwanaku de 1983 y, a su vez, proyecta la IV Conferencia del CMPI que se realizaría en Panamá en septiembre de 1984. “Introduction”, en *SAIIC Newsletter*, núm. 1 (1994): 1-2.

de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). En su volumen 5, el boletín publicó la Declaración de Quito de 1990, con lo que dio centralidad al levantamiento de la CONAIE.⁵⁰

La cobertura fue creciendo y los boletines alcanzaron cada vez mayor profundidad, al tratar ejes temáticos importantes que dieron forma a una interesante agenda. Destacamos entre estos ejes los siguientes: *Forjando alianzas* (1990), que inauguró la primera edición bilingüe en español e inglés, número en el que se trató el tema de la articulación indígena; *Encuentro de Mujeres Indígenas del Continente* (vol. 6, 1992); *Año de los Pueblos Indígenas del Mundo y Segundo Encuentro Continental de Pueblos Indígenas* (vol. 7, 1993); *Levantamiento indígena de Chiapas, movimientos indígenas y procesos electorales* (vol. 8, 1994); *Confrontando el biocolonialismo* (1995); *Fronteras estatales y naciones indígenas* (vol. 9, 1995); *Confrontando la extinción cultural* (vol. 10, 1996); *Convenio 169 en Latinoamérica* (vol. 10, 1997), y *Ecojusticia y salud: defendiendo nuestra Madre Tierra* (vol. 11, 1998).⁵¹

Por su parte, la estrategia comunicativa que utilizaron a nivel lingüístico es interesante, ya que recurrieron al uso y a la apropiación del inglés, y posteriormente del castellano,⁵² como medios de divulgación y, a la vez, para comunicarse entre la diversidad de lenguas concurrentes en el proceso de articulación política. El uso de las “lenguas coloniales” puede leerse como una apropiación instrumental que permitió la articulación de un discurso anticolonial que devino en el tejido geopolítico de Abyayala. Como si se tratara de la estrategia del metafórico personaje de Calibán, se valieron de la lengua del colonizador para denunciarlo e impugnarlo en su propia lengua por la opresión y el despojo cometidos a lo largo y ancho de los territorios de todo el continente, más allá del río Bravo, pero no solo hasta donde se impuso la frontera hispano-latinoamericana. Paralelamente, esta coyuntura significó también la revitalización lingüística de las lenguas originarias a través tanto de la poesía y la narrativa, como de la producción

50. En 1990 el directorio de SAIC era el siguiente: director, Nilo Cayuqueo, mapuche de Argentina; Gina Pacaldo, apache de San Carlos/chicana, Estados Unidos; Carlos Maibeth, miskito de Nicaragua; Wam Aiderete, calchaqui de Argentina; Xihucmel Huerta, chicanindia de Estados Unidos; Lucilene Whitesell, nativa de la Amazonía, Brasil, y Guillermo Delgado, quechua de Bolivia (*Noticias de Abya Yala*, vol. 6, núm. 5, 1992).

51. Estas consideraciones se derivan de consultas de la página web que sostiene el archivo digital de la revista *Abya Yala News*: <https://www.abiyalanews.org/items/browse?collection=92> (consultado a lo largo de 2020 y 2021).

52. Esto se debe a que entre 1983 y 1990 las ediciones del boletín se publicaban solo en inglés y a partir de 1990 se comenzaron a editar también en español. Ver: <https://www.abiyalanews.org/>

radiofónica y audiovisual, por lo que el movimiento logró una discursividad política con creciente incidencia en el debate intelectual y académico.

Además, se había iniciado una certera articulación comunicativa entre el sur, el centro y el norte del continente, a lo largo de un territorio caracterizado por una histórica fragmentación y por el desconocimiento —agravado por la barrera lingüística— de las particularidades que habían sufrido los pueblos nativos frente a las políticas de Estados Unidos y Canadá y el largo proceso colonial anglosajón. De esta manera, Abiyala: “[...] que originalmente se refería tanto a la prominente locación específica en la historia sagrada kuna o al territorio kuna como un todo, fue recuperada por el movimiento indígena internacional para reemplazar el eurocéntrico nombre de América” (Howe, 2009: 220).

Otro referente fundamental lo constituyó el proyecto de la mencionada Editorial Abya Yala, fundada en Quito por el misionero salesiano de origen italiano Juan Bottasso, quien había impulsado en 1965 la editorial Mundo Shuar, inspirado en el pueblo amazónico, con el cual venía trabajando en el desarrollo de proyectos educativos desde sus territorios. El objetivo era crear un acervo documental útil para los fines propios del pueblo shuar a partir de fuentes heterogéneas. En 1981 se publicó el primer título de la Colección Mundo Andino y en 1983 se lanzó la Colección Ethnos, que se abrió a otras experiencias de pueblos indígenas de la región. Poco después se emprendió el proyecto Editorial Abya Yala como tal, con el apoyo de José Juncosa. Esto ocurrió apenas unos meses después de que Takir Mamañi divulgara su convocatoria para utilizar el nombre en la *Revista Indígena*.

La dirección editorial que cubrió esa primera etapa provenía de una amplia gama de estudios antropológicos sobre pueblos originarios. Luego se lanzaron los Cuadernos Ñucanchic Unancha, los Cuadernos Afroecuatorianos y una serie de publicaciones periódicas: *Iglesia, Pueblos y Culturas*; *Hombre y Ambiente*; *Pueblos Indígenas y Educación*; y *Kipu. El Mundo Indígena en la Prensa Ecuatoriana*. En la década de 1990 lanzó la Colección 500 años, en consonancia con la etapa iniciada por la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular. La revaloración de la tradición oral, junto con la “auto investigación [sic]”, fue impulsada como parte del modelo de producción individual promovida por la editorial (Juncosa, 1987: 39-41).

José Juncosa recuerda que fueron dos los motivos que llevaron a la elección del nombre Abiyala para nombrar el proyecto editorial, considerando que tenían como segunda opción el de Otra América. La elección del primero, más profundo, tuvo que ver con la idea de la realidad indígena continental, pues evoca un “mito kuna” según el cual, al caminar rumbo a los mares del norte, se convertían en piedra, y al caminar hacia el sur ocurría lo mismo: se transformaban en grandes piedras. Esto se interpreta como el primer signo de consciencia de integridad territorial, expresado en los confines de las montañas que se encontraban más allá de sus territorios. El segundo motivo fue que las dos letras iniciales serían A y B, lo cual favorecería la aparición del nombre en los catálogos editoriales (entrevista con José Juncosa, 2021). Desde la perspectiva y la memoria testimonial de Juncosa, el término Abiyala:

[...] tuvo un impacto inmediato y enorme [...] en los años noventa, pensado en el quinto centenario de 1992. El término Abiyala entre las dirigencias y voces indígenas ya era algo adquirido, indiscutible [...] La articulación continental del movimiento indígena, por un lado, y la presencia indígena en los foros internacionales, por otro, contribuyeron en un consenso natural no forzado, no burocrático, sino en una coincidencia simbólica que hizo que el concepto tuviera éxito en un tiempo corto (entrevista con José Juncosa, 2021).

Estas memorias, sin ser las únicas experiencias que abonaron a posicionar el nombre Abiyala, son, sin embargo, fuentes con gran calado por la trascendencia de sus iniciativas y por su incidencia en la exploración del sentido histórico, cultural y político de Abiyala. Convocaban a su apropiación, promovían el reencuentro y el reconocimiento entre pueblos indígenas originarios y, en cierta medida, colaboraban en la construcción de plataformas con distintos alcances para promover la descolonización.

Intelectualidad indígena, descolonización y sabidurías insurgentes

Una dimensión primordial en el posicionamiento anticolonial de los pueblos originarios se ha expresado a través de la descolonización del conocimiento. No es casual que un punto de partida recurrente en las investigaciones académicas de personas intelectuales y universitarias indígenas tomen como referencia la dominación colonial, ya que “el colonialismo es también un proyecto cultural donde el conocimiento habilitado por la conquista o producido por ésta, contribuye a la formación y renovación de relaciones de control y subordinación social” (Nahuelpán, 2013: 76).

Al respecto, Leyva (2015a) hace notar que el proceso descolonizador, expresado como desobediencia política ejercida por parte de activistas e intelectuales de pueblos originarios, también significa una “desobediencia epistémica”, la cual responde a una práctica anticolonial concreta de resignificación de la historia, los nombres y los significados asignados a sus pueblos y sus territorios. Las experiencias del Centro de Historia Mapuche (CHM), el referencial Taller de Historia Oral Andina (THOA) en Bolivia (Criales y Condoreno, 2016) o las actas del Taller Cultural Causanacuchic de Ecuador (Canales Tapia, 2014: 54) son ejemplos de ello. En estos textos figuran contrahistorias que derivan de memorias subalternizadas, pero recreadas generacionalmente hasta convertirse en relatos grabados, transcritos en lengua originaria y traducidos a la lengua hegemónica. Un recorrido pormenorizado de este fenómeno implica trazar una “cartografía” que exprese:

[...] la praxis proveniente del movimiento lamista en Colombia, del pensamiento “existencial descolonizador”, así como a valorar en sus justos términos, por ejemplo, el aporte descolonizador en Bolivia del *indianismo revolucionario*, del *pensamiento amáutico* y del katarismo indianista, o del Movimiento Indio Tojil en Guatemala, por citar solo algunas propuestas teórico-políticas creadas desde los movimientos indígenas (Leyva, 2015b: 46, énfasis original).

Este largo sumario de apropiación y reposicionamiento epistémico, político, ético y estético se expresa a través de una nueva trama de saberes que

han pretendido reajustar la geopolítica eurocéntrica del conocimiento colonial (Walsh, 2004).⁵³ A su vez han alterado, en parte, la trama de las instituciones productoras del conocimiento, al desnudar la economía política que esta conlleva, incluyendo la apropiación de saberes y propuestas de intelectuales indígenas desde las academias del norte global que han presumido de ser la vanguardia poscolonial (Rivera Cusicanqui, 2010: 65-67). De allí que la historia de las ideas y los conocimientos exija una genealogía minuciosa y, a la vez, que reconozcamos que existe una sobreposición de fuentes intelectuales, producidas tanto en el norte como en el “sur global”, que han influido históricamente en el pensamiento indígena originario, incluyendo el indianismo radical, el marxismo, el anarquismo, etc.⁵⁴

Por su parte, la “profesionalización” de las generaciones indígenas que accedieron a espacios educativos e intelectuales implicó la emergencia de una *intelligentsia* que formó parte de las propias organizaciones indígenas, o que fue “atraída” por ellas, durante las décadas de 1980 y 1990. Esto implicó su paulatina inserción en las instituciones del Estado, donde pasaron a desempeñarse como intermediarios, “traductores” y enlaces para negociar, en la lengua y los términos hegemónicos, las florecientes reivindicaciones de sus pueblos (entrevista con José Juncosa, 2021). Por ello, es necesario reconocer que existen diversas esferas y alcances en la producción intelectual indígena originaria, las cuales reconstruyen “de mil formas su matriz ontológico-cultural y, desde ahí, cuestionan la subalternización a la que se han visto históricamente sometidos/as” (Leyva, 2015b: 40-41). También cabe reconocer que en el interior de estas articulaciones intelectuales existen diversos asideros con fundamentos ideológicos y distintos grados de relacionamiento y autonomía en relación con los poderes hegemónicos. Burguete considera tres grandes campos que, en el caso de la experiencia mexicana, van desde:

53. Walsh (2004) considera que hablar de la geopolítica del conocimiento implica “reconocer la naturaleza hegemónica de la (re)producción, la difusión y el uso del conocimiento, no simplemente como ejercicio académico, sino como parte fundamental del sistema-mundo capitalista y moderno, que a la vez y todavía, es colonial”. Por su parte, Rivera Cusicanqui emplaza las paradojas de la intelectualidad poscolonial, especialmente de América del Norte, que ha omitido frecuentemente “el pensamiento descolonizador que las poblaciones e intelectuales indígenas de Bolivia, Perú y Ecuador habíamos producido independientemente” (Rivera Cusicanqui, 2010b: 65-66).

54. Es el caso, por ejemplo, de Fausto Reinaga, influenciado por los trabajos de Frantz Fanon para su interpretación y análisis del colonialismo, el cual incentivó la propuesta del indianismo.

a) el gubernamental [en el que las organizaciones surgen...] ligadas a la acción indigenista (como el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas –CNPI– y la Asociación Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, A. C., Anpibac); b) organizaciones aliadas o aupadas por la Iglesia católica progresista (como el Primer Congreso Indígena en Chiapas, en 1974); y c) las organizaciones indígenas llamadas independientes, ligadas a organizaciones y/o partidos de izquierda, o bien movilizadas en alianza con otros sectores de la sociedad civil (Burguete, 2011: 12).

Por su parte, como consecuencia de la “desobediencia epistémica” —expresada en la creación de categorías en lengua propia, por ejemplo—, la revaloración de sabidurías ancestrales o la obtención de prestigio académico e intelectual, estos discursos y prácticas otras de conocimiento(s) han contribuido a posicionar la abiayalidad y diversas formas de antropología e investigación comprometida (Guerrero, 2018); esto no solo porque aparezcan o no como lugar de enunciación explícita en los trabajos de investigación, cinematografía, trabajo plástico, etc., sino porque, a través de las categorías explicativas, referencias territoriales y memoriales en lengua propia, están resignificando los espacios-tiempos explicativos de la realidad.

Estas epistemes o sabidurías insurgentes constituyen manifestaciones de una plural apropiación político-intelectual y un giro importante en el lenguaje indisciplinado de la antropología y las ciencias sociales. Así lo plantean en sus trabajos, por ejemplo, Juan López Intzín (2015) sobre el *Ich’el-ta-muk’* —la trama en la construcción del *lekil-kuxlejal*, o el vivir bien tsotsil— y Patricia Pérez (2015) sobre *O’tanil. Stalel tseltaletik* —la forma de hacer-pensar-sentir desde el corazón—. De hecho, la “infiltración” en el lenguaje académico regido por las lenguas coloniales ha implicado una disputa de legitimidades ontoepistémicas y la apropiación del derecho a sentipensar desde categorías en “lenguas propias”. Se trata de conquistas explícitas de la abiayalización, en tanto recuperación de los lugares de enunciación desde los cosmocimientos de los pueblos originarios.

Fracturar los palimpsestos coloniales

El llamado a descolonizar las nociones de continente y de hemisferio occidental que albergan la idea de América y constituir, incluso, una continentalidad anticolonial, implica reconocer las manifestaciones y el alcance de los imaginarios y las territorialidades indígenas originarias subyacentes, abigarradas o en coexistencia frente a las representaciones coloniales y republicanas modernas. Sus cardinalidades divergentes, así como sus distintas orientaciones de tiempo y espacio, devienen de la reapropiación del nombrar-se o re-nombrarse desde espacialidades memoriales. El llamado a abiyalar América convoca a una descolonización de la geopolítica colonial y de los Estados nacionales modernos que abreva tanto de las reterritorializaciones de la memoria, como de los procesos de reexistencia que conlleva el resurgimiento del nombrar los orígenes como horizontes y caminos.

El proceso histórico colonial durante el cual se cartografiaron los territorios “descubiertos”, y luego subyugados, significó la invención del “Nuevo Mundo” en los siglos XV y XVI. También implicó colocar “América” en el mapa como parte de la administración colonial de las Indias Occidentales. Se trató de la colonización del espacio y el lugar, en consonancia con la colonización del tiempo y la memoria (Mignolo, 2005: 313). Esto significó, en términos de Aínsa (2006), un desplazamiento del *topos* al *logos*, bajo la violenta consideración de que los territorios originarios no tenían nombre. Esta imposición fue también un acto de usurpación de sentidos y de extirpación cultural legitimado por las instituciones coloniales.

En este proceso, la escritura y los conocimientos han sido herramientas que se han utilizado para perpetuar la dominación. Cartografías y mapas, gramáticas, códigos jurídicos, censos y manuales de comportamiento fueron las fuentes que sostuvieron el lenguaje del despojo y la articulación del poder colonial (Anderson, 1983; Said, 2002; Aparicio y Blaser, 2015).

Estas representaciones coloniales de los espacios conquistados constituyen imaginarios hegemónicos que han funcionado como palimpsestos; es decir, mapas superpuestos que intentaron borrar y disolver violentamente el espacio preexistente para reescribir otras lógicas territoriales con representaciones que expresan las relaciones de dominación (Rivera Cusi-

canqui, 2010a). El espacio subyacente, esas territorialidades subterráneas que siguen latentes y cíclicamente surgen, son una fuente primordial que inspira el llamado a la abiyalización de América. Se trata de un acto de reexistencia en el que las comunidades, los pueblos y las culturas reaparecen, emergen con la disposición de lucha para “la recuperación territorial con toda su memoria, lo que incluye su palabra, sus voces y sus lenguas”, como afirma el lingüista añuu Ángel Quintero Weir (2021: 24).

Por su parte, el poeta e investigador kichwa Ariruma Kowii (2020) plantea este proceso como un reposicionamiento de los “nombres propios” expresados desde las lenguas, gramáticas y memorias originarias de los pueblos del continente. Reflexiona sobre las implicaciones que tiene o ha tenido el nombrar los lugares desde la experiencia espiritual basada en el cosmocimiento originario. Allí reside una memoria que está siendo recuperada mediante la oralidad y la oralitura emergente, ¿caso reinventada?, para colocar las espacialidades e historias *otras* que conllevan la impronta de Abiyala. Cada pueblo cuenta con historias sobre su fundación y la forma en que las lenguas originarias surgieron para nombrar la creación de la vida y la Madre Tierra, de allí que sean frecuentemente nombradas como lenguas o voces de la Tierra.

A pesar de la sobreposición de otras estructuras de poder simbólicas que ordenaron y nombraron el espacio durante el largo proceso colonial y republicano, “los nombres de los elementos de la naturaleza como la montaña, el lago, subsisten y siguen recibiendo ofrendas [y siguen siendo] considerados como *Wakas* (lugar sagrado)” (Kowii, 2020: 9), al menos por algunos sectores de la población originaria. De hecho, el reposicionamiento de las toponimias ha sido una estrategia que Abadio Green ha considerado como un ejercicio explícito de memoria insurgente y una fuente de conocimiento para la formación de las nuevas generaciones gunadule: “Para comprender la historia de nuestros territorios es fundamental conocer y aprender los nombres de sus ríos, montañas, islas, caños, piedras, entre otros, que han guardado celosamente relatos de la vida de la región, de nuestros mayores y las abuelas que dejaron sus huellas en el transcurrir de sus largas jornadas de travesía...” (Green, 2011: 174). En este sentido:

[...] necesitamos recuperar nuestras antiguas habilidades de saber leer, seguir las huellas, tener presente lo que decían nuestros mayores [...] ser buenos rastreadores, intérpretes, detectores de nuestras matrices culturales, de nuestras sonoridades, de nuestras estéticas, necesarias para que el cordón umbilical que nos une, nos conecta a cada espacio, a cada lugar, recupere su fortaleza, sus sentidos, su razón de ser y nos dé la fuerza necesaria para que la soberanía, la autogestión de esos lugares, de esos espacios sigan siendo respetados (Kowii, 2020: 34-35).

Por su parte, el escritor y académico k'iche' Emil' Keme analiza las implicaciones de pensar y recurrir a la noción de Abiyala como un lugar de enunciación transhemisférica. Su posicionamiento es explícito en el título de su ensayo: "Para que Abiyala viva, las Américas deben morir" (2018). Keme reconoce que interpelar la noción de Abiyala implica:

[...] retomar la petición de los Guna y de Mamani con el objetivo de proponer Abiyala como un puente indígena trans-hemisférico. Al evocar esta categoría pretendo desarrollar un diálogo que potencialmente nos sirva para generar alianzas políticas en la formación de un nuevo bloque indígena y no indígena que haga frente a las políticas culturales etnocéntricas y económicas encarnadas en las ideas de "América" y "Latinoamérica" / "Latinidad" a nivel nacional, continental y trans-hemisférico (Keme, 2018: 22).

En este sentido, Keme considera que Abiyala, en tanto lugar de "enunciación indígena trans-hemisférica", conlleva una serie de implicaciones y contradicciones ideológicas y políticas, así como el reconocimiento de las "barreras lingüísticas" que, a la vez, han resignificado los usos de las lenguas coloniales como un puente para articular acuerdos en esta alianza continental. En todo caso, el hecho de que los procesos de descolonización y autodeterminación se hayan valido de gramáticas establecidas desde el castellano, el inglés o el portugués, ha significado el uso de las lenguas hegemónicas para que los pueblos planteen sus demandas a la estructura opresora. Esto no implica, por ejemplo, que se omita la comunicación

en lengua propia en los encuentros, como tampoco los mapas coloniales hegemónicos han significado la desaparición de una memoria espacial ni de estrategias territoriales explícitas en los momentos de insurgencia y rebelión, ni han impedido la presencia de las toponimias originales al nombrar los espacios del mapa.

El hecho de que se haya seguido utilizando la noción de América en múltiples documentos, cartas, comunicados y pronunciamientos de las organizaciones indígenas originarias del continente no significa que Abiyala y el reposicionamiento de los nombres locales y regionales no coloniales no hayan estado presentes en la organización política, tanto hacia fuera como desde dentro de los procesos de articulación. De hecho, las expresiones de “consciencia territorial” no se restringen a la lógica de un continente imaginado en tanto expresión geopolítica del sistema mundo moderno y colonial, sino como consciencia de mundo, de totalidad.

En este sentido, las representaciones y cosmografías coloniales reflejan esta tensión de espacialidades: entre las que abrazan una relación con la Madre Tierra y el cosmos, y las que estructuran una relación entre espacio y tiempo bajo la universalidad de una idea de mundo convertida en imaginación imperial y colonial (Mignolo, 2005: 361). Desde esta perspectiva, la existencia de nuevos mundos implicaba la posibilidad de descubrirlos, someterlos y explotarlos desde el dominio de la ciencia, la expansión económica y el control político de la vida en todas sus dimensiones (Tuhiwai, 2015: 59-60).

Keme plantea que recurrir a una categoría como Abiyala en tanto referencia continental, y no a otras como Isla Tortuga, Anáhuac, Tawantinsuyu o Pindorama, se debe a que buena parte de estas últimas hacen referencia a regiones y contextos geopolíticos más acotados y específicos. Esto, sin embargo, no niega la importancia de todas las expresiones originarias de los territorios que alimentan la continentalidad a la que convoca Abiyala, cuya politización ha respondido a claras pretensiones transnacionales:

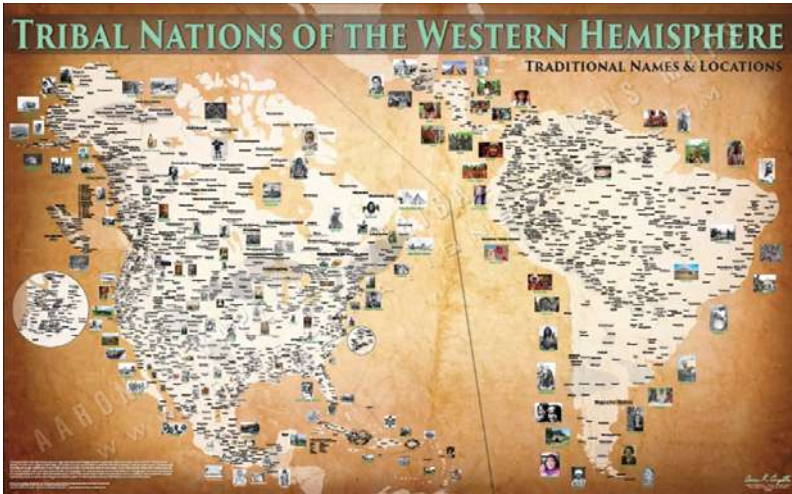
Se trata más bien de reconfigurar el mapa de nuestro hemisferio de acuerdo con los nombres y parámetros empleados por nuestros ancestros y sus descendientes. Abiyala puede ser el nombre indígena de nuestro continente, y luego debemos reactivar otras categorías

indígenas dentro de Abiyala. Además de continuar afirmado las categorías de Isla Tortuga, Mayab', Pindorama, Anáhuac y Tawantinsuyu, debemos recuperar y afirmar muchas otras, como "Wallmapu", la categoría empleada por la nación mapuche para referirse a la región de la Araucanía en lo que hoy es Chile y Argentina, o también Guajira, empleada por la nación wayuu en lo que hoy son las costas de Colombia y Venezuela. Bien podemos también rescatar el nombre indígena de Guanahani para renombrar "San Salvador" en las Bahamas, y de esa manera reactivar la memoria de los indígenas Lucayas en el Caribe (Keme, 2018: 28).

En la misma dirección destaca Aaron Carapella, quien ha realizado un trabajo de mapeo titulado *Tribal Nations of the Western Hemisphere*, el cual contiene los nombres de aproximadamente tres mil naciones indígenas a lo largo de las geografías de nuestro hemisferio (citado en Keme, 2018: 29). Carapella considera que los mapas constituyen un "recordatorio visual de quienes llamaron a estos territorios hogar por miles de años antes de que cualquier europeo pusiera un pie en el hemisferio [...] [por lo que] para los pueblos nativos esta tierra siempre será nuestro territorio ancestral"⁵⁵ (Carapella, citado en Keme, 2018: 29).

55. Una interesante crítica a los mapas de Aaron Carapella y los límites de su proceso cartográfico aparece planteada en el post: "A second look at Carapella's TRIBAL NATIONS MAPS", del blog de *Native News*, disponible en: <https://nativeneeds.tumblr.com/post/149651293568/a-second-look-at-carapellas-tribal-nations-maps>

Mapa 2.5. Naciones nativas del hemisferio occidental



Fuente: Aaron Carapella, disponible en: https://www.tribalnationsmaps.com/store/p1529/Tribal_Nations_of_the_Western_Hemisphere_-_50%22x80%22_-_Poster.html

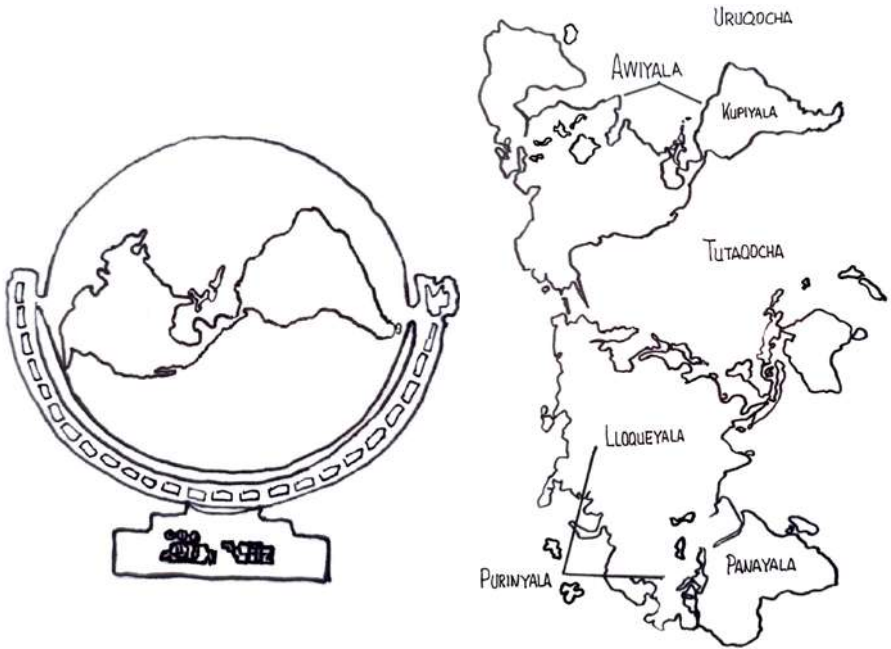
En todo caso, más allá de un conjunto de “mapas étnicos” que parecen interpretar estáticamente a los pueblos originarios a lo largo del tiempo y el espacio,⁵⁶ es necesario comprender estas iniciativas como proyectos dinámicos en permanente modificación, corrección y precisión. Incluso pueden considerarse como procesos político-pedagógicos que desdobl原因 una contra-espacialidad divergente a la geografía política que se enseña en los sistemas de educación pública oficiales y que transgreden tanto la geografía colonial republicana como, en algunos casos, las fronteras de los Estados nacionales. De allí su impronta anticolonial explícita que responde a la re-espacialización desde Abiyala.

56. Al respecto, resulta interesante el señalamiento de Gupta y Ferguson (2008: 237), quienes consideran que las representaciones espaciales en las ciencias sociales presumen de un “isomorfismo entre espacio, lugar y cultura”, una correspondencia que le otorga a los mapas una cualidad científica, y a sus premisas espaciales una dimensión equivalente a “la verdad”. No obstante, existen dinámicas de movilidad histórica y espacial en los territorios indígenas que los mapas de localización apenas logran reflejar.

Desde otra perspectiva, la propuesta de Chukiwanka, inspirado en Waman Poma, apuesta por descolonizar no solo los territorios de Abiayala y su condición colonial de hemisferio, sino también todo el mapamundi o *p'oqha* (ver Mapa 2.6). Para ello, propone el nombre de Sayala, con el cual denomina la idea de continente, y plantea el ordenamiento espacial del *tawa saya*, es decir, el mapa mundial, considerando cuatro *sayalas* que son los siguientes: Lloqeyala, Asia y Europa; Pañayala, África; Kupiyala, América del Sur; y Ch'eqayala, América del Norte. Estos dos últimos al unirse dan lugar a Awiyäla. Las cuatro partes continentales conforman el Oraqyala, que es la tierra habitada.

Estas masas continentales están rodeadas de los *qocha* u océanos, a los cuales denomina específicamente Uruqhoch'a (océano Atlántico) y Tutaqhoch'a (océano Pacífico) (Chukiwanka, 1999: 359-360). Además, defiende la idea de que la noción de globo terráqueo, que sitúa Oraqyala (o la tierra habitada) de manera horizontal, recibe el nombre de *p'oqa*. Este mapa, denominado *uñu*, lo proyecta como aparece en el Mapa 2.6, que de hecho encabeza la portada de su obra *Awiyala y no América: origen del hombre desde Tiyawanaku al mundo...* (Chukiwanka, 1999).

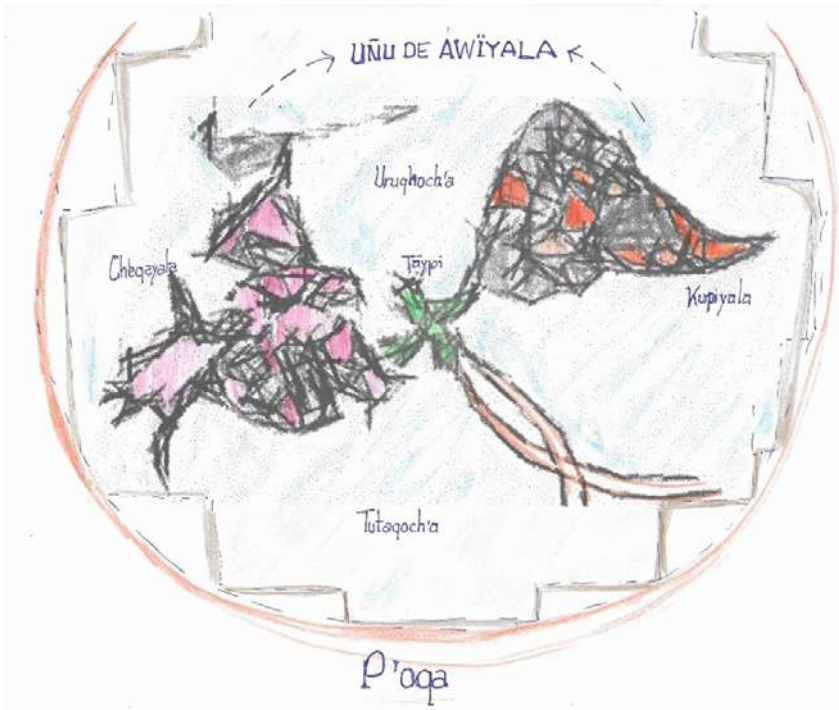
Mapa 2.6. P'oqa o globo terraqueo (izquierda) y el tawasaya o mapa mundial (derecha), según Chukiwanka



Fuente: Chukiwanka, *Awiyala y no América: origen del hombre desde Tiyawanaku al mundo* (1999).

Por su parte, este autor propone recuperar la fundamentación espacial de la horizontalidad que expuso Waman Poma para definir un giro en el uñu o mapa del mundo: "Si restauramos el Uñu o mapa, graficaríamos ubicándolo en posición horizontal al Awiyäla, con el Ch'eqayala a la izquierda, Panamá o Taypi al medio, y el Kupiyala a la derecha, con los dos polos en ese sentido horizontal, y no como nos han enseñado los españoles a dibujar en la posición vertical y superpuesta". Su apuesta es un reajuste en la proyección del mundo o *p'oqa* (ver Mapa 2.7): "ubicando el polo sur a la derecha y el polo norte a su izquierda en sentido horizontal. Parece que estuviéramos soñando, pero un día se convertirá en realidad, cuando con el Awiyäla se vaya a retomar nuestro lugar continental en la tierra" (Chukiwanka, 1999: 343).

Mapa 2.7. Reinterpretación del uñu de Awiyala

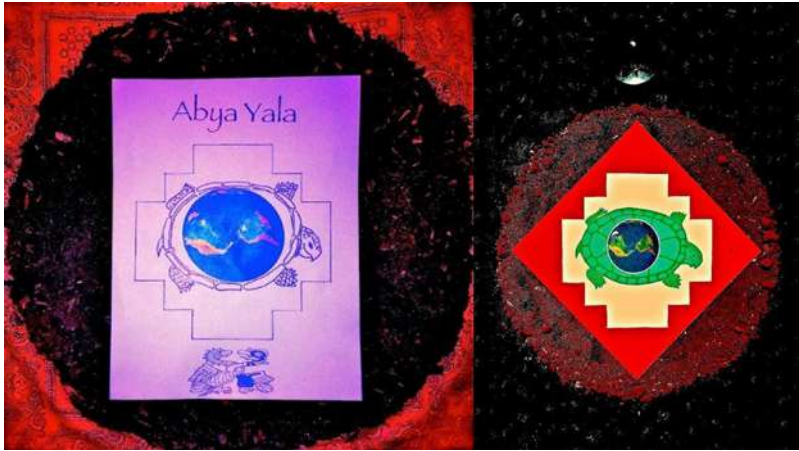


Fuente: boceto de elaboración propia.

Por su parte, la Comisión Continental Abya Yala de Tonatierra, con su sede Nahuacalli —la cual se asume como embajada de los pueblos originarios en Arizona, Estados Unidos—, ha recurrido a una iconografía emblemática que articula el águila, el cóndor, la tortuga⁵⁷ y la *tawa-paqa* o *chakana* (cruz andina), como expresión de grandes símbolos originarios referenciales en el continente (ver Mapa 2.8).

57. La tortuga, si bien es referencial de la memoria de origen de varios pueblos de la actual "Norteamérica", es también un ícono emblemático de la cultura maya y se presenta en diversos rituales de territorios originarios.

Mapa 2.8. Mapa de Abiyala configurado por la chakana, la tortuga y el encuentro entre el águila y el cóndor



Fuente: Comisión Continental Abya Yala de Nahuacalli, Tonatierra.

Además de estos grandes mapas de prefiguración, sostenidos bajo profundos replanteamientos semánticos y lingüísticos anticoloniales, existe una trayectoria de contra-espacialidad derivada de un conjunto amplio de mapeos participativos. Son el resultado estratégico de trabajos colaborativos entre organizaciones indígenas originarias y campesinas, organizaciones de la sociedad civil y personas que se dedican a la investigación, la academia y la defensa de derechos territoriales, a través de los cuales buscan, por ejemplo, posicionar sus litigios territoriales, sus reclamos por la libre determinación y el derecho a la consulta libre, previa e informada frente al creciente despojo contemporáneo. Esta dinámica, si bien no ha estado exenta de contradicciones, extractivismo académico o geopolitería, ha sido relevante para contra-cartografiar los espacios hegemónicos (Hale, 2015).

Por ello la “abiayalización de América” se ha manifestado a través de las más heterogéneas prácticas de “descolonización” vinculadas a los territorios, las identidades políticas y culturales, y las impugnaciones respec-

to a las historiografías y cartografías hegemónicas que han legitimado los procesos de invasión y despojo. Tales reivindicaciones se fundamentan en diversas fuentes memoriales y lingüísticas, entendidas como bases de reapropiación tanto en términos de control territorial “soberano” —la recuperación de tierras despojadas— como en relación con la defensa del territorio corporal y la vida, de la Madre Tierra y de las formas de vida preexistentes. Las manifestaciones espaciales de impronta anticolonial invitan a una exploración más profunda no solo en clave semiótica, sino también ontológica y epistémica.

Desde esta perspectiva, la reinterpretación de la historia memorial y contemporánea de Abiyala no solo implica una apropiación semántica y un antagonismo historiográfico, sino también una apuesta geopolítica de continentalidad en disputa y movimiento, lo que implica reposicionar espacios y tiempos divergentes. Se trata de un imaginario en pugna, tensión e impugnación, que también dialoga, hereda y se complementa con algunas dimensiones del latinoamericanismo y con la persistente estructuración colonial del territorio. Esta perspectiva amplifica los términos de la autonomía y la autodeterminación desde lo estrictamente político hacia la apropiación profunda de la memoria y la autoestima como una manifestación poética de la dignidad.

Esto significa la posibilidad de “renombrar nuestros lugares, reescribir nuevamente sus historias, rememorar su espiritualidad, vitalidad, calidez, y ese nivel de orgullo y seguridad de saber narrar lo que significa cada lugar, cada espacio” (Kowii, 2020: 34-35). En este proceso de recuperación-apropiación que subyace en el llamado a la abiyalización se expresa un “derecho a liberarnos, a subvertir el orden y a reordenarlo, a ponerlo al ritmo de nuestras pulsaciones, a recuperar su alma, su espíritu, su materialidad” (Kowii, 2020: 34-35).

Finalmente, cabe reconocer la relevancia de considerar la crítica al denominado “abyayalismo”, mediante el cual se interpreta el uso del concepto Abiyala como una manifestación *new age* a partir de una perspectiva liberal de la filosofía universalista, persistente en voces como las de Castro-Gómez (2019), quien se posiciona desde lo que denomina “republicanismo transmoderno”. Esta lectura enfrenta importantes límites, ya que la noción de Abiyala no se refiere a una reconstrucción prehispánica de América,

sino a un proceso paralelo, de resistencia a la modernidad eurocéntrica y, a la vez, como matriz transmoderna que postula agendas políticas concretas como la autonomía y la autodeterminación, la plurinacionalidad, el antiextractivismo, la defensa del territorio, el derecho a la consulta, etc. Incluye un conjunto avanzado de temas que desborda los universales modernos, y además amplifica la contemporaneidad concreta de las luchas de los pueblos indígenas originarios, afrodescendientes y de otros movimientos populares como un pluriverso. Más que como una negación al reclamo de los derechos de ciudadanía o los derechos universales básicos, la abiyalización reclama la ampliación de las matrices culturales y civilizatorias que conforman el espacio de disputa y recreación política, territorial e identitaria. El desafío consiste, en todo caso, en reconocer los límites de una discursividad asumida como esencialista, homogénea y libre de contradicciones.

Más que un llamado al “abiyalismo”, que refiere a un movimiento o “tendencia de época”, “caracterizado por una tendencia pachamámica” y que niega ortodoxamente todos los “universales modernos” (Castro-Gómez, 2019), la abiyalización deviene de las luchas indígenas anticoloniales y se despliega hacia el reclamo de la defensa de la vida. Además, se refiere a un periodo histórico particular de alianza que ha aspirado a trascender la impugnación anticolonial para asumir la defensa integral de la vida, la memoria y la palabra.

Solo una historización crítica del proceso permite reconocer las agendas constitutivas y heterogéneas de un discurso continental que, efectivamente, ha insurgido a partir de la definición de una subjetividad política sectorial y específica: los pueblos y naciones indígenas originarias. Estos pueblos han posicionado sus banderas de orden anticolonial que, a la vez, han sido moldeadas por un conjunto de parámetros jurídico-políticos derivados del propio internacionalismo liberal contemporáneo. No obstante, la expectativa de que una lucha como la de los pueblos indígenas originarios que se adhieren a un reclamo descolonizador común se tenga que adecuar a parámetros universales y a la racionalidad moderna resulta no solo inconsistente, sino también ingenua.

SEGUNDA PARTE.
Genealogías anticoloniales





*Todo va enlazado como la sangre...
Todo lo que le ocurra a la tierra,
le ocurrirá a los hijos de la tierra.
El ser humano no tejió la trama de la vida,
es solo un hilo, lo que hace con la trama,
se lo hace a sí mismo.*

Patricio Guerrero, La chakana del corazonar (2018).



III. Haudenosaunee. Retejiendo una casa común

Durante el ciclo de reemergencia indígena iniciado entre finales de 1960 y principios de 1970, que se extendió hasta las primeras dos décadas del siglo XXI, en todo el continente insurgieron estrategias y agendas políticas territoriales indígenas originarias con diversos alcances. Estos procesos fueron articulándose y definiendo parámetros de lucha comunes, en consonancia con la maduración de su diplomacia y la construcción de pactos locales, nacionales y transregionales. Sus agendas de lucha y resistencia, específicas en cada territorio y con horizontes comunes en tanto continentalidad “común”, han apelado a un conjunto de memorias antagónicas en relación con la historia política lineal derivada de la modernidad colonial, republicana y los nacionalismos estadocéntricos —aunque no por ello sin incidencia y participación en estos relatos—.

En la exploración de este proceso histórico destaca el valor de las fuentes orales y escritas que han sido instrumentadas por los movimientos milenaristas⁵⁸ y las rebeliones indígenas en sus luchas de resistencia, como parte de una apropiación de gramáticas de poder territorial en lengua propia y de las figuras más emblemáticas de insubordinación que han conducido a una gradual “desmonumentalización” de la historia colonial. Esta impugnación simbólica ha estado acompañada por una reescritura de la historia y de la geografía desde memorias y espacios anticoloniales. Por ello, la periodización trazada para los fines metodológicos de este análisis no se limita a reconocer la coyuntura específica de los episodios estudiados,

58. Me refiero a experiencias como la del Movimiento Tawantinsuyu y los Ayllus del Sol, que movilizaron la utopía andina de la restauración de un orden incaico “idealizado” como memoria de retorno en el Alto Perú durante la primera mitad del siglo XX (Kapsoli, 1984: 18).

sino también las memorias de larga duración que atraviesan las rebeliones indígenas del continente.

Por su parte, el término Haudenosaunee (casa común o pueblo de la gran casa), acuñado hace más de cinco siglos por la nación iroquesa en los territorios de Isla Tortuga, se retoma en este capítulo como una noción que interpela el reconocimiento del territorio común; en este caso, la construcción de una memoria que se politiza en una coyuntura política específica.

Los pueblos Haudenosaunee conformaron desde tiempos antiguos una confederación de naciones basada en la Gran Ley de la Paz. Este sistema político, fundado en el consenso, el equilibrio entre pueblos y la centralidad del territorio, no solo permitió sostener alianzas duraderas, sino que también proyectó una forma de pensar el poder distinta de la lógica estatal moderna. En esa tradición, el poder no se concentra: se distribuye, se cuida y se ejerce en relación con la vida.

Durante el siglo XX, y con mayor fuerza a partir de las décadas de 1960 y 1970, esa herencia confederada se reactivó como fuente de inspiración para los movimientos indígenas en distintos puntos del continente. En un contexto de creciente movilización, los liderazgos del pueblo Haudenosaunee impulsaron una diplomacia que buscó llevar las voces de los pueblos originarios a escenarios internacionales, interpelando directamente a los Estados y a los organismos globales.

Esa diplomacia no se limitó a denunciar violencias o a exigir derechos. Se propuso, sobre todo, afirmar la existencia de los pueblos indígenas como naciones con historia, territorios y formas propias de gobierno. Al hacerlo, abrió un espacio para pensar la política indígena más allá del marco estrecho del reconocimiento estatal, y para tejer alianzas entre pueblos que compartían experiencias de despojo, pero también de resistencia.

En ese proceso se fue gestando una insurgencia organizativa. No una insurgencia armada, sino una irrupción pública que cuestionó las catego-

rías dominantes con las que se había pensado a los pueblos indígenas: como minorías, como campesinos pobres o como sectores a integrar. Frente a ello, comenzaron a nombrarse como pueblos y naciones originarias, resignificando la idea misma de nación y disputando su apropiación exclusiva por parte de los Estados.

Esta reconfiguración tuvo un efecto profundo. Al asumirse como pueblos con derecho a autodeterminación, los movimientos indígenas comenzaron a articular escalas de acción que iban de lo comunitario a lo continental. Las organizaciones locales se enlazaron en coordinadoras regionales, y estas, a su vez, en redes continentales que buscaban construir una voz común sin borrar la diversidad.

Aquí es donde Abiyala empieza a tomar cuerpo como geopolítica anticolonial, no solo como nombre, sino como espacio de articulación de luchas que, desde territorios distintos, compartían la defensa de la vida, de la tierra y de la dignidad. La idea de una continentalidad indígena se fue abriendo paso frente a la cartografía colonial heredada, proponiendo un mapa tejido por alianzas y memorias, más que por fronteras impuestas.

En ese entramado, la experiencia de los pueblos Haudenosaunee ofrecía una referencia poderosa: mostraba que era posible pensar en confederaciones de pueblos, en pactos de reciprocidad y en diplomacias propias, sin necesidad de reproducir la forma del Estado nación. La confederación no era solo un modelo organizativo, sino una ética política basada en el equilibrio, el respeto entre diferencias y la responsabilidad con las generaciones futuras.

Las décadas finales del siglo XX vieron así emerger un ciclo de articulación indígena continental sin precedentes. Encuentros, foros y espacios de coordinación permitieron que liderazgos de distintos pueblos compartieran diagnósticos, estrategias y lenguajes. En ese intercambio, Abiyala comenzó a circular como un nombre capaz de condensar ese nosotros en construcción.

Pero este proceso no estuvo exento de tensiones. La diversidad de historias, contextos y proyectos políticos hacía imposible una unidad homogénea. Hubo debates sobre las relaciones con los Estados, sobre el lugar de las identidades nacionales, sobre la participación en espacios institucionales o sobre la apuesta por autonomías más radicales. Lejos de ser una debilidad,

estas tensiones mostraban la vitalidad de un campo político en movimiento.

Lo que se fue afirmando, pese a todo, fue la idea de que la lucha indígena no podía quedar confinada a lo local ni disuelta en proyectos nacionales que no reconocían su especificidad. Era necesario un horizonte más amplio, capaz de articular territorios y memorias en clave anticolonial. Abiyala ofrecía ese horizonte.

Desde esta perspectiva, la insurgencia organizativa que aquí se describe no es solo un capítulo de la historia reciente, sino una de las raíces de las geopolíticas de Abiyala. En ella se conjugan la herencia confederada, la diplomacia indígena contemporánea y la búsqueda de una continentalidad distinta, fundada en la autodeterminación de los pueblos y en la defensa de la Madre Tierra.

Este capítulo muestra, así, cómo el nombre Abiyala comienza a caminar acompañado de organizaciones, pactos y alianzas que intentan convertirlo en proyecto histórico. En el siguiente paso del recorrido, veremos cómo ese horizonte se expresó con fuerza en un momento clave: la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, que marcaría un punto de inflexión en la articulación política de los pueblos del continente.

Kaianerekowa: memorias de alianza y diplomacia

—“¿Por qué están aquí?”, preguntó un funcionario suizo de aduanas e inmigración.

—“¿Son pieles rojas de verdad?”.

—“¿Te referes a los de las historietas?”, respondí con una pregunta.

Lo desconcertó la idea. Dudó y no respondió. Nos miramos, ambos por primera vez.

Asintió lentamente.

—“Quizás”, dijo.

En ese momento, ambos comprendimos que este iba a ser un largo encuentro.

—De hecho, éramos “reales”. Nuestra presencia —con nuestros colores brillantes, cintas, cabello largo y plumas— reforzó de inmediato los estereotipos.

Al mismo tiempo, no estaba preparado para el desafío intenso e inteligente que se reflejaba en nuestra mirada. Ese era el contexto de nuestra llegada a Europa en 1977. Para ambos era obvio que habría mucho que aprender de ambos bandos, y así comenzó nuestro viaje.

Mohawk Nation, “Basic Call to Consciousness”, *Akwesasne Notes* (2005 [1978]).

Existe una memoria de prácticas diplomáticas entre los pueblos originarios que posee una larga trayectoria. Se remonta a los procesos de alianza y confederación en tiempos precoloniales, en correspondencia con sus procesos internos de guerra, conflicto y paz (Jennings et al., 1985), así como a una historia estratégica de diplomacia y negociación con los poderes coloniales (Levaggi, 2002; Pichinao, 2013). En este sentido la diplomacia, como ejercicio político que va más allá de las estructuras coloniales y del Estado, ha incidido no solo en las relaciones hegemónicas del sistema mundo moderno colonial (Wallerstein y Quijano, 1992; Mignolo, 2005), sino también en el desenvolvimiento territorial de los pueblos originarios y sus culturas

políticas.⁵⁹ Es útil hablar de transdiplomacia⁶⁰ o de una cultura de pacto y negociación en diversos canales de poder y espiritualidad, en paralelo con las relaciones de poder material. Las prácticas diplomáticas ejercidas por las organizaciones indígenas permiten explicar periodos de tránsito entre resistencias, rebeliones y acuerdos con los poderes coloniales y republicanos en Abiyala.

Un referente emblemático en Isla Tortuga ha sido la Confederación Iroquesa: Haudenosaunee (el pueblo de la gran casa), derivada del pacto entre las cinco, y después seis, naciones⁶¹ que ocupaban los territorios al este del lago Ontario y en la actual costa este de Estados Unidos, en la frontera con Canadá, con una zona de influencia hacia los Grandes Lagos y los valles del Misisipi. Su capital se mantuvo en el valle de Onondaga hasta principios del siglo XX, cuando se trasladó a una reserva del estado de Nueva York (Jennings et al., 1985). Sus orígenes se remontan a los siglos XI y XII, aunque algunas versiones coloniales consideran que la gran alianza confederada surgió en el siglo XVI (Bonaparte, 2006: 47-49). Haudenosaunee remite a la expresión de la Gran Ley de Paz (*Kaianerekowa*), que constituyó un precedente de diplomacia y pacto al detener la violencia intertribal y dar lugar a un proyecto que “diluyó” temporalmente algunas fronteras entre territorios aliados para incluirlos en un gran territorio común, *the longhouse* (o casa común): Haudenosaunee (Mohawk Nation, 2005: 322).

El Gran Pacificador, Deganawidah,⁶² e Hiawatha, promovieron la Gran Ley de Paz como principio de un gobierno constituido por representantes o jefes, denominados *sachem*, que eran elegidos por cada tribu y desempe-

59. Cruz y Arévalo se refieren al menos a tres expresiones en que se ha desplegado la diplomacia indígena: una diplomacia “internacionalizada”, presente en los espacios multilaterales de Naciones Unidas; una diplomacia indígena “enraizada”, que se ha desarrollado en función del territorio y sus necesidades básicas de subsistencia hasta alcanzar una agenda política para la negociación; y una diplomacia de la “complementariedad”, que se practica entre pueblos y organizaciones indígenas para enfrentar retos y horizontes comunes (Cruz y Arévalo, 2000: 141-142).

60. Arévalo se refiere a la transdiplomacia “para analizar y comprender la interacción diplomática de pueblos, naciones, comunidades [...] que han sido [...] invisibilizados y/o marginados por un marcado eurocentrismo teórico-político de la disciplina. La transdiplomacia [...] sugiere una transgresión subversiva de la ‘historia universal’ de las relaciones internacionales. La palabra diplomacia no debería ser exclusiva de una actividad estatal, sino una práctica humana y transhistórica de alteridad” (Arévalo, 2017: 14).

61. Originalmente fueron cinco las naciones que pactaron la paz: mohawk, oneida, onondaga, cayuga, seneca y, a partir de 1722, se adhirió la nación tuscarora.

62. El Gran Pacificador, o *Peacemaker*, solo es nombrado en momentos importantes, ya que sus coterráneos se reservan el derecho a nombrarlo (Mohawk Nation, 2005).

ñaban un rol vital para sostener la alianza confederada en tiempos de paz. La función de la confederación fue decisiva para explicar los procesos de desenvolvimiento político en Isla Tortuga antes de las invasiones francesa, holandesa y británica, y durante la violenta constitución de las Trece Colonias que llevaron a la creación de la Unión Americana entre los siglos XVIII y XIX. También constituyó un referente soberanista de la diplomacia indígena anticolonial en el siglo XX, ya que sus representantes asistieron a la Liga de Naciones en Ginebra en 1923, haciendo uso de un pasaporte de las Seis Naciones. En el evento, Deskaheh presentó el memorial llamado *The red man's appeal for Justice* (Mohawk Nation, 2005: 68-69), en el que solicitó formalmente la intervención de presidente del Consejo de la Sociedad de Naciones, Hjalmar Branting, para que el reconocimiento de la soberanía de su país fuera atendido por dicho Consejo.⁶³

Por otro lado, Haudenosaunee representa una fuente de sabiduría para comprender los principios de paz reivindicados por el pueblo iroqués, así como un modelo de gobierno confederado que propugnaba un equilibrio entre mujeres, hombres, jóvenes y ancianos (Mohawk Nation, 2005).⁶⁴ La historia de alianzas de este pueblo con los holandeses y británicos para hacer frente a la invasión francesa, y posteriormente a la expansión estadounidense, reflejan una compleja historia de negociaciones pragmáticas, alianzas estratégicas y cultura diplomática orientada a sostener la reivindicación de su soberanía como naciones libres (Jennings et al., 1985). Ha sido también una fuente de resistencia militar y política contra la doctrina de la “América indómita”, que asumía los territorios originarios como “desiertos” o “tierras libres”, que estaban allí para ser tomados en aras de la “civilización”, como lo afirmó F. Jackson Turner (1987 [1893]), en la clásica tesis que legitimaba el avance de la frontera imperial al oeste del país.

63. Deskaheh manifestó su disposición a comparecer ante la Corte Internacional de Justicia (CIJ) para determinar con Canadá si la sociedad estaba en condiciones de examinar su caso. Esta fue una de las acciones diplomáticas para la recuperación de soberanía más contundente contra el colonialismo de asentamiento de la época.

64. Según el documento emblemático de la nación mohawk *Basic Call to Consciousness* (1974), los fundamentos de esta perspectiva de diplomacia recaen sobre las nociones de paz, justicia y rectitud: “la paz debería definirse no como la simple ausencia de guerra o conflicto, sino como el esfuerzo activo de los seres humanos con el propósito de establecer la justicia universal. ‘Justicia’ [...] ocurre cuando las personas ponen sus mentes y emociones en armonía con el flujo del universo y las intenciones de la ‘Buena Mente’ o el Gran Creador. Los principios de rectitud exigen que se eliminen todos los pensamientos de prejuicio, privilegio o superioridad, y que se reconozca la realidad de que la creación está destinada al beneficio de todos por igual, incluso las aves, los animales, los árboles y los insectos, así como los humanos” (Mohawk Nation, 2005: 292-293).

Otra referencia respecto a la cultura de alianzas en Isla Tortuga es la Gran Nación Sioux el Oceti Sakowin (Consejo de los Siete Fuegos), que reunió a las tribus de siete naciones provenientes de los pueblos dakota, nakota y lakota, cuyos territorios se extendían desde la costa este del Lago Superior hasta las montañas de Bighorn.⁶⁵ Sus reivindicaciones sobre el autogobierno se sustentan en el concepto de *wouncage*, es decir, “nuestra forma de hacerlo” (Native Knowledge 360°, 2018). Su trayectoria territorial nómada se alteró profundamente a lo largo del periodo de la invasión colonial y, en el siglo XIX, organizaron alianzas de resistencia contra las Trece Colonias y su expansión fronteriza hacia el oeste.⁶⁶

En el siglo XXI, la memoria de Oceti Sakowin resurgió a partir de la resistencia contra el proyecto del gasoducto Dakota Access (DAPL por sus siglas en inglés) iniciado en 2014, y cuya principal oposición surgió a partir de la articulación en torno a la nación asentada en Standing Rock Sioux. Sus tierras ancestrales, que se han visto amenazadas por la ruta del gasoducto, se extienden por partes desde Dakota del Norte hasta Dakota del Sur. La resistencia de Standing Rock ha sido emblemática por el simbolismo derivado de sus convocatorias —con fogatas y tipis, carreras, paseos a caballo y marchas—, así como por su articulación con otros movimientos contemporáneos, como la ola por la defensa de los derechos humanos y contra la violencia hacia los pueblos afrodescendientes —el movimiento #BlackLivesMatter—, y con otras organizaciones que defienden los derechos humanos y de la Madre Naturaleza (Estes, 2019: 23-24; Native Knowledge 360°, 2018).

Otra experiencia referencial en las diplomacias de Abiyala se expresa en los parlamentos indígenas y su funcionalidad para establecer canales de negociación política permanente ante los poderes coloniales y, posteriormente, frente a los Estados republicanos criollos. Este es el caso de la figura del *kojagtun* o parlamento mapuche, en Wallmapu, concebidos como “la principal institución fronteriza mapuche-hispana conocida durante el periodo colonial” (Pichinao, 2013: 26). Esta concepción de “lo fronterizo” es

65. Actualmente las naciones y tribus descendientes poseen asentamientos en Minnesota, Nebraska, Dakota del Norte, Dakota del Sur y Montana, en Estados Unidos, y Saskatchewan y Manitoba en Canadá.

66. La historia de Oceti Sakowin es tratada con detalle en el documental: *Oceti Sakowin - The People of the Seven Council Fires*, producido por South Dakota Public Broadcasting y dirigido por Kyle Mork (2007). Disponible en el sitio web: <https://www.pbs.org/video/south-dakota-documentaries-oceti-sakowin-seven-council-fires/>

de gran relevancia, ya que las experiencias de parlamentarismo en tiempos coloniales implicaron espacios de negociación y deliberación permanente para fijar las fronteras territoriales y de alteridad étnica en procesos de confrontación.

Los parlamentos fueron espacios donde se exponían los desacuerdos y se pactaban los periodos y las condiciones de paz en tiempos de invasión y guerra sostenida. Fueron concebidos durante los siglos XVI y XVII, entre las rebeliones de resistencia, recuperación y pérdida de territorios, y los periodos de “paz” relativa.⁶⁷ No obstante, ya existía una instancia de resolución de conflictos y mediación política para la construcción de acuerdos en la propia jurisprudencia mapuche, conocida como *kojagtun* o *xawün* (Marimán, 2006: 61). Estas prácticas se realizaron incluso frente a los poderes extensivos del imperio inca y de los holandeses, antes de la instauración de los parlamentos con la corona británica y la monarquía hispana (Marimán, 2006: 54; Pichinao, 2013: 31).

Si bien los parlamentos implicaron una resignificación de los códigos de los *kojagtun*, estos siguieron siendo interpretados como espacios de deliberación. Para el pueblo mapuche, esto representó que se mantuvieran perspectivas propias del *az mapu* o derecho mapuche, así como la defensa de la autonomía y la libertad. También significó que el pueblo contaría con un espacio para el repliegue estratégico y para procesos de unidad relativa entre la diversidad de poderes descentralizados que han caracterizado la territorialidad y las formas de organización sociopolítica a lo largo del *Wajontu Mapu* o gran territorio mapuche (Pichinao, 2013).

Si bien estas experiencias de diplomacia y negociación son un referente de las diversas culturas de negociación, alianza y paz mediante pactos entre pueblos originarios, también han sido un precedente importante para explicar los términos en que se entablaron acuerdos con los poderes coloniales.⁶⁸ A través de algunas de estas figuras se negociaron tiempos de

67. La implementación de los parlamentos se atribuye a la iniciativa del jesuita Luis de Valdivia, ideólogo de la guerra defensiva, y de la polémica estrategia de “pacificación indígena”, como medio preferible a la conquista militar (Pichinao, 2013: 26).

68. También fueron precedentes de las transformaciones de las relaciones hegemónicas precoloniales, como ocurrió en el centro de México con las alianzas hispano-indígenas, que llevaron a socavar el poder central de Tenochtitlan y de la Triple Alianza mediante el pacto realizado entre los tlaxcaltecas y el poder hispano bajo el mando de Hernán Cortes.

tregua y condiciones mínimas para ejercer control sobre los territorios o permitir su autonomía relativa.

A su vez, las alianzas fueron una vía de articulación entre los pueblos originarios en tiempos de rebelión, o con otras potencias imperiales interesadas en crear condiciones de contención contra las potencias hegemónicas. También permitieron la firma de acuerdos sobre los linderos territoriales que fueron alterados durante la instauración de las repúblicas en el siglo XIX.⁶⁹ Solo bajo estas consideraciones de una “transdiplomacia” moldeada a lo largo de cinco siglos es posible explicar los ciclos de rebelión, pacto y negociación, así como la configuración de las geopolíticas indígenas contemporáneas.

Reemergencia y maduración política a lo largo y ancho de Abiyala

Desde la segunda mitad de la década de 1960 hasta finales de la de 1980 es posible reconocer una “primera etapa”, quizá embrionaria, de un ciclo de reemergencia política indígena⁷⁰ de alcance continental, la cual de manera creciente fue desarrollando una identidad que se hizo explícita en 1990 (Bengoa, 2000; Stavenhagen, 2010).⁷¹ Las organizaciones que surgieron

69. Esta vía fue una estrategia activa de contención para preservar diversos grados de soberanía durante el largo proceso de invasión y conquista, como lo expresan las experiencias de los pueblos iroqués, gunadule y miskito, así como la propia condición del pueblo mapuche, que solo reconoció el poder hispano ante el asedio de otras potencias europeas.

70. Me refiero a un ciclo de reemergencia entendido a partir de la experiencia cíclica de rebeliones, levantamientos, milenarismos y otros procesos político-organizativos de los pueblos originarios que han marcado las diferentes historias locales y regionales de los movimientos indios en Abiyala a lo largo de cinco siglos, con énfasis diferenciados durante el periodo colonial y las etapas republicanas (Reina, 1987; Rosati, 1996; Thompson, 2001). Se trata de una lectura de larga duración marcada por coyunturas que articulan las rebeliones desde una amplia gama de motivaciones específicas: religiosas y mesiánicas, económicas o sociopolíticas (Reina, 1987), pero siempre como una historia articulada a la historia general de las sociedades (García de León, 1995). La idea de emergencia se limita a la experiencia contemporánea de la última etapa, que sí responde al proceso de articulación de alcance continental fundado en diversas motivaciones que complejizan la “agenda étnica” (Bengoa, 2000; Burguete, 2005; Leyva, 2005).

71. Stavenhagen (2010) consideraba que el Primer Congreso Interamericano de Pátzcuaro, de 1940, fue un punto de partida para explicar las organizaciones como actores emergentes, hasta que asumió un enfoque de subalternidad al reconocer que Abiyala significaba una ruptura radical con el indigenismo estatista. Por su parte, Bengoa (2000) asumió que la coyuntura de los 500 años, abierta entre 1990 y 1992, significó la emergencia indígena en América Latina como producto de diversos procesos explicativos: la globalización, la crítica a la modernización y las políticas de desarrollo, el fin de la Guerra Fría, la urbanización de la población indígena y el encuentro con el discurso y las agendas ambientalistas, entre otros.

durante esta etapa plantearon una agenda política con una singular im-
pronta étnica, que posicionó una mayor autonomía frente a las identidades
campesinas y formuló una crítica creciente al indigenismo hegemónico, el
cual subsumía la condición étnica a los nacionalismos y a las políticas de
mestizaje. No obstante, las experiencias organizativas fueron muy diver-
sas dependiendo del desarrollo histórico específico de los territorios, de los
vínculos con las sociedades nacionales criollas y mestizas, y de las forma-
ciones republicanas.

Algunas organizaciones surgieron de la politización encauzada por
misiones eclesiales, otras de los procesos de concientización y politización
étnica en espacios urbanos, o como resultado de la radicalización ideológica
indianista con explícita consciencia anticolonial. Por otra parte, hacia fines
del siglo XX, la apropiación de la agenda ambiental y la emergencia de una
conciencia político-ecológica se convirtieron también en una bandera polí-
tica aglutinante de las organizaciones indígenas.⁷²

Coinciden, en todo caso, en que articularon formaciones políticas para
reivindicar su identidad étnica sobre la campesina,⁷³ en un proceso que
osciló entre la politización de lo indio y la apropiación estratégica (Bon-
fil, 1981) y progresiva de lo indígena (Martínez Cobo, 1986; Castro, 2008).
También reivindicaron sus territorios, manifiestos en las siglas de sus or-
ganizaciones, lo que da cuenta de una geografía política en disputa y de
repertorios estratégicos en el amplio debate de los movimientos sociales
latinoamericanos, específicamente los impulsados por los movimientos in-
dígenas.⁷⁴ Además, la apertura de esta “primera” etapa refleja la explícita
emergencia de una intelectualidad derivada de los liderazgos políticos y de
una maduración de la “*intelligentsia* india-indígena”, que fue adquiriendo

72. La Cumbre de Río de 1990 y la agenda ambiental se tratarán en el capítulo IV.

73. Esto no significó que la estructura organizativa campesina y sindical hubiese estado del todo ausente en las formaciones indígenas entre las décadas de 1960 y 1980, cuando la figura de federación o confederación sindical fue apropiada y resignificada en las agendas étnicas.

74. Dado el inmenso debate sobre la teoría de los movimientos sociales y su perspectiva anglocéntrica (Tarrow, 1997; Tilly, 1998), me inclino por la propuesta de Luis Tapia, que los interpreta como aquellos capaces de desbordar los “lugares estables de la política” y problematizar “la reproducción del orden social, de manera parcial o general” (Tapia, 2008: 2). En particular, incluye las experiencias de los movimientos indígenas surgidos al calor de la primera década del siglo XXI (García, Chávez y Costas, 2004; Gutiérrez, 2008; Zibechi, 2008).

autonomía progresivamente frente a las mediaciones eclesiales, académicas y de organizaciones internacionales (Albó, 2003; Zapata, 2017).⁷⁵

Un referente de esta primera etapa de reemergencia indígena nos lleva al corazón de la Amazonía ecuatoriana, a los territorios de la nación shuar y su proceso organizativo con claros alcances políticos, pedagógicos y diplomáticos. En 1960 comenzaron a constituirse los núcleos familiares o Centros Shuar como parte del proceso de evangelización encauzado por los salesianos en la Amazonía. La construcción de estos núcleos políticos marcó una progresiva autonomía frente a los núcleos religiosos, y una paulatina ampliación a nivel provincial y luego regional —segundo y tercer nivel— que llevó a la formación de la Federación de Centros Shuar en 1964 (Juncosa, 2017).

Así se inició un genuino proceso de autogestión política incentivado por la defensa del territorio y de la identidad étnica ante la colonización forzada promovida por el gobierno ecuatoriano. De allí parte su crítica referencial a la integración y asimilación forzada en la cultura nacional, así como su reclamo de autodeterminación en un nuevo concepto de Estado ecuatoriano pluralista. El trabajo educativo de la Federación Shuar ha sido referencial por sus escuelas radiofónicas bilingües, las cuales permitieron el acceso a contenidos centrados en la lengua, la concientización política y los derechos en zonas aisladas (Albó, 2008). “A mediados de los 1980 ya agrupaba a alrededor de 3,000 de los 40,000 shuar en total, y a principios de los 1990, 263 Centros Shuar” (Altmann, 2013: 9).⁷⁶

Además, el rol de la federación como articuladora del movimiento indígena ha sido cardinal: participó en la conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), en 1980, y esta, a su vez, junto con el movimiento Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) —surgido en 1972 en la región de la sierra ecuatoriana—, jugó un rol importante en la constitución de una federa-

75. Zapata ensaya una exploración más minuciosa para distinguir las diversas manifestaciones de la intelectualidad indígena, no solo a través de liderazgos políticos e intelectuales orgánicos —que con su escolarización creciente ante el fenómeno de migración a las ciudades y el acceso a la educación crearon una *intelligentsia*—, sino también considerando a la intelectualidad indígena universitaria que, si bien preserva posicionamientos políticos y militancia, toma distancia crítica de los contextos y analiza el quehacer político de las organizaciones indígenas desde dentro y desde afuera (Zapata, 2017).

76. Juncosa (2017: 20-21) menciona que en 2010 ya existían 553 centros afiliados a 63 asociaciones, articuladas en seis federaciones.

ción indígena nacional y en la posterior formación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986. La Federación Shuar también fue relevante en la fundación de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) en 1984 (Albó, 2008: 323).

En paralelo a la efervescencia mundial del movimiento estudiantil de 1968, en Minneapolis, Estados Unidos, un grupo de activistas y trabajadores sociales nativos que habían sido perseguidos y encarcelados por el sistema político supremacista anglosajón estadounidense, fundaron el Movimiento Indio Americano (AIM, por sus siglas en inglés). Su activismo se enfocó inicialmente en la defensa de los derechos civiles, mejorar las condiciones de vida de las poblaciones nativas en las ciudades y evitar la detención arbitraria de líderes nativos que tomaban iniciativas de defensa civil. Paulatinamente se propuso convocar a la reunificación de los pueblos nativos de todo el país y promover un proyecto panindianista (Schuttler, 1991: 21).

La emergencia del AIM significó un nuevo despertar público del activismo de los pueblos nativos en Isla Tortuga, y su trayectoria estuvo marcada por una serie de hitos de gran calado político como los siguientes: la ocupación de la isla de Alcatraz en 1969 para instalar un centro cultural y educativo (Brady, 1993); la defensa del Tratado de Fort Laramie, firmado en 1868 por el gobierno federal y las naciones sioux y arapaho;⁷⁷ la promoción del Camino de los Tratados Rotos, que implicó una gran caravana que arribó a Washington en 1972;⁷⁸ la ocupación por 71 días de Wounded Knee, Dakota del Sur, en la reserva de Pine Ridge, en 1973 —como manifestación de repudio a la memoria de la masacre perpetrada en 1890— (Bozza, 2020), y la participación en la Conferencia Internacional sobre Discriminación contra las Poblaciones Indígenas en las Américas, en la sede de la ONU en 1977.

77. Este acuerdo reconocía la propiedad de los pueblos nativos de Black Hills y de los territorios de Wyoming, Dakota y Montana.

78. La movilización reclamaba al gobierno: la conformación de una comisión mixta para pactar nuevos tratados; la revisión de las violaciones gubernamentales de los pactos del siglo XIX; la exención de impuestos a los territorios indios; compensaciones económicas por los daños sufridos por las pérdidas de tierras; restauración de 110 millones de acres —más de 445,000 kilómetros cuadrados— de tierra arrebatada a las Naciones Nativas; la petición de que los delitos contra los indios fueran juzgados por la justicia federal; la construcción de mejores viviendas; inversión federal en educación, empleo y desarrollo comunitario; la abolición de la Oficina de Asuntos Indígenas (OAI) y la creación, en su reemplazo, de una nueva oficina de Relaciones Federales Indias (AIM, 1972).

La coyuntura abierta por el activismo en torno al AIM significó la irrupción pública de un movimiento que había sido silenciado y caricaturizado violentamente en la historiografía oficial estadounidense. El proyecto de infiltración de la Agencia Federal de Investigación (FBI por sus siglas en inglés) y el sabotaje a la imagen del movimiento impulsado por el ala más conservadora del gobierno federal derivaron en su descomposición, pero no pudieron detener la emergencia de una intelectualidad vibrante y de un notable activismo que tomaron espacios clave en las universidades — desde donde apostaron por la rectificación de la memoria histórica—, en los medios de comunicación y en las propias instituciones hegemónicas dedicadas a la defensa de derechos (Bozza, 2020). En 2016, la resistencia en el Oceti Sakowin Camp, en Standing Rock, retomó la trayectoria de este movimiento con el fin de detener la construcción del Dakota Access Pipeline (Romero, 2019).

Por su parte, entre 1960 y 1970 el katarismo en el Qullasuyu, proveniente de las comunidades altiplánicas de Ayo Ayo, logró configurarse como una corriente política que, si bien se inspiraba en los preceptos fundacionales del indianismo⁷⁹ —en gran medida derivados de la irradiación del trabajo de Fausto Reinaga—, se insertó en las organizaciones sindicales y comunales que apostaban por una mirada situada, por un lado, desde las clases oprimidas populares⁸⁰ y, por otro, desde el ojo aymara⁸¹ (Rivera Cusicanqui, 1983). Entre otros espacios, se insertó “en la central sindical local, después en la provincial, de ahí en la Federación de La Paz y finalmente,

79. Si bien aquí me refiero al indianismo político engendrado en el altiplano de Bolivia, Velasco (2003) acude al concepto como un fenómeno regional más amplio que define como: “movimiento ideológico y político que proclamaría como su objetivo central la liberación del indio, pero no para liberar al indio en particular sino para liberar al indio en tanto miembro de la civilización indígena, de esa civilización que pervive en la memoria colectiva de los grupos indígenas y no ha sido aniquilada, pues al contrario, espera pacientemente el momento de su liberación” (Velasco, 2003: 122). Lo asume, entonces, como un proyecto civilizatorio confrontado al proyecto occidental de cara al indigenismo de 1940-1970, en las entrañas de este mismo, en diálogo con los antropólogos de la época y en los márgenes del pensamiento de la izquierda latinoamericana (Velasco, 2003: 121-143).

80. Como expresión de este fenómeno, en 1973 se publicó el emblemático *Manifiesto de Tiwanaku* que sostuvo la relevancia de la cultura como prioridad de una identidad campesina. Convocó a la unidad del “campesinado” para reestablecer su poder en la dirección del país analizando el escenario de la economía, la vida política partidaria y la educación.

81. Rivera Cusicanqui considera que son dos los rasgos que se constituyen en el núcleo del discurso ideológico katarista: “como simbiosis entre un orden ético perfecto, encarnado en el código moral incaico: *ama usa, ama llulla, ama q'ella* (no robar, no mentir; no ser ocioso) y la lucha anticolonial encarnada por Tupaj Katari [...] como consciencia de retorno del héroe multiplicado en miles que implicó el retorno como una mayoría étnica nacional que despierta (Rivera Cusicanqui, 2003: 178-179; ver conclusiones del Primer Congreso del MITKA, 1978).

en el Congreso Nacional Campesino de agosto 1971 en Potosí. El katarismo culminó su vertiginoso ascenso con el nombramiento de su líder Jenaro Flores como dirigente máximo de la CNTCB” (Albó, 2008: 37). Posteriormente se reorganizó como Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos (CSUTCB) en 1979, con la hegemonía del katarismo al frente, tras haber alcanzado su legitimidad ante la Central Obrera Boliviana (COB).

Por otro lado, se organizó mediante partidos políticos, como el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK) —que no lograron una amplia adhesión popular y se caracterizaron por recurrentes fragmentaciones—, así como a través del Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), de gran relevancia en la politización estudiantil aymara en La Paz y en la promoción del concepto de Abiyala.⁸² En general, se trató de una clara emergencia de la conciencia étnica aymara (Ticona, 2000) que dio un giro central a la política de Bolivia.

La organización política de los territorios indígenas en el norte y oriente del Cauca condujo en 1971 a la fundación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en la localidad de Toribío. El CRIC sostenía como principios de su “política indígena” la recuperación de tierras usurpadas a sus resguardos, la suspensión del pago de terraje, la eliminación de los latifundios y la ampliación de derechos (Tunubalá, Morales y Palechor, 1974). Su estrategia de articulación llevó a convocar en 1973 el Primer Encuentro Nacional Indigenista en Medellín. También lanzó el periódico *Unidad Indígena* en 1975 como un medio de comunicación estratégica entre las comunidades originarias de Colombia, el cual se volvió un referente de comunicación indígena a nivel regional.⁸³ En 1978, en su V Congreso aprobó su plataforma política⁸⁴ y ese mismo año se lanzó el Programa de Educación Bilingüe e Intercultural (PEBI) (Bolaños y Ramos, 2015).

En 1973 surgió la Alianza por el Progreso de Misquitos y Sunos (ALPRO-MISU) en la Costa Atlántica de Nicaragua, y en 1974 se llevaron a

82. Macusaya (2018) menciona el Partido Agrario Nacional (PAN), el Partido Indio de Aymaras y Keshwas (PIAK) y el Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINK'A, junto con el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA), como referencia de los procesos de génesis del indianismo.

83. También destaca la experiencia del periódico *Ixim*, publicado a partir de 1977 en Guatemala.

84. En esta plataforma se define el carácter de los pueblos indígenas como descendientes primitivos de los habitantes del continente y, a la vez, como parte de las clases explotadas. También se define el no alineamiento internacional y la prioridad de apoyar las luchas indígenas en la región (CRIC, 1978).

cabo el Primer Congreso Indígena de San Cristóbal de Las Casas, en Chiapas, México, y el Primer Congreso Indígena de Brasil (Leone, 2017). En enero de 1977, se reunió en Panamá el Primer Congreso de Pueblos Indios de Centroamérica, México y Panamá y se conformó el Consejo Regional de Pueblos Indígenas de Centroamérica (CORPI). Para entonces, el Onmagged: Congreso General Kuna (CGK) había alcanzado un desarrollo autonómico referencial en la región y un inédito proceso de autogobierno que fue extendiéndose a otros grupos originarios de Panamá para ampliar el régimen de comarcas indígenas autónomas (Castillo, 2021).⁸⁵

En México, un país pionero del indigenismo —que se inauguró con el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Pátzcuaro en 1941 y la Convención de la que surgió el Instituto Indigenista Interamericano en 1942 (Zolla y Zolla, 2000)—, para la década de 1970 ya existían importantes referentes de articulación indígena, aunque la mayoría de ellos bajo el impulso corporativo del Estado y su política indigenista. Me refiero a: el Movimiento Nacional Indígena (MNI), creado en 1973, el cual estaba conformado por profesores bilingües que adoptaron las políticas oficialistas; el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), fundado en 1975, “integrado por los Consejos Supremos que se crearon de manera corporativa por todo el país” (López Bárcenas, 2016: 63), bajo la esfera de control corporativo de la Central Nacional Campesina (CNC); y la Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües A. C. (ANPIBAC), encargada de “promover la aculturación de los pueblos indígenas” (López Bárcenas, 2016: 63).

No obstante, el ya mencionado Primer Congreso Indígena de Chiapas de 1974, una iniciativa que contó con el persistente impulso de la diócesis de San Cristóbal, significó un referente de la congregación de pueblos mayas para la exposición de sus problemáticas ante el despojo de tierras, los

85. En el capítulo I se refieren los detalles del proceso político autonómico del pueblo gunadule desde la Revolución de 1925.

sistemas de servidumbre y la semiesclavitud que padecían (García de León, 1995).⁸⁶

Estas articulaciones políticas en los territorios indígenas originarios de Abiyala no se produjeron de manera exclusiva en este continente, sino que formaron parte de la emergencia de un “internacionalismo étnico”, el cual sentó las bases de un movimiento indígena mundial en espacios multilaterales que comenzó a promover reivindicaciones sobre la libre determinación y la soberanía de los territorios indígenas. Refrendaba, además, posturas de no alineamiento ante el virtual escenario bipolar entre el campo socialista encabezado por la Unión Soviética y el capitalista occidental dirigido por Estados Unidos y la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), constituida como eje del orden geopolítico hegemónico de la Guerra Fría.

El internacionalismo indígena emergente, que tuvo como epicentros de reunión y fuentes de financiamiento clave las ONG de Europa y las instituciones multilaterales del orden liberal —como la ONU—, también reveló una geografía de luchas indígenas en el tercer mundo —posteriormente nombrado Sur Global— vinculadas a los nacionalismos descolonizadores en África y a las invisibilizadas resistencias de los pueblos originarios en la región del Pacífico.⁸⁷ En 1974 se realizó el Primer Parlamento Indígena del Cono Sur, en 1975 el Primer Congreso Mundial de Pueblos Indígenas en Canadá, y en 1977 la Conferencia contra la Discriminación de Pueblos Indígenas en las Américas, en Ginebra.

La década de 1980 significó la maduración y ampliación de las organizaciones y plataformas políticas que sostendrían la convocatoria continental de resistencia indígena en la siguiente década. Este fue el caso de la Aso-

86. García de León refiere que en dicho congreso: “se resumió la palabra de 250 mil indios de 327 comunidades (de un total de medio millón que habitaban el estado en esos días), la palabra de un cuarto de millón de pequeños arroyuelos que se vinieron a desbordar en boca de mil 230 delegados (587 tzeltales, 330 tzotziles, 152 tojolabales y 161 choles) que, en un ejercicio de profunda discusión, lograron elaborar ponencias unitarias sobre cuatro temas fundamentales en la vida de sus comunidades, de sus municipios, aldeas y parajes: tierra, comercio, educación y salud. El quinto tema, el de la política, había sido censurado por los organizadores ladinos del evento, aun cuando, sin lugar a dudas, fue el tema que bañaba todos los colores a lo largo del Congreso” (García de León, 1995: 3).

87. Los primeros volúmenes de *Abya Yala News* publicados en 1984 dan cuenta de la geografía articulada por el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, que expresaba la condición colonial en la que vivían los pueblos originarios en Australia, Nueva Zelanda, Timor del Este, Nueva Caledonia, las Polinesias ocupadas por Francia, Hawái y Micronesia, y, tras ella, el imperialismo de ocupación persistente en plena Guerra Fría, que hizo de las islas del Pacífico espacios de perversa experimentación nuclear.

ciación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), fundada en 1979 como resultado de la articulación liderada por el pueblo asháninka. Esta asociación logró vincular al Consejo Aguaruna Huambisa (CAH), a la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONSEC), al pueblo shipibo y su Federación de Comunidades Nativas de Ucayali (FECONAUI), y al pueblo awajún (aguaruna), con su Consejo Aguaruna y Huambisa (CAH) entonces liderado por Evaristo Nugkuag (AIDSESP, 2010).

Como núcleo articulador de las emergentes luchas de resistencia indígena en Perú, la asociación también tuvo una relevancia progresiva como interlocutora en la región andina y amazónica, como parte del proceso de reemergencia continental. La violencia sufrida ante la guerra abierta entre Sendero Luminoso y el gobierno nacional situó a la nación asháninka como un actor protagónico en los procesos de autodefensa territorial, y con su acción logró expulsar y contener el senderismo, las mineras y el narcotráfico en la selva central peruana (AIDSESP, 2021).

Por su parte, en Brasil se creó la Unión de Naciones Indígenas (UNI) en 1980, y dos años más tarde la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB). Entre 1980 y 1983 se concretó la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE)⁸⁸ y en 1984 se promovió la primera organización regional amazónica: la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), una alianza que alcanzaría una novedosa proyección regional con creciente fuerza estratégica.⁸⁹ Cabe destacar la constitución y las características de algunas de estas organizaciones nacionales por haberse convertido en plataformas políticas que impulsaron agendas regionales sostenidas hasta bien entrado el siglo XXI.

La Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) surgió como resultado del Primer Congreso Indígena Nacional de Colombia en 1982, en

88. Esta se integró bajo el liderazgo de la Federación Shuar y se sumaron la "Federación de Organizaciones Indígenas del Napo [FOIN], consolidada como tal en 1973; la Federación de Nacionalidades Indígenas de Sumbios [FOISE] creada en 1978; y la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza [OPIP], de 1979. A partir de este núcleo inicial, la CONFENIAE ha logrado aglutinar a prácticamente todos los pueblos indígenas de la Amazonía..." (Albó, 2008: 126-127)

89. La COICA estaba integrada por la CONFENIAE y la Federación Shuar, la AIDSESP, la Asociación de Pueblos Amerindios (APA) de Guyana, la CIDOB, la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña (COIAB), la Federación de Organizaciones Autóctonas de Guyana Francesa (FOAG), la Organización Regional de Pueblos Indígenas del Amazonas de Venezuela (ORPIA), la Organización Indígenas de Surinam (OIS) y la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC).

el cual se definió un programa de acción a escala nacional y se posicionó al movimiento indígena como un actor con capacidad de interpelar *vis a vis* al Estado del país. Esto era especialmente relevante en medio del aumento de la violencia derivada de la guerra entre los grupos guerrilleros y la represión estatal (ONIC, 1982). Ante la escalada de violencia en aumento, en 1984 se hizo pública la aparición del sistema de autodefensa del CRIC, el Movimiento Armado Quintín Lame, el cual se desmovilizó en el año 1991 (Le Bot, 2013: 91-93).⁹⁰

La constitución de la ONIC fue el resultado de una convergencia estratégica, del impulso del liderazgo del CRIC y de la irradiación orgánica de los pueblos originarios de todo el país: “líderes Arhuaco, Kogui, Sikuani, Emberá, Cañamomo, Pijao, Pasto y Amazónicos, entre otros, quienes en unión de los Nasa, Coconuco y Giuambiano, estimularon y trabajaron para la conformación de una entidad organizativa que representará y desatará acciones a nivel nacional para realizar los intereses de los pueblos indígenas del País” (ONIC, 1982). Desde su primer congreso nacional en 1982, la organización recomendó “a todos los indígenas del país el fortalecimiento de la autonomía indígena y rodear a las autoridades tradicionales para el ejercicio de su gobierno” (ONIC, 1982).

Su capacidad de convocatoria nacional a través de los congresos nacionales periódicos le ha permitido sostener una posición de vigilancia sobre los poderes estatales y una permanente interpelación al Estado para incidir en la legislación que incumbe a los pueblos originarios y sus territorios. De igual manera, ha mostrado una capacidad de reacción permanente ante la desbordada guerra civil interna, así como una importante capacidad organizativa, expresada en una estructura de gobierno propio (ver Ilustración 3.1).⁹¹ Su poder territorial se ha manifestado en su capacidad de despliegue a escala nacional mediante movilizaciones y paros en alianza con los sectores campesinos y obreros, para lo cual se ha revitalizado la figura comuni-

90. No fue sino hasta el año 2001 cuando se articularon las guardias indígenas (*kive thegnas* o guardianes de la tierra) en correspondencia con el Plan Minga en Resistencia por la Defensa de la Vida (2000) como una figura central para el control de los territorios originarios frente a la violencia de los grupos armados, los procesos de despojo y las movilizaciones (Rojas y Useche, 2019).

91. Aunque no libre de problemas organizativos, la ONIC revela un interesante proceso de institucionalización a través de un Consejo Mayor de Gobierno y ocho consejerías, así como un Consejo Nacional de Justicia Indígena y un Parlamento Nacional de Pueblos Indígenas (ver página oficial de la ONIC: <https://www.onic.org.co/onic>).

taria de la minga.⁹² También destaca su capacidad para organizar bloqueos de carreteras, llevar a cabo huelgas de hambre y mantener una agenda persistente de demandas orientadas a lograr el fin del conflicto armado interno en Colombia.

Ilustración 3.1. Estructura de autogobierno impulsada por la ONIC



Fuente: sitio web de la ONIC, Gobierno propio (2023). Disponible en: <https://www.onic.org.co/gobierno-propio>

92. "La Minga es una práctica ancestral vital para la existencia de los pueblos en sus territorios [...] La comunidad en general, pero también las y los comuneros pueden convocar a una Minga para sembrar y cosechar alimentos; para construir una casa, un puente, una escuela, un acueducto y para cualquier tipo de trabajo colectivo que beneficie a una familia, a una vereda, a un resguardo, a un cabildo. Así mismo, se convoca a una Minga de Pensamiento, a una Minga por la Vida, a una Minga de Resistencia, a una Minga por la defensa del Territorio, a una Minga por la Autonomía" (Almendra, 2017: 93).

Por su parte, la CONAIE, fundada en 1986, ha sido otra de las organizaciones referenciales en la región andino-amazónica y del movimiento indígena continental. Creada durante el tercer encuentro del Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAC-NIE), sus pilares fundacionales se expresan en las tres grandes regiones del país: ECUARUNARI en la sierra, CONFENIAE en la Amazonía y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE) en la costa (ver Ilustración 3.2) (CONAIE, 1989; Altmann, 2013: 11).⁹³

En 1990 protagonizó el gran levantamiento indígena que paralizó la capital de Ecuador y marcó el inicio de un nuevo episodio histórico para el movimiento indígena del país. Desde entonces, “la CONAIE permitió a los sectores subalternos crear espacios de convergencias de alcance nacional, como la Coordinadora de Organizaciones en Conflicto de Tierras (1989), la Coordinadora de Movimientos Sociales (1995) y el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (1995)” (Simbaña y Rodríguez, 2020: 10). Este último se creó como instrumento político-electoral para participar en los procesos electorales y como estructura de representación parlamentaria en el Estado. Además, la CONAIE ha sido protagónica desde la segunda mitad de la década de 1990 en diversas movilizaciones de orden anticapitalista y antineoliberal. Su despliegue estratégico se ha caracterizado por la ocupación de territorios y la organización de movilizaciones y concentraciones con capacidad masiva para bloquear la capital y ciudades estratégicas, así como por un manejo creciente de su capacidad para destituir los poderes establecidos y para convocar a las organizaciones indígenas del continente.

93. La red de organizaciones de pueblos originarios en cada subregión en Ecuador es compleja. Se define en detalle en el documento *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo* (CONAIE, 1998).

La CONAIE ha enfrentado diversos ciclos de renovación, caracterizados por una progresiva fuerza étnica y por procesos de “reindigenización”, así como por tensiones entre la estructura central y las organizaciones locales que la integran, las cuales defienden su autonomía y cuentan con su propia agenda política. Además de su particular desenvolvimiento político, lo que se quiere destacar es la existencia de un programa político en permanente definición que le ha permitido institucionalizar en clave social a las organizaciones que la conforman, definir una estructura de gobierno propio, y contar con una agenda política que le da dirección y capacidad de incidencia en las agendas nacionales y regionales del movimiento continental (ver Ilustración 3.2).⁹⁴ Así lo confirman los objetivos que figuran en sus estatutos: “mantener las relaciones internacionales entre las nacionalidades indígenas del Continente ABYA-YALA, a fin de viabilizar una comunicación alternativa entre los pueblos indígenas, y con otros sectores sociales comprometidos con la causa” (CONAIE, 2022).

Por su parte, la CIDOB es la expresión de la alianza de los pueblos del oriente de Bolivia. Se remonta a finales de los años setenta, cuando surgió por iniciativa del *mburivichaguasu* guaraní (el capitán grande) Bonifacio Barrientos, en un evento en el que se reunieron varios representantes principales de los pueblos indígenas de las tierras bajas. Esto refleja la importancia de la Asamblea del Pueblo Guaraní en el proceso. Fue en octubre de 1982 —con la participación de representantes de cuatro pueblos indígenas del oriente boliviano: guaraní-izoceños, chiquitanos, ayoreos y guarayos— cuando la CIDOB llegó a ser considerada como legítima representante de la mayoría de los pueblos del oriente. A partir de su conformación como confederación, las 34 naciones originarias, agrupadas en ocho organizaciones regionales, se reunieron en la ciudad de Camiri y, en 1998, crearon una gran alianza.⁹⁵

94. Así lo reflejan el ya mencionado documento *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador...* (CONAIE, 1998) y el *Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional. Propuesta desde la visión de la CONAIE* (CONAIE, 2012).

95. Se trata de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), la Central Indígena de la Región Amazónica (CIRABO), la Central de Pueblos Indígenas del Beni (CPIB), la Central de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), la Organización de Capitanías Weehnayek (ORCAWETA), la Central de Pueblos Indígenas de Cochabamba (CPITCO), la Central de Pueblos Indígenas de La Paz (CPILAP), la Central Indígena de Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando (CIPOAP) y la Central Organizativa de los Pueblos Nativos Guarayo (COPNAG).

Ilustración 3.2. Estructura organizativa de la CONAIE



Fuente: CONAIE, *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador* (1989).

Su proyección regional es relevante para comprender el proceso de emergencia de las identidades originarias más allá de los pueblos aymara y quechua, pues situaron en la agenda nacional la diversidad étnica y la forma de gestionar el poder territorial en el espacio de “tierras bajas”, al oriente de Bolivia. Su rol fue inédito a partir de la Primera Gran Marcha Oriental de 1990, que abrió un ciclo de movilización y de repertorios, al ubicar en primer plano los temas de la autonomía y el derecho a la consulta. Estas organizaciones constituyen una especie de enclave que marca la segunda etapa del desarrollo de las organizaciones indígenas en el continente.

Otra manifestación relevante del llamado a la articulación se refiere a los Centros Culturales Mapuche, organizados a finales de la década de 1970 para luchar contra la división de los títulos comunitarios en pleno contexto de la dictadura militar chilena encabezada por Augusto Pinochet. El llamado a la unificación llevó a estos centros a que se reorganizaran en torno a AdMapu, una organización que jugó un rol relevante en el movimiento mapuche frente a la dictadura y en el proceso de transición a la democracia. Por ello, en 1988 se unió a la Coordinadora Unitaria Mapuche para llamar a votar por el No a la continuidad de la dictadura durante el plebiscito de 1988 y, a la vez, participó en la firma de la Ley Nueva Imperial⁹⁶ con el gobierno de concertación democrática de Patricio Aylwin (Martínez, 2009).

El acercamiento al nuevo gobierno y a la institucionalización indigenista que había dado inicio provocó la escisión de una fracción de AdMapu en torno a uno de sus grupos políticos dedicado al teatro, que llevó a la formación de la Comisión Nacional de Comunidades Mapuche 500 Años por Nuestra Identidad y Autonomía (Comisión 500 Años de Resistencia), la cual convocó a la Conferencia Nacional de Autoridades Originarias Mapuches en 1990, en Temuco. Después se formó el Consejo de Todas las Tierras, Awkiñ Wallmapu Ngülam (Levil, 2006: 240). La Conferencia reunió representantes de todos los territorios mapuche: “Pehuenche, mapuche de la cordillera de los Andes; huenteche, mapuche de la cordillera de la cos-

96. Se refiere al acuerdo pactado entre Patricio Aylwin, candidato presidencial de la Concertación de Partidos por la Democracia, y un conjunto de organizaciones indígenas en el marco de la elección presidencial de Chile de 1989. El acuerdo se basó en la promesa del reconocimiento constitucional de los pueblos originarios y sus derechos económicos, sociales y culturales, la creación de una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y una Comisión Especial de Pueblos Originarios. El posicionamiento ante este acuerdo fue motivo de fracturas entre las organizaciones mapuche.

ta; lafkenche, mapuche costino; huilliche, mapuche del sur; puelmapuche, mapuche del oeste, pampas argentinas” (Martínez, 2009: 609).

Esto significó un llamado a la reconstitución territorial y el desbordamiento de la frontera chileno-argentina. La ruptura del Consejo con el nuevo indigenismo, que traía consigo la transición a la democracia, implicó una búsqueda por restaurar la figura de las autoridades tradicionales (*longko*, *machi*, *werken*),⁹⁷ la espiritualidad mapuche en su dimensión pública y performática, así como la centralidad de la lengua originaria, el mapudungun, lo que permitió nombrar los territorios propios desde la figura del *ngulam*. A su vez, situó la agenda del derecho internacional expresada en los convenios de la OIT y en Naciones Unidas, en consonancia con la internacionalización de los movimientos indígenas emergentes en plena coyuntura de los 500 años de resistencia a inicios de 1990.

Se trataba de “reconstituir una organización, un derecho, que les permitiera plantearse como un pueblo y un territorio con capacidad política colectiva y no solo, como lo planteaban los indigenistas de la Concertación, como *minoría étnica*” (Martínez, 2009: 611, énfasis original). La postura del Consejo de Todas las Tierras fue emblemática en la coyuntura de 1992:

[...] con sus recuperaciones simbólicas de tierras, sus movilizaciones, la creación de una bandera nacional mapuche, su rechazo a las instituciones [...] y el posicionamiento internacional de la demanda por los derechos mapuche [...] se contrapuso al camino institucional asumido por la mayor parte del resto de las organizaciones mapuche aglutinadas en torno a la CEPI [Comisión Especial de Pueblos Indígenas] y la [...] futura ley indígena (Levil, 2006: 240).

Esta posición se convirtió en una plataforma para el autogobierno emergente en toda la región.

Las experiencias mencionadas reflejan la dinámica política regional de las organizaciones, que fungieron como semilleros del proceso de articulación política local —hacia dentro de los propios territorios— y regional, y que postularon identidades territoriales explícitas de alcance transregional

97. *Machi* es la persona encargada de las rogativas espirituales mapuche y de la salud, *longko* es el jefe o la jefa de comunidad, y *werken* se refiere al mensajero o representante del *longko* (Levil, 2006).

y continental. Se trata de una historia genealógica del entramado político-organizativo necesaria para explicar la capacidad de respuesta que se expresó en la siguiente etapa de articulación de alcance continental que abrió la coyuntura de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia.

De confederaciones a coordinadoras y concejos

A fines de la década de 1980, y en la primera etapa de la década de 1990, emergieron algunas figuras de aglutinación organizativa alternativas a las de federación y sindicatos, entre ellas, la de coordinadora,⁹⁸ la asociación y, con singular fuerza, el consejo o concejo.⁹⁹ Estas modalidades signaron una etapa de maduración fundamental para la reemergencia indígena continental y la internacionalización de sus agendas. Su proyección comenzó a revelar una creciente capacidad de presión, movilización y poder destituyente a escala nacional, y constituyó una clara expresión de poder capaz de desafiar el *statu quo* territorial. El desenvolvimiento de la coyuntura en el contexto regional y en la esfera diplomática internacional se vuelve valioso para explicar este proceso (ver Ilustración 3.3).

En todo caso, destaca el hecho de que lo nacional se comenzara a proyectar como un entramado útil para reunir a los pueblos y naciones —e incluso “nacionalidades”—¹⁰⁰ indígenas posicionados en tensión con las identidades homogeneizantes que habían excluido o intentado incorporar desde el asimilacionismo, y las políticas multiculturales de la diversidad étnica. En este sentido, la ONIC, la CONAIE, la CSUTCB y la CIDOB, nucleadas bajo la figura de organización central con fuerte impronta sindical,

98. La CAOI, por ejemplo, reitera que: “la estructura de la COORDINADORA ANDINA recoge los principios comunitarios e indígenas del control colectivo, la rotación, ‘mandar obedeciendo’, unidad en la diversidad representada por los delegados y delegadas de las organizaciones de cada uno de los países integrantes” (CAOI, 2006).

99. La figura de consejo fue planteada por el CRIC en 1971. En 1997, el CONAMAQ también la recuperó como plataforma organizativa del sistema de organización comunitaria sustentada en la revitalización de las figuras territoriales del *ayllu* y las *markas*. Por su parte, en el territorio purépecha en el occidente de México, en Cherán, tras un proceso de insurgencia autonómica en 2011, se instaló la figura del Concejo Mayor Comunal Cherán K’eri, y en 2017 el EZLN y el CNI, también en México, convocaron a la formación de un Concejo Indígena de Gobierno, ambos con una connotación particular, al usar la letra *c* intermedia, en lugar de la *s*.

100. Este es el caso de la CONAIE, que desde su fundación reivindicó la categoría de nacionalidades, como expresión del pensamiento antiimperialista de impronta leninista que incidió en la formación de liderazgos indígenas desde las décadas de 1970 (entrevista con Araceli Burguete, 2023).

o de coordinadora y confederación, adquirieron notable capacidad de movilización y una creciente ampliación territorial de sus bases. Por su parte, el Awkiñ Wallmapu Ngülam, creado en 1991, se posicionó en una noción propia de consejo, el *ngülam*, para invocar la escala transfronteriza de Wallmapu y su reclamo de reconstitución territorial.

Por su parte, en México, país de larga tradición indigenista,¹⁰¹ la fuerte capacidad de control estatal corporativa sobre los movimientos indígenas en la década de 1970 comenzó a ser cuestionada por organizaciones como el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI), que “desde 1988 comenzó a plantear la necesidad de un régimen de autonomía regional para los pueblos indígenas de México” (López Bárcenas, 2016: 64). Esta tendencia fue retomada en la siguiente década por la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), creada en 1995 y que impulsó por primera vez una propuesta de reforma constitucional para el reconocimiento del régimen de autonomía (Ruiz, 1999: 22-23).

La ANIPA intentó cristalizar un régimen de autonomía indígena de alcance regional, influido por la experiencia del pueblo miskito de la Costa Atlántica de Nicaragua, que a su vez había inspirado a precursores mexicanos como Héctor Díaz Polanco, Gilberto López y Rivas, Araceli Burguete y Margarito Ruiz (entrevista con Araceli Burguete, 2023; Ruiz, 1999). De igual modo, otras agrupaciones con larga trayectoria de resistencia indígena alcanzaron una relevante expresión, como en el estado de Guerrero, en México, donde se creó el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia, articulado entre 1991 y 1992, en consonancia con el despertar indígena continental (Sarmiento, 2004). Su rol fue de gran importancia en la aglutinación de los movimientos étnicos en este país, en la organización de las marchas en solidaridad con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y en la coyuntura internacional de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular.

Por otro lado, el levantamiento armado del EZLN en 1994 implicó un sorpresivo revés a la estructura corporativista estatal y constituyó un

101. Cabe señalar que los movimientos impulsados por el gobierno federal mexicano se expresaron en organizaciones como: el Movimiento Nacional Indígena (MNI, 1973), con participación mayoritaria de profesores bilingües; el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI, 1975), que integraron los Consejos Supremos creados por el gobierno, de los que luego derivó la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), y la Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües A. C. (ANPIBAC), creada en 1977 (López Bárcenas, 2016: 63).

parteaguas en la historia política del movimiento indígena en México. Su posterior reorganización como “nuevo movimiento zapatista” (Leyva, 1998) interpeló a los diversos sectores de la sociedad civil y dio inicio a una singular estrategia de internacionalización de su lucha. En esta coyuntura surgieron importantes articulaciones e iniciativas al calor de la relevante coyuntura política¹⁰² entre las que destacan las siguientes: la convocatoria a una Convención Nacional Democrática (CND) y a la Convención Nacional Indígena (CNI) en 1994, la firma de los Acuerdos de San Andrés y la conformación del Congreso Nacional Indígena en 1996. La posición del zapatismo respecto a las autonomías indígenas profundizó su alcance, y lo hizo desde un antagonismo de carácter antiestatal y desde el ejercicio autonómico *de facto*, con particular claridad a partir de la fundación de los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno en el año 2003 (Burguete, 2005; Leyva, 2005; González Casanova, 2009).

En Guatemala, la década de 1990 trajo consigo el surgimiento del Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG), en 1991, y después de la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COMAGUA-SAQB'ICHIL) en 1994. De esta última derivó el documento *Qasqalaj Tz'ij, Qakemoon Tz'ij, Qapach'uum Tz'ij* (Nuestra palabra iluminada, nuestra palabra tejida, nuestra palabra trenzada), el cual “refleja la asunción común de una ideología plasmada en la idea de un pueblo maya que reclama reconocimiento, disfrute de derechos culturales y algún grado de autogobierno o autonomía” (Bastos, 2007). La relevante rearticulación indígena tras la cruenta guerra civil, marcada por la persecución y las masacres, no fue menor, y se reflejó en la firma del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas entre la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el gobierno nacional en 1995. En este se reconocía la existencia de varios pueblos indígenas en el país: maya, xinka y garífuna.

La politización indígena se manifestó como un proceso de mayanización que derivó en la reestructuración de las estrategias de los movimientos desde una perspectiva étnica (Bastos y Camus, 1993). La incipiente y frágil articulación política ante un escenario de alta vulneración del tejido

102. Leyva se refiere a la conformación de redes neozapatistas indianistas autonomistas constituidas por “indígenas organizados en naciones, pueblos, frentes, tribus, concejos, uniones, municipalidades, comunidades, coordinadoras, comités y foros” (Leyva, 2005: 283-384).

social derivó en una proyección panmaya, cuya novedad política fue el desplazamiento de lo local a lo nacional (Bastos, 2007: 206).

Por otra parte, en 1997 se organizaron diversos encuentros regionales en el altiplano boliviano que derivaron en la convocatoria del *tantachawi* (reunión) de los *ayllus* del Qullasuyu, donde se creó el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). Este movimiento significó un proceso gradual orientado a la reconstitución de los territorios ancestrales a través de la reunificación territorial y organizativa. Para ello, se interpeló a las figuras del *ayllu* y la *marka*, formas de organización territorial andina existentes antes de la colonia (Choque y Mamani, 2001: 219). Según el Taller de Historia Oral Andina (THOA), la idea de reconstitución tuvo como incentivo cardinal el retorno o regreso a “lo propio”, expresado en los términos *jaqaña* (vida en comunidad) y *jakañani* o *suma qamaña* (vivir bien).

Los temas fundamentales de la agenda del CONAMAQ en el orden de la reconstitución ancestral fueron el respeto a la identidad indígena, a sus derechos y a su ejercicio en el marco de la legalidad y la cooperación con el Estado, la participación en la toma de decisiones y la construcción de una sociedad basada en el pluralismo cultural, la equidad y la participación (Choque y Mamani, 2001: 220). Para la primera década del siglo XXI, el CONAMAQ ya contaba con la afiliación de más de 18 federaciones y consejos de *ayllus*, así como de comunidades y centrales del Altiplano en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí. Su proceso de reconstitución significó el reposicionamiento de las autoridades comunitarias. Para el caso del *ayllu*, *jilakatas* y *mama jilakatas*; para las *markas*, los *mallkus* y *mama tallas*; y para los *suyus*, los *apu mallkus* y las *apu mama tallas* (García, Chávez y Costas, 2004: 326). Además, se reestableció la figura del *Jach'a Tantachawi* o Cabildo Mayor como máximo órgano de deliberación entre los territorios aymara.

Las geopolíticas indígenas también se manifestaron en la producción y reapropiación de espacios regionales estratégicos: lo amazónico, lo andino y lo mesoamericano. Destaca la experiencia de la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), fundada en 1986, y de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), fundada en 2006. Ambas han proyectado una singular capacidad de articulación interregional y translocal de las geopolíticas indígenas, al reunir organizaciones de alcance nacional y defender una agenda regional estratégica.

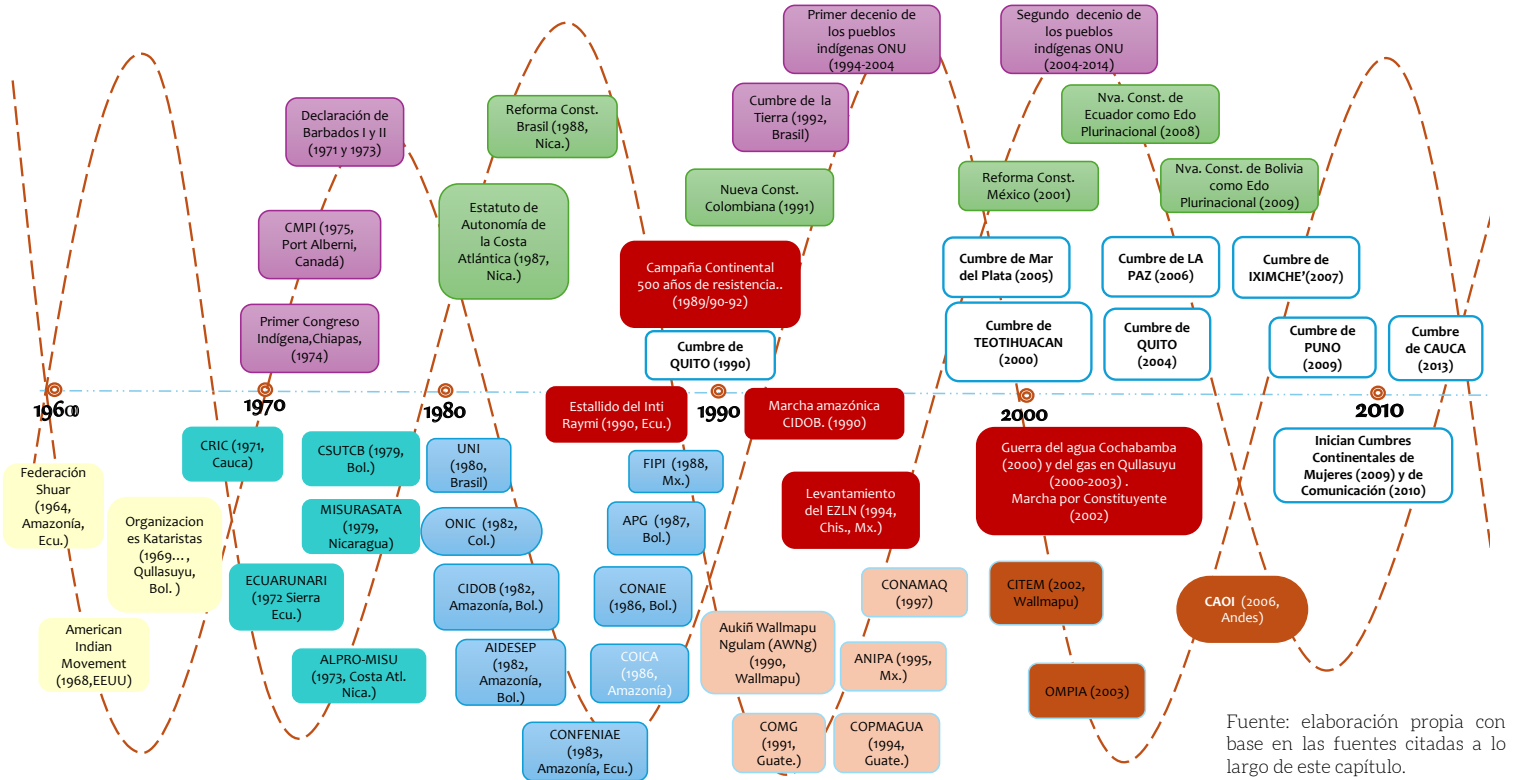
La COICA se ha proyectado como una red de alianzas a lo largo de la Cuenca Amazónica y se manifiesta como una organización indígena regional amazónica que confronta la fragmentación territorial impuesta por las fronteras trazadas desde la estatalidad de Brasil, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela y las Guayanas.¹⁰³ Se integró entre 1984 y 1986 con la participación de la AIDSESP, CONFENIAE, CIDOB, ONIC y UNI (Brasil),¹⁰⁴ y consiguió articular “más de 511 pueblos indígenas, de los cuales 66 son pueblos en Aislamiento Voluntario y Contacto Inicial (PIACI) en toda la cuenca amazónica” (COICA, 2021). Esta resignificación de la Amazonía como territorio integral posee un valor estratégico que ha permitido a las organizaciones reunidas en la coordinadora politizar una agenda en los foros internacionales y las agendas ambientalistas de alcance global.

La COICA se involucró activamente para reformar el Convenio 107 de la OIT, que condujo al Convenio 169; en 1991 se convirtió en consejera de la Comisión Indígena del Tratado de Cooperación Amazónica y abrió canales de diálogo con el Banco Mundial y la Unión Europa (Varese, 2011: 293). Por ello, alcanzó una importante capacidad de interlocución en el plano multilateral. Como actor territorial amazónico, la COICA ha concentrado una capacidad cardinal para visibilizar las luchas locales contra las empresas

103. La cuenca hidrográfica del Amazonas alcanza un área de 7,413,827 km², siendo una fuente vital de transporte fluvial hacia el Atlántico. Constituye el 20 % del total de aguas dulces continentales y es el mayor torrente de agua dulce en el mundo. Abarca territorios de ocho países: Brasil (68 %), Perú (14 %), Bolivia (10 %) y Ecuador (2 %), y el 6 % restante entre los países de Colombia, Venezuela, Guyana y Surinam.

104. En 1992, durante el IV Congreso de COICA celebrado en Manaus, Brasil, se definió la afiliación de: el Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE), Organizaciones Indígenas de Surinam (OIS), la Asociación de Pueblos Amerindios de Guyana (APA), la Federación de Organizaciones Autóctonas de Guyana Francesa (FOAG) y la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña (COIAB) —en sustitución de la UNI—. Posteriormente, en 1995, la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) reemplazó a la ONIC.

Ilustración 3.3. Desarrollo histórico-político del movimiento indígena-originario de Abiyala entre 1960 y 2010-2013



Fuente: elaboración propia con base en las fuentes citadas a lo largo de este capítulo.

madereras, la explotación petrolera y minera, así como contra el despojo de agua y la ampliación de la frontera agrícola por los monocultivos.

La mayor financiación de organizaciones internacionales también generó impactos negativos en la correlación entre las comunidades y sus liderazgos. Esto llevó a una reforma de la coordinadora en 1992, que volvió a colocar en el centro uno de los objetivos primordiales por los que había sido creada: posicionar una política común sobre los derechos territoriales, ambientales, humanos y de la libre determinación de los pueblos originarios en la Amazonía (Varese, 2011: 293). Por su parte, la CAOI surgió como resultado de la reunión entre quince organizaciones de la región andina, atravesada por los territorios de Bolivia, Ecuador, Chile, Colombia, Perú y Argentina.¹⁰⁵ Su agenda política surgió al calor de la defensa de los proyectos plurinacionales y las agendas del Buen Vivir (CAOI, 2006).

Desde su declaración fundacional manifestó su rechazo a “los estados Uni-Nacionales Uni-Culturales” y reclamaba en cambio la conformación de asambleas constituyentes para reconstruir “los territorios e institucionalidades de los Pueblos Indígenas”, así como la refundación de sus países “como Estados Pluri Nacionales [sic]” (Albó, 2008: 259). Abogaba también por la “reconstitución e integración de los pueblos y nacionalidades y apostar por una confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Tawantinsuyo y Abya Yala [sic]” (CAOI, 2006). Paulatinamente, la CAOI se posicionó como un actor regional con un alcance estratégico a lo largo de toda la cordillera andina, en particular frente a las agendas extractivas de la minería, la explotación del litio, los accesos portuarios y los trayectos de acceso al interior del continente rumbo al corazón amazónico.

En perspectiva, el conjunto de organizaciones indígenas originarias referenciales en el continente que han sido descritas configura una cartografía geopolítica sobre la capacidad organizativa, el alcance territorial, la definición de agendas y las formas de politizar el territorio. Al “espacializar” esta geografía política indígena, como se muestra en el Mapa 3.1, es posible reconocer varias tendencias. Sin ser exhaustivo, este “mapa” expresa el al-

105. Se trata de ECUARUNARI, CONAMAQ, CONACAMI, la CITEM, la ONIC, la CCP, la Confederación Nacional Agraria de Perú (CNA), la Unión de Nacionalidades Aymaras (UNCA), la Federación de Mujeres de Yauli (FEMUCAY), la Asociación Nacional de Maestros de Educación Bilingüe Intercultural (ANAMEBI) y el Consejo de Productores Alpaqueros del Norte de Ayacucho (COPUCA) –todas estas del Perú–, así como la CSUTCB, la CNMTB-BS y la Organización de Naciones y Pueblos Originarios en Argentina (ONPIA) (CAOI, 2006).

cance territorial a escala regional y continental de lo que sería manifiesto a partir de la coyuntura de 1990-1992 a través de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular. Más que situar una localización precisa de sus epicentros operativos o su despliegue territorial estratégico, lo que revela es la amplitud simultánea que trajo consigo este ciclo organizativo.

Desde una perspectiva analítica, la geopolítica indígena originaria permite desplazar el foco de los estudios que conciben el diseño estratégico solo a partir de la configuración estatal y los poderes hegemónicos transnacionales, y hace posible reconocer una heterogeneidad de territorios, actores y escalas que dinamizan los mapas de poder. Más allá de analizar las territorialidades indígenas originarias como si se trataran de un *interior*, siempre determinado por el exterior de los Estados nacionales hegemónicos (Dehouve, 2001; Mamani, 2005),¹⁰⁶ la dislocación del enfoque crítico y anticolonial consiste en reconocer las escalas territoriales de los pueblos originarios no solo como localidades subalternizadas, sino como territorios en reconfiguración (trans)local, regional y transfronteriza de lo nacional moderno, y con incidencia geopolítica transnacional, así como su proyección, que en varios casos reclama libre determinación, autonomía o, incluso, la reconstitución de los territorios precoloniales.

Las primeras acciones estratégicas registradas en el periodo de estudio tratado en este capítulo lograron impugnar dentro de los marcos legales del Estado —y en varios casos incluso disolver mediante la acción directa de la rebelión y la sublevación— prácticas de opresión neocolonial persistentes en el siglo XX, tales como el pongueaje, la mita, el terraje y otras manifestaciones de despojo violento de la fuerza de trabajo y prácticas de semiesclavitud. También lograron instalar plataformas de recuperación de derechos sobre la tierra y el territorio como expresión del principio de libre determinación, reivindicado por naciones originarias, y contraponiendo formas de organización comunitaria para el ejercicio del poder soberano

106. Dehouvé se sitúa desde una perspectiva estadocéntrica para analizar la geopolítica de los municipios tlapanecos de Guerrero porque considera que "cualquier fenómeno local debe situarse en el marco teórico de las divisiones estatales del territorio, más que en las comunidades aisladas y cerradas..." (2001: 33). No obstante, en sus estudios sobre geopolítica indígena para el caso de la territorialidad aymara, Pablo Mamani (2003) asume una escala territorial preexistente a la del Estado boliviano y, por tanto, no la supedita exclusivamente a este.

sobre los territorios invadidos o para la instalación de diversas modalidades de autogobierno.

Para ello, maduraron repertorios estratégicos de movilización y articulación política con los que fueron reivindicando paulatinamente lo indígena por encima de lo campesino y lo popular, reafirmando en especial su particular identidad étnica y reposicionando su nombre originario y su lengua. Esto se interpreta como un viraje profundo en la gramática política de los territorios en cuestión. Cabe reconocer que su anclaje ideológico respondió, sin duda, al relevante contexto histórico-político y a la impronta ideológica de la época, como lo expresan las categorías políticas de movimiento, asociación, centro, federación y confederación — eminentemente sindicales—, entre las décadas de 1960 y 1980. También lo expresan las categorías de asamblea, coordinadora, congreso y consejo que, aunque inicialmente surgieron por influencia comunista, anarquista o con base en experiencias obreras, viraron hacia expresiones de concejo indígena, sustentadas en formas de organización comunitaria que fueron reivindicadas como “propias o preexistentes” a las de origen “occidental”. Todo ello se produjo en un contexto determinado por el escenario de bipolaridad ideológica que caracterizó la Guerra Fría y por los procesos de descolonización en el “tercer mundo”.

De esta forma, el conjunto de identidades territoriales que insurgieron en este ciclo complejizó el “mapa geopolítico” regional y continental, ya que cada pueblo, nación o nacionalidad indígena visibilizó territorialidades contrahegemónicas en relación con las identidades nacionales. Esto ha cuestionado la idea de una América Latina independiente, cuya trama territorial seguía ejerciendo formas de violenta colonización y despojo, por lo que, más allá de los topónimos geográficos, estas identidades territoriales convertidas en geopolíticas se situaron como núcleos de acción política viva, con un alcance de disputa creciente frente a los poderes centrales y del capital nacional y transnacional.

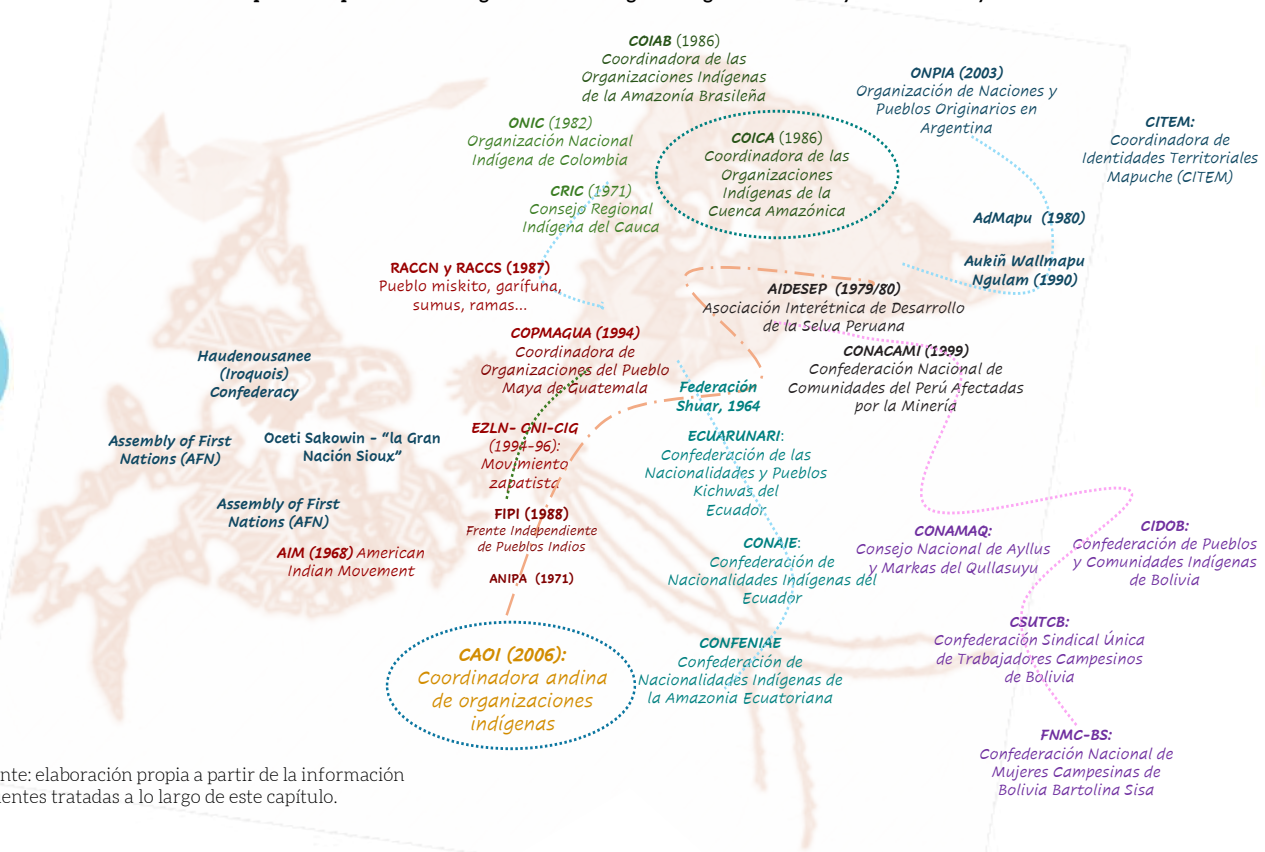
Cabe reconocer que entre unas experiencias y otras también ha existido, *grosso modo*, una diferencia sustancial respecto a la concepción de lo que significa e implica la libre determinación sobre sus territorios. Por un lado, algunas naciones sostuvieron la reivindicación de su soberanía como naciones y el reclamo sobre los territorios preexistentes a los Estados nacionales modernos. Estas reivindicaciones, sostenidas por algunos pueblos originarios que se posicionaron como naciones, estaban orientadas a exigir el derecho a la soberanía plena y a la descolonización efectiva como principios de libre determinación. Este fue el caso de Haudenosaunee y la larga trayectoria de la nación mohawk, así como de la posición asumida por Aucan Huilcamán en su liderazgo al frente del Aukiñ Wallmapu Ngülam.

Por otro lado, se encuentran las naciones que acudieron estratégicamente a las categorías de pueblo o nacionalidad y a la figura de autonomía en relación con la soberanía del Estado nación hegemónico. Esta apuesta por madurar regímenes de autonomía relacional, *de jure* o *de facto*, desde la figura de pueblos indígenas, no se ha traducido en una exigencia descolonizadora que busque soberanía territorial, sino en la capacidad de ejercer el autogobierno. También se ha planteado como una fuente de poder legítima y efectiva dentro del Estado nacional moderno, capaz de disputar derechos e, incluso, de colapsar el sistema mediante la movilización, o bien a través de la toma del poder por las urnas dentro del marco normativo democrático liberal.

Por su parte, a pesar de esta tensión entre las perspectivas y los horizontes de la libre determinación, en ambas corrientes los pueblos originarios han sostenido las fuentes de ejercicio político de larga data que caracterizan su cultura política: la diplomacia y el internacionalismo. Se trata de una “transdiplomacia” ejercida en diversas escalas y con heterogéneos actores, destinada a ampliar su capital político y jurídico y a fortalecer la legitimidad de sus agendas.

Como se ha expresado en este capítulo, los procesos en cada territorio reflejan experiencias comunes y, en ocasiones, “paralelas o convergentes” en lo que toca a su reivindicación étnica y a su proceso de recuperación-revitalización de proyectos con una fuerte impronta de identidad territorial. Durante la primera etapa considerada, entre 1960 y 1980, las experiencias identificadas estuvieron influenciadas por ideologías campesinas, la

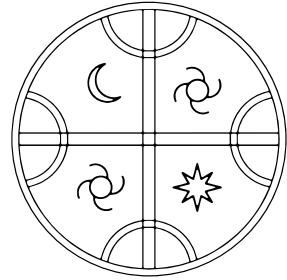
Mapa 3.1. Geopolítica de las organizaciones indígenas originarias de Abiyala entre 1970 y 2000



Fuente: elaboración propia a partir de la información y fuentes tratadas a lo largo de este capítulo.

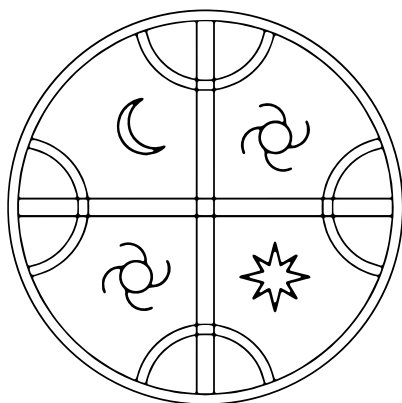
teología de la liberación y proyectos eclesiales, movimientos de liberación nacional, la antropología comprometida y la jurisprudencia derivada del derecho y la diplomacia internacional de la época, así como del internacionalismo indígena estudiado en los primeros dos capítulos.

En este sentido, las geopolíticas indígenas originarias también se refieren a construcciones formuladas durante el sistema colonial moderno, a través de las figuras de ordenamiento territorial que fueron “impuestas” y, a la vez, “moldeadas” desde la resistencia y la “negociación” durante la colonia y la configuración de las repúblicas liberales. Las figuras de municipio, comunidad, cantón, provincia, estado o entidad federativa, tanto como los ordenamientos territoriales para la “acotación y contención” —reserva, resguardo, comarca, reducción, etc.—, conforman una radiografía de la *realpolitik* territorial de los evocados 500 años de resistencia.



A 500 años, ¡aquí estamos!, reencontrándonos desde nuestras raíces, hombres y mujeres, sin diferencias por el color de la piel, lenguas, culturas, demarcaciones territoriales y fronteras; recuperando lo que es nuestro, construyendo un proyecto alternativo al que nos amenaza y nos agrede; un proyecto en que se excluye a la miseria y el sufrimiento; el que nuestras culturas, lenguas y creencias florezcan sin miedos ni prohibiciones; en que retomemos nuestra autonomía y las formas de autogobierno que nos hicieron grandes en el pasado; en el que se potencie nuestras aptitudes para el arte y la belleza, en el que destruyamos las cadenas de opresión sobre las mujeres... niños y jóvenes [...] Nosotros, hombres y mujeres de los pueblos y nacionalidades que habitan este vasto continente de Aby Yala [...]

Declaración del Encuentro Continental de la Resistencia Indígena, Negra y Popular de Managua (1992).



IV. Abiyalzar América. Descolonizar la geopolítica

A finales de la década de 1980, el anuncio de las conmemoraciones oficiales por los quinientos años del “descubrimiento de América” activó una profunda indignación entre los pueblos indígenas y afrodescendientes del continente. Lo que para los Estados y las élites era motivo de celebración, para quienes habían vivido siglos de despojo y violencia significaba la exaltación de una historia de agravios. De ese choque emergió uno de los ciclos de articulación política más intensos de la historia reciente: la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular.

Esta campaña no fue solo una respuesta al relato colonial, sino una afirmación colectiva de otra historia y otro presente. A través de marchas, encuentros, pronunciamientos y ceremonias, los pueblos originarios comenzaron a nombrarse como protagonistas de una resistencia viva, no como vestigios del pasado. En ese proceso, Abiyala se consolidó como el nombre capaz de expresar ese horizonte compartido.

Abiyalzar América significó, ante todo, disputar el sentido mismo del continente. No se trataba únicamente de cambiar un nombre, sino de cuestionar la geografía política heredada de la conquista y los Estados republicanos. Frente a la cartografía colonial que fragmentó territorios y subordinó pueblos, la campaña propuso pensar el continente como un es-

pacio tejido por memorias de resistencia y por luchas comunes en defensa de la vida.

Los encuentros y cumbres continentales que se sucedieron a partir de 1990 fueron escenarios clave de esa disputa. En ellos confluyeron pueblos de distintas regiones, lenguas y tradiciones, que compartían diagnósticos sobre el despojo territorial, el racismo estructural y la negación de sus derechos colectivos. Pero también compartían la voluntad de construir un nosotros continental que no borrara la diversidad, sino que la reconociera como su fuerza.

En esos espacios, Abiyala dejó de ser solo una palabra circulante para convertirse en un nombre político que condensaba demandas, proyectos y alianzas. Nombrar el continente como Abiyala era afirmar que la historia no comenzaba con la llegada de Europa, sino con las múltiples civilizaciones que habían florecido en esos territorios desde tiempos inmemoriales. Era también reivindicar el derecho de los pueblos a nombrarse y a nombrar su mundo desde sus propias memorias.

La Campaña de los 500 años abrió así un ciclo de articulación continental que desbordó lo simbólico. De ella emergieron coordinaciones regionales, redes de comunicación, agendas compartidas y una diplomacia indígena que buscó incidir en escenarios nacionales e internacionales. La defensa del territorio, la autodeterminación, los derechos colectivos y el reconocimiento de los pueblos como sujetos políticos se convirtieron en ejes centrales de esa agenda.

Abiyala funcionó en este contexto como una categoría de encuentro. Permitía articular luchas diversas sin reducirlas a una identidad homogénea. Era un nombre que no anulaba las diferencias, sino que las alojaba en un horizonte común: la defensa de la Madre Tierra y de la vida frente al avance del colonialismo renovado, ahora bajo formas neoliberales y extractivistas.

Descolonizar la geopolítica colonial implicaba, entonces, algo más que denunciar la herencia histórica. Significaba crear otras formas de pensar el espacio, el poder y las alianzas. En lugar de fronteras rígidas y jerarquías estatales, se proponían tejidos territoriales, pactos entre pueblos y escalas de acción que iban de lo comunitario a lo continental.

Este giro no estuvo exento de conflictos. Las cumbres y los encuentros fueron también escenarios de disputa entre distintas visiones: entre quienes apostaban por el reconocimiento dentro de los marcos estatales y la toma del poder, y quienes impulsaban autonomías más radicales; entre proyectos de integración nacional y horizontes de autodeterminación plurinacional; entre lenguajes más institucionales y discursos que apelaban a la espiritualidad y a las memorias profundas.

Sin embargo, más allá de esas tensiones, la Campaña de los 500 años dejó una huella duradera. Instaló en el centro del debate continental la cuestión indígena originaria como problema político estructural, y no como asunto sectorial. Abrió un ciclo de reemergencia indígena que se expresaría en levantamientos, procesos autonómicos y reformas constitucionales en distintos países. Y, sobre todo, consolidó Abiyala como un nombre capaz de articular ese momento histórico.

Abiyalzar América fue, en este sentido, un acto de reexistencia. Una manera de decir que, pese a siglos de violencia y negación, los pueblos originarios seguían vivos, organizados y dispuestos a disputar el presente y el futuro del continente. Fue también una forma de proyectar una continentalidad anticolonial que no se limitaba a resistir, sino que buscaba crear mundos otros en relación con la Madre Tierra.

En este capítulo se revisa cómo Abiyala se convierte, al calor de ese ciclo de luchas, en un nombre político pleno. En el siguiente paso del recorrido nos adentraremos en el pluriverso de voces, profecías y territorios que, desde distintas regiones, han dado a ese nombre una densidad poética y espiritual que desborda la sola dimensión organizativa.

500 años de resistencia: una campaña continental

La resistencia que los pueblos indoamericanos presentaron a la dominación colonial fue múltiple en sus manifestaciones, pero única en cuanto a su objetivo: acabar con el régimen colonial.

Somos profundamente conscientes de nuestra diversidad de identidades y culturas... Al mismo tiempo expresamos nuestra convicción de que esta diversidad celosamente preservada por cada uno de nuestros pueblos constituye una enseñanza y un aporte para la humanidad que ha cifrado sus esperanzas de futuro en nuestros pueblos.

Programa de la CONAIE frente al Quinto Centenario de la Invasión (1987).

Los registros clave para explicar la genealogía de la flamante Campaña Continental 500 Años de Resistencia conllevan reconocer la irradiación, desde mediados de la década de 1980, de diversas discusiones derivadas del rechazo y el cuestionamiento a las iniciativas que pretendían festejar el V Centenario del Descubrimiento (Encubrimiento) de América. Las organizaciones indígenas, negras-afrodescendientes, campesinas, obreras y voces críticas del mundo académico, eclesiástico e intelectual¹⁰⁷ alzaron su voz para expresar su rechazo y denunciar la otra cara de la historia: la de la invasión y el genocidio, enfrentada por la tenaz resistencia política y cultural. La campaña fue, en su devenir, la contundente manifestación que reflejaba la maduración y el auge del ciclo que los movimientos indígenas habían abierto desde las décadas de 1960 y 1970. Particularmente, el momento implicó un auge de la geopolítica panindianista de alcance continental, en una compleja convergencia negociada con las agendas populares campesinas y afrodescendientes. Se propuso, y se alcanzó, un grado inédito de comunicación, articulación política y formación de agendas comunes.

107. Sobre la crítica a la noción de los 500 años del "descubrimiento", "encuentro de dos mundos" y demás lemas surgidos al calor del V Centenario entre 1990 y 1992, se publicó una amplia y rica bibliografía. Desde trabajos ensayísticos y periodísticos, hasta investigaciones históricas y filosóficas (ver Contreras, 1989; Báez et al., 1990; Dussel, 1994; Rosales y Aramendy, 1992). Por otra parte, las Declaraciones de Barbados I y II, de 1971 y 1973, respectivamente, siguen siendo un referente en este proceso de vinculación y compromiso que progresivamente derivó en una crítica a la propia dimensión colonial de la antropología y las ciencias sociales.

La discursividad continental se basó en la apropiación y politización del relato de los 500 años de resistencia, la emergencia de organizaciones más autónomas frente a las políticas indigenistas controladas por los nacionalismos estatales y una creciente capacidad para establecer una agenda territorial regional-continental. También dio inicio a un proceso de creciente “emparejamiento o reequilibrio” ante el ascenso protagónico de las mujeres en el proceso de politización indígena en el interior de las organizaciones.

Un precedente se remonta a 1987. La CONAIE en Ecuador y la ONIC en Colombia habían impulsado reuniones, convocatorias y agendas de resistencia activa contra la conmemoración y de rechazo al eslogan del encuentro de dos mundos que promovían los gobiernos nacionales latinoamericanos e instituciones internacionales. Para ello, convocaron a las organizaciones indígenas a sostener una contracampaña denominada 500 Años de Resistencia India (ver Imagen 4.1), para denunciar la subyugación colonial y neocolonial, la esclavización y la brutalidad ejercida contra los pueblos indios de todo el continente. Con ella, lanzaron una agenda basada en diez objetivos generales:

1. Organizar una contracampaña masiva dirigida por las naciones indias para denunciar las celebraciones del encuentro entre dos mundos y el eslogan del descubrimiento de América.
2. Brindar un amplio debate público respecto al significado real de los 500 años de la conquista europea sobre América Latina.
3. Que la campaña 500 años de resistencia india refleje la fortaleza entre los pueblos indios de Ecuador y América Latina para establecer el significado de los 500 años de explotación, opresión, colonialismo y dominación etnocultural por parte de las civilizaciones del Occidente de Europa.
4. Declarar el año de 1992 como el de la determinación de todos los pueblos indios y su derecho al acceso pleno de sus tierras y territorios.
5. Que la contra celebración lleve a una movilización que se convierta en una de las más altas expresiones políticas de los pueblos indios de Ecuador, Colombia y toda América Latina.

6. Desarrollar conciencia política sobre la fortaleza de los pueblos indios y sus organizaciones, así como su capacidad para construir y hacer funcionar una nueva sociedad.
7. Invitar a la solidaridad entre todos los sectores sociales, instituciones, y grupos aliados, tanto nacionales como internacionales para dar un soporte a los pueblos indios en su esfuerzo por organizar un desarrollo autónomo.
8. Desarrollar un programa extensivo de estudios socioeconómicos de los pueblos indios de Ecuador, Colombia y América Latina como un todo.
9. Convocar a las Iglesias Católicas a evitar la confrontación y discriminación en su trabajo con las naciones indias y permitir una comprensión propia de las diferencias religiosas y culturales con el fin de romper con el ciclo de subyugación.
10. Organizar una campaña de recuperación histórica, reconocimiento de los valores y de la autonomía de todos los sectores populares (*Abya Yala News*, vol. 1, núm. 4, 1985).

El Programa Nacional 500 Años de Resistencia India de la CONAIE (1989) refleja un contundente diagnóstico y un claro programa de trabajo político y de estrategias operativas. Además, evoca la noción de Abya Yala al plantear su crítica sobre la idea de quinto centenario del “descubrimiento de América”, “como si nuestra PACHAMAMA, nuestra ABYA-YALA, nuestro URIHI, no hubiese sido objeto del conocimiento humano antes del 12 de octubre de 1942” (CONAIE, 1989).

Por su parte, es posible reconocer dos eventos medulares en esta primera etapa de lanzamiento de la campaña y en la apertura de la diplomacia que significaron los encuentros y cumbres indígenas. El primero se remonta al 2 de octubre de 1989, cuando se realizó el Primer Foro Internacional de los Derechos de los Pueblos Indígenas en Matías Romero, Oaxaca.¹⁰⁸ El segundo es el Primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas, realizado en Bogotá, Colombia, entre el 7 y el 12 de octubre del mismo año, al que se convocó con el objetivo de emprender una Campaña por el Autodescubrimiento de América.¹⁰⁹ En las conclusiones del encuentro de Bogotá se acordó el lanzamiento de la Campaña de los 500 Años de Resistencia Indígena y Popular,¹¹⁰ afirmando lo siguiente:

Los poderosos de hoy nos hablan del Encuentro de dos Mundos y, bajo este vuelo, quieren hacernos celebrar la usurpación y el genocidio. No, nosotros no iremos a celebrarlos, sino a estimular las luchas para terminar con los 500 años de opresión y discriminación y hacer lugar a una sociedad nueva, democrática, y respetuosa de la diversidad cultural, basada en los intereses y las aspiraciones del pueblo [...] Llamamos a todos los explotados y oprimidos de las Américas a participar de la Campaña de los 500 años de Resistencia Indígena y Popular, para iniciar juntos un proceso de reflexión seria y profunda sobre la significación de los 500 años, a recuperar nuestra identidad y nuestro pasado histórico, porque la memoria de los pueblos es una fuente de inspiración permanente para las luchas de emancipación y de liberación (Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas, Bogotá, 1989).

108. A este le siguió un segundo foro realizado en Xochimilco, México, del 9 al 11 de marzo de 1990, del que derivó una agenda centrada en cinco ejes: tierra, educación, la mujer india, reforma o modificación constitucional, y mesa 500 años de resistencia (Ordóñez, 1993: 21-25).

109. Así se observa repetidamente en los documentos del Encuentro de Bogotá de 1989, del Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular de 1992 y en las declaraciones del I Encuentro Continental de Ecuador de 1990 (Sarmiento, 1998: 187-189).

110. En esta reunión prevalecieron solo los apelativos indígena y popular. No fue sino hasta la Declaración de Xelajú, de 1991, cuando se incorporó la negritud, lo cual se reiteró en el Encuentro de Managua y en su Declaración Final de 1993. Muestra de esto es la narrativa de la declaración del Primer Encuentro Continental de Quito, donde se menciona de manera reiterada la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena y Popular.

Ilustración 4.1. Afiches de la convocatoria al Encuentro Continental de Pueblos Indígenas. 500 Años de Resistencia India. Ecuador, 1990



Fuente: archivo de *Abya Yala News*, vol. 1, núm. 4; CONAIE (1985).

En el encuentro existió una clara tensión entre dos perspectivas. Por un lado, los enfoques campesinistas y marxistas, que defendían la centralidad de la lucha de clases como principio político-ideológico para articular las agendas de lucha, y, por otro lado, la posición indianista, que había asentado un reclamo contundente: colocar en el centro la lucha étnica, así como una dimensión identitaria más autónoma, cuya clarificación político-ideológica había comenzado a madurar en algunas organizaciones desde la década de 1970. A su vez, la impronta de lo popular reflejaba la incidencia campesinista en el propio proceso de articulación regional e internacional, así como la relevante incidencia de las facciones progresistas de la Iglesia

católica¹¹¹ y la persistente incidencia de la teología de la liberación y su opción por los pobres.¹¹²

En esos momentos, las reivindicaciones políticas afrodescendientes, expresadas como movimiento negro y nicho primordial de reflexión anticolonial,¹¹³ no fueron visibilizadas en el emblema inicial de la campaña sino hasta el Encuentro de Xelajú de 1991 y, particularmente, en el de Managua de 1992. En este sentido, Laó-Montes (2020) da cuenta del singular proceso de maduración histórica del campo político afrodescendiente y de la cartografía de su trayectoria dentro y más allá de la campaña continental.¹¹⁴ Este proceso implicó tanto momentos de alianza y de convergencia, como de desencuentro y tensión entre el movimiento negro latinoamericano y las agendas del movimiento indígena (Walsh, 2002). De allí la importancia de reconocer las diversas interpretaciones y el énfasis de los sectores participantes, especialmente tras la expansión política de la iniciativa y su apropiación en todo el continente.

111. El V Centenario también generó tensiones en la Iglesia, entre la facción conservadora que apoyó las celebraciones por la conquista y el "descubrimiento" —en la línea de la Conferencia de los Obispos Latinoamericanos de 1944— y las corrientes que impulsaron la teología de la liberación, que se inspiraban en los planteamientos de la II y III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1968 y 1979, que establecían como prioridad la opción preferencial por los pobres, los jóvenes y una sociedad pluralista en América Latina. El impulso político de esta corriente fue suscrito por personajes como Leónidas Proaño, "obispo de los indios" de Ecuador, el mexicano-argentino Enrique Dussel, el teólogo brasileño José Oscar Beozzo o el teólogo hispano-salvadoreño Ignacio Ellacuría, junto con la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), que "propuso conmemorar las rebeliones contra la colonización y la esclavitud, de Túpac Amaru a Zumbi, así como la memoria de aquellos cristianos que 'escucharon los gritos de dolor y de protesta, de Bartolomé de las Casas a Oscar Romero'" (Löwy, 2007, énfasis en el original).

112. Cabe recordar que en la propuesta inicial del Encuentro de Bogotá —ciudad que conservaba a flor de piel la memoria del "Bogotazo" de 1948 y el legado de figuras como Jorge Eliécer Gaitán o el sacerdote guerrillero Jorge Camilo Torres— se había propuesto nombrar inicialmente la campaña como Autodescubrimiento de Nuestra América, con un perfil elementalmente antimperalista, alineado con las demandas revolucionarias de Cuba y otros países caribeños (Ordóñez, 1993; Burguete, 2007: 9-10).

113. Cabe señalar que el pensamiento anticolonial del Caribe insular, derivado de grandes referentes políticos e intelectuales como Aimé Césaire o Frantz Fanon, fue y sigue siendo un referente de gran calado en la historia de resistencia continental, así como un nicho político y conceptual para explicar el pensamiento anticolonial contemporáneo. De esta fuente bebió el propio pensamiento indianista katarista, como se expresa, por ejemplo, en la biografía intelectual de Fausto Reinaga.

114. Es posible reconocer los encuentros promovidos por las nacientes "redes translocales del movimiento negro, en las que se destacan la Marcha de Zumbi de Palmares en 1988, conmemorando los 100 años de la abolición de la esclavitud en Brasil, la Campaña Continental de los 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular en 1992, el mencionado congreso fundacional de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Caribeñas en la República Dominicana en el mismo año, la conferencia de Afroamérica XXI en 1996 en Barlovento, Venezuela, y la Conferencia de Santiago de Chile en 2000, en la que se articuló la agenda de la Alianza Estratégica Afrodescendiente en América Latina y el Caribe, de cara a la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo que se celebró en Durban, Sudáfrica, en 2001" (Laó-Montes, 2020: 242).

Por ejemplo, para la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones Campesinas (CLOC)¹¹⁵ la campaña no solo consiguió anular el carácter festivo que el gobierno de España y sus pares del continente querían darle al V Centenario, sino que fue un crisol para el surgimiento de coordinaciones y articulaciones sectoriales... campesinas, indígenas, afrodescendientes, de mujeres, de derechos humanos, etc. (Hernández, 2012: 208). Así lo refleja la trayectoria del Movimiento Sin Tierra (MST) de Brasil y su rol protagónico para la articulación de la Vía Campesina, en el amplio marco del movimiento altermundista emergente en el sur global.

De esta manera, la campaña se convirtió en una arena de convergencia que permitió trazar una primera estrategia negociada y siempre en tensión, para conseguir una articulación de organizaciones de alcance nacional y regional de la más diversa índole¹¹⁶ (ver Cuadro 4.1). Su virtud fue establecer una posición común de repudio anticolonial frente a la coyuntura de los 500 años, expresada a través de una explícita “desmonumentalización” de los imaginarios coloniales y los hitos fundacionales en las metrópolis y capitales. Por otro lado, en la dimensión operativa se acordó la creación de unidades de coordinación a escala nacional que acuerparon la campaña,¹¹⁷ así como de cinco coordinadoras regionales¹¹⁸ y de la Comisión Continental

115. Cabe señalar que algunos documentos de la CLOC, fundada en 1994 en Perú, e impulsada por el potente Movimiento Sin Tierra de Brasil, señalan que, aun cuando la campaña se lanzó en Bogotá en 1989, fue en São Paulo, en mayo de 1990 “donde realmente se sentaron las bases y el seguimiento de la campaña, en un encuentro auspiciado por el MST con las delegaciones campesinas e indígenas del continente, que habían llegado a su segundo congreso” (Hernández, 2012).

116. Es posible encontrar, por ejemplo, manifiestos como el del Colectivo de Presos Políticos, militantes del Partido Revolucionario Obrero Clandestino Unión del Pueblo (PROCUP) y del Partido de los Pobres (PDLP) en México, firmado en 1992, apoyando la campaña continental. Ver: <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/7CRumbo/1992-M-500-RIP-PROCUP.html>

117. En México se creó el Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (CM500), que en su acta de constitución se define como una “instancia amplia de coordinación multisectorial que surgió como resultado de un proceso de acercamiento y de discusión entre organizaciones de diversa índole en torno al significado de los 500 años... de la llegada de los colonizadores a nuestro continente” (Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia, 1992). Cabe destacar el protagonismo del Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia (Sarmiento, 2004) y la creación de una geografía interlocal de consejos: el maya peninsular, los de Querétaro y Oaxaca, y comités promotores en Veracruz, Jalisco, Chihuahua, Puebla y Tlaxcala (Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia, 1992). En Guatemala, por su parte, se convocó al Movimiento Nacional 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular en articulación con el CUC y la Unidad de Acción Sindical Popular (UASP).

118. Estas se organizaron de la siguiente forma: Norte, encabezada por México, e incluyendo Estados Unidos y Canadá; Centro, coordinada por Guatemala, incluyendo Panamá, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Belice y Costa Rica; Región Andina, coordinada por Ecuador, incluyendo Colombia, Perú, Bolivia y Venezuela; Región Cono Sur, coordinada por Brasil, con la participación de Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay y Surinam, Y, finalmente, la Región Caribe, coordinada por Cuba, con la participación de República Dominicana, Haití y Puerto Rico.

de los 500 Años de Resistencia. Se aspiraba a realizar reuniones trimestrales y se efectuó un llamado para ampliar la participación de organizaciones indígenas, campesinas, de trabajadores, sectores de la Iglesia, centros de estudios y comunicación, organizaciones populares, de intelectuales, etc.

En este sentido, el ala indianista más cercana a la agenda que convocaba la contracampaña indígena llamó a la formación de una Comisión Coordinadora de Organizaciones y Naciones Indígenas, que se reunió inicialmente en Panamá en diciembre de 1991, después en Nueva York en marzo de 1992, y de nuevo en Panamá en septiembre de 1992, con el protagonismo de la Asociación Kunas Unidos por Nabgwana, la Alianza de Pueblos Indígenas, CONAIE y ONIC. El liderazgo kuna en este proceso, con voces como las de Atencio López, explica la constante mención de Abya Yala en los comunicados publicados por la Comisión Coordinadora.¹¹⁹ Estas plataformas impulsaron una agenda para fortalecer la Unidad Indígena Continental, una red de comunicación que abarcaba desde el norte de Canadá hasta Tierra de Fuego, y que promovía la reconstitución de naciones indígenas violentadas por la colonización (*Abya Yala News*, vol. 6, núm. 4, 1992).

119. Así lo reflejan los comunicados y notas informativas publicados por la Asociación Kunas Unidos por Nabgwana en el boletín *Abya Yala News* entre 1989 y 1993, donde se reitera constantemente el "nosotros, los indígenas de Abya Yala..." (ver vol. 6, núm. 4, 1992).

Al calor de este llamado, en Ecuador se produjo el fulgurante levantamiento indígena del Inti Raymi, que entre el 28 de mayo y el 11 de junio de 1990 colapsó el país a través de bloqueos, toma de carreteras, el despliegue de las bases organizadas en torno a la capital y el casi simultáneo estallido social en las provincias de Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar, Chimborazo, Imbabura, Pichincha, Azuay, Cañar, Loja y la región amazónica (CONAIE, 2020). De esta forma, la agenda del movimiento indígena, bajo los lemas y arengas de “Ñaupaman rishun”, “¡Tierra, Cultura y Libertad!” y “¡Viva el Levantamiento Indígena Nacional!”, se situó en el centro de la escena nacional y regional, articulada a través del “Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas”.¹²⁰

Entre las organizaciones ya asomaba la demanda del acceso irrestricto y legal a la tierra desde la categoría de nacionalidades indígenas y el reclamo de una reforma constitucional para instalar un Estado plurinacional. De esta forma, se reveló el extraordinario poderío político-territorial del movimiento indígena y su proyección geopolítica emergente, que fortaleció el llamado continental de la contracampaña indígena convocada por la CONAIE (Macas, 2000).

Por su parte, en agosto del mismo año partió la Primera Gran Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad desde los territorios amazónicos del Beni, en los confines fronterizos de Bolivia y Brasil. La marcha reunió inicialmente a unas trescientas personas de al menos doce pueblos amazónicos,¹²¹ que partieron rumbo a la ciudad de La Paz. La caravana recorrió en 34 días 640 kilómetros, y a ella se fueron incorporando otros pueblos indígenas de los valles cocaleros del Chapare y el Altiplano. Se trató de la primera gran aparición pública de los pueblos del oriente amazónico nucleados en torno a la Central de Pueblos Indígenas del Beni, corazón de

120. Las demandas fundamentales del movimiento indígena de 1990 giraban en torno a los siguientes temas: la solución y legalización en forma gratuita de la tierra y los territorios para las nacionalidades indígenas; agua para regadío, consumo y políticas de no contaminación; reforma del artículo 1 de la Constitución para incluir el Estado plurinacional; la entrega inmediata de los fondos presupuestarios para las nacionalidades indígenas, a través de un proyecto de ley presentado por la CONAIE, discutido y aprobado por el Congreso Nacional; la construcción de obras prioritarias de infraestructura básica en las comunidades indígenas; la protección y el desarrollo de los sitios arqueológicos por parte de la CONAIE y sus organizaciones filiales; la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), y la legalización y el financiamiento por el Estado de la medicina indígena (CONAIE, 5 de junio de 2020).

121. Entre ellos los pueblos chimanes, yuracares, maticos, movimas, sirionos, guaraníes, mosetenes, cobendo, chipayas, sancaixtos, mojeños y chiriguanoes.

Cuadro 4.1. Organizaciones participantes en el Primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas (Bogotá, 1989)

Organización	País	Organización	País
ONIC: Organización de Naciones Indígenas de Colombia	Colombia	ANUC: Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia	Colombia
CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador	Ecuador	ECUARUNARI: Ecuador Runacunapac Riccharimui	Ecuador
CUT: Central Única dos Trabalhadores	Brasil	CNA: Confederación Nacional Agraria	Perú
UOC: Confederación Nacional Unidad Obrero Campesina de Chile	Chile	COLAB	Brasil
UNAG: Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos	Nicaragua	MJK: Movimiento de la Juventud Kuna	Panamá
CONAVIGUA: Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala	Guatemala	ANTA: Asociación Nacional de Trabajadores Agropecuarios	El Salvador
ANAI: Asociación Nacional de Apoyo al Indio	Brasil	UCIZONI: Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo	México
CSUTCB: Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos	Bolivia	CCP: Confederación Campesina del Perú	Perú
FENSUAGRO: Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria	Colombia	CNPA: Coordinadora Nacional Plan de Ayala	México
FENOCI: Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras	Ecuador	MCR	República Dominicana
CONAP: Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú	Perú	Organizaciones internacionales	
MST: Movimiento Sin Tierra	Brasil	CMPI: Consejo Mundial de Pueblos Indios	
APN	Haití	UISTABP: Unión Internacional de Sindicatos de Trabajadores de la Agricultura, de los Bosques y de las Plantaciones	

Fuente: declaración del Primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas (Bogotá, 1989).

la emergente CIDOB. Demandaban el respeto al Bosque de los Chimanes ante la devastación de las compañías madereras, el reconocimiento de su territorio y el derecho a la autonomía –signanas recuperadas durante el proceso plurinacional de 2006-2009 en Bolivia– (Abya Yala News; Chávez, 2008).

En el año 1992 se había instalado en todos los países del continente un debate público, con más o menos recepción entre las distintas capas sociales y los entornos intelectuales, sobre las implicaciones nefastas de la colonización, el repudio al concepto del día de la raza, y la disputa sobre el eslogan del descubrimiento de América. Marchas, pronunciamientos, publicación de columnas y ensayos en revistas y foros académicos, y hasta el derribamiento de estatuas, fueron algunas de las expresiones de esta impugnación. La iniciativa de nombrarlo Encuentro de Dos Mundos¹²² tampoco fue bien recibida por los convocantes de la campaña, y se desplegaron alrededor de la coyuntura diversas expresiones de impugnación y desmonumentalización de la memoria colonial.

En Haití, la estatua de Colón fue arrojada al mar como parte de las movilizaciones que rodearon el derrocamiento de Duvalier en 1987. En pleno 1992, la estatua de Diego de Mazariegos fue derribada en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Este paulatino proceso continuó a lo largo de las siguientes décadas, como en el caso del movimiento del pueblo mapuche. A partir de 2019 se llevaron a cabo derrumbes de estatuas de los “próceres” coloniales, militares y autoridades políticas republicanas que dirigieron la invasión de su territorio, un fenómeno que se extendió por todo Chile¹²³ (Mapa 4.1).

Los efectos de la desmonumentalización prevalecieron, como ocurrió en la Ciudad de México, donde en el año 2020 se retiró la estatua de Cristóbal Colón que se encontraba en el Paseo de la Reforma. En cuanto a Colombia, ese mismo año inició una oleada de derribos de estatuas que alcanzó su máxima expresión durante el paro nacional de 2021, cuando cayeron las esculturas del conquistador Sebastián de Belalcázar en Cali y de Gonzalo

122. De acuerdo con Pérez Cruz, “la iniciativa fue presentada el 28 de octubre de 1988 al Consejo Ejecutivo de la UNESCO por una delegación mexicana presidida por el profesor Miguel León-Portilla, coordinador de la comisión mexicana del Quinto Centenario... La palabra encuentro debía entenderse como coincidencia en un lugar, desde los primeros contactos entre el Almirante y su tropa con los indígenas caribeños, hasta las ulteriores luchas y enfrentamientos, así como a los intercambios culturales, el mestizaje y la fusión de pueblos” (Pérez Cruz, 2014: 460).

123. Desde finales de 2019 “cuando las protestas en Chile marcaron el inicio de una ola de estallidos sociales en todo el continente, dejó de ser un gesto extremo, marginal, y pasó a ser una especie de corriente revisionista febril que recorría la región a martillazos. Y un desafío esperado. En Santiago, la escultura del general Baquedano —militar que participó en las campañas contra los mapuche y es considerado un héroe de la Guerra del Pacífico— se convirtió en ícono de la revuelta ciudadana. Fue pintada y repintada, embanderada, convertida en blanco y en proclama: la más notable de los más de mil monumentos dañados esos meses” (Lewin, Corona y Rivas, 2022).

Jiménez de Quesada en Bogotá —fundador de la ciudad—, así como las de Cristóbal Colón, Isabel la Católica y Simón Bolívar.

En octubre de 1992, la coyuntura de los 500 años cimbró las calles y epicentros del poder colonial en toda Abiyala. En Bolivia, la CSUTCB movilizó en la ciudad de La Paz a más de 60,000 manifestantes y se acordó la creación de la Asamblea de Pueblos Originarios, mientras que, en Cochabamba, al grito de “Wañuchun Colón”, “Wañuchun gringos”, los manifestantes quechua y aymara tomaron la plaza de la ciudad con wiphalas para repudiar la memoria de la conquista. En territorio guaraní, por su parte, se conmemoraron los cien años de la masacre de Kuruyuki perpetrada por el ejército boliviano y se instó a la creación de la Asamblea del Pueblo Guaraní.

En Wallmapu, en 1992 el Consejo de Todas las Tierras convocó en 1992 a emprender la recuperación de tierras, lo que implicó la detención y el encarcelamiento de más de un centenar de líderes y bases mapuche, a quienes se les iniciaron procesos judiciales. No obstante, la adhesión al consejo siguió creciendo, así como la impugnación a las leyes del Estado chileno. Por su parte, las acciones convocadas por el Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia se expresaron en todo el país, abrazando el llamado de la campaña con marchas, mítines y ceremonias. En Panamá, más de 5,000 personas de pueblos originarios marcharon por la capital en repudio a la propuesta del gobierno nacional de reconocer el 12 de octubre como fiesta nacional. Y en Colombia, los manifestantes que organizaban las movilizaciones en Tolimá fueron brutalmente reprimidos por la policía y el ejército (*Abya Yala News*, vol. 6, núm. 4, 1992).

También fue en 1992 cuando los pueblos originarios se posicionaron durante la Cumbre de la Tierra realizada en Río de Janeiro, a través de la Declaración de los Pueblos Indígenas del Mundo. El líder de la nación terena leyó un discurso en la cumbre que apenas resonó entre las disposiciones tomadas por los líderes de este foro mundial. No obstante, el Comité Intertribal 500 Años de Resistencia de Brasil, con la COICA y el Centro Mocoví, convocaron a la Conferencia Mundial de Indígenas sobre el Territorio, Medio Ambiente y Desarrollo, a la que concurrieron líderes indígenas de los cinco continentes. Además, en esta coyuntura también se articuló el Parlamento de la Tierra como instrumento para fortalecer la voz indígena

ante las instituciones y los poderes hegemónicos que participaban en la cumbre. Algunas de estas acciones se convirtieron en referentes para la posterior agenda ambiental del movimiento indígena y para la formación de un frente estratégico destinado a defender la Amazonía y disputar derechos de protección ambiental a las empresas frente a los proyectos extractivos (*Abya Yala News*, vol. 6, núm. 4, 1992).

Otra dimensión emblemática de la campaña continental se manifestó a través de las Jornadas de Paz y Dignidad de 1992. El llamado inicial consistió en una carrera de relevos a través del continente encabezada por representantes de pueblos indígenas, con la partida simultánea desde Alaska y Tierra de Fuego para encontrarse en México el 12 de octubre. En un afiche de la convocatoria puede leerse:

Exhortamos a los consejos de ancianos, líderes espirituales, representantes tradicionales de pueblos, comisariados ejidales, comuneros y demás comités de pueblos, maestros y alumnos, jefes de organizaciones defensoras y simpatizantes de nuestra cultura ancestral a participar en este evento que se inició el 2 de mayo desde la Comunidad de Tok Alaska, y por el lado de Machu Picchu, Perú, y que consiste en traer un bastón de mando que confirma la unidad de los pueblos nativos de todo el continente mal llamado América. Dichos bastones serán relevados de comunidad en comunidad autóctona de las 2 columnas y se unirán el día 10 de octubre, en Teotihuacán, hasta el 13 de octubre, lugar en que culminará el evento. Desde el inicio del maratón se ha manifestado el mensaje de cada pueblo en torno a su existencia y se ha exhortado a la humanidad de todas partes de la Tierra a solidarizarse, fraternizarse y vivir este trascendental evento (afiche de las Jornadas de Paz y Justicia, Sarmiento, 1998: 501; *Abya Yala News*, vol. 5, 1992).

En su desarrollo, la jornada se desarrolló en varios trayectos, algunos simultáneos y otros organizados desde diversas rutas durante su despliegue por diversos territorios de Abiyala. Los rituales y actos políticos a lo largo de su ruta se caracterizaron por las visitas a sitios sagrados, la realización de ceremonias y la reactivación de los símbolos de rezos, intercambios de

Ridge-Rosebud (South Dakota), Pipeston (Minnesota), Lac du Flambeau (Wisconsin), Chicago (Illinois), Oklahoma, Taos (New Mexico) hasta la frontera de México. La ruta a través de México será trazada comenzando por el Paso-Ciudad Juárez hasta llegar al Distrito Federal. El millaje total estimado es de entre 14,000 y 15,000 millas (ver Ilustración 4.1).

Entre los objetivos de las jornadas se encontraba la realización de:

[...] ofrenda por las tragedias que comenzaron hace 500 años en nuestro continente. Hacer penitencia por nuestra parte en las injusticias que se han cometido y se siguen cometiendo con nuestros pueblos y nuestras tierras [...] Orar con espíritu de unidad ecuménica por los derechos humanos, la autodeterminación de los pueblos por el triunfo de la verdad sobre la mentira (Sarmiento, 1998: 501).

El llamado convocó a hilvanar la unidad indígena continental portando antorchas con el fuego encendido en los sitios sagrados y bastones de mando, a los que se les iban añadiendo plumas de aves de los diversos territorios como símbolo de unidad entre autoridades políticas y espirituales. Las aves, emblema de la diplomacia en diversos pueblos originarios, fueron incorporadas a esta dimensión de la campaña, al calor de la recurrente referencia a la profecía del águila y el cóndor, lo cual quedó reiterado en la declaración de líderes espirituales de los pueblos de Abiyala de 1992 (Caudillo, 2001) y en las declaraciones derivadas de otros encuentros y cumbres continentales.

Tras el primer encuentro de 1992, se acordó que las jornadas se realizarían cada cuatro años, con una duración aproximada de siete meses, a partir de “un tema específico: las personas mayores (1992); la niñez (1996); las familias (2000); las mujeres (2004); los lugares sagrados (2008); el agua (2012); las semillas (2016), el fuego (2020)” (Viezzler y Grondin, 2016: 271). Un testimonio de las personas que participaron en el maratón de la jornada de 2016 es revelador del sentido de “reintegración” entre pueblos:

Somos como un cuerpo que estaba quebrado en pedazos y este cuerpo volverá a juntarse para ser entero otra vez. Tenemos que estar juntos, ser uno, tener comprensión completa del mundo. [...] Toda nuestra gente tiene que proveer una nueva forma de vida para nuestros niños y las generaciones futuras. [...] El sol tendrá una nueva luz. Cuando esto suceda, los pueblos encontrarán su destino. Los pedazos estarán en su lugar. Hay espacio para todos y nadie estará separado de esta profecía (citado en Viezzer y Grondin, 2016: 272).

Frente a esta interpelación de lo continental, resulta importante cuestionar la experiencia de los 500 años en el Caribe, dada su cardinalidad para comprender el inicio del proceso de invasión colonial, y por haber sido el epicentro de la articulación del sistema mundo moderno y colonial –patriarcal y esclavista– desde el siglo XVI (Dussel, 1994; Mignolo, 2005). El Caribe insular, como región constitutiva del Nuevo Mundo y donde posteriormente se construyó el imaginario o la geocultura moderna de la americanidad, no experimentó en los mismos términos la invocación de la Campaña 500 Años de Resistencia.

Ilustración 4.1. Afiche de las Jornadas de Paz y Dignidad 1992



Fuente: *Abya Yala News*, vol. 5, 1992.

De hecho, ninguna de las islas fue sede de los posteriores encuentros y cumbres continentales indígenas. En primera instancia, parece no haber existido una reacción regional contra las celebraciones convocadas en Europa ni una adhesión contundente a la campaña sostenida en los territorios continentales de Abiyala. No obstante, la invocación memorial que despertó la coyuntura de 1992 no pasó desapercibida, ya que se convocaron eventos y debates sobre el significado de la llegada de Colón a los territorios insulares, con reacciones oficialistas diversas:

Jamaica condenó a Colón como un pirata, un esclavista y un “babilónico” capitalista, haciéndose eco de su retrato negativo en la cultura popular rastafari; la República Dominicana lo conmemoró como padrino hispano y héroe sagrado, pero Haití arrojó su estatua al océano cuando Jean-Claude Duvalier huyó en 1986. En Cuba y Puerto Rico, la herencia taína estuvo al frente del debate conmemorativo, pero no de la misma manera en ambos países: mientras Colón fue el héroe de un escenario épico de descubrimiento y expiación en Cuba, apenas entró en el imaginario de la conmemoración en Puerto Rico. En Guadalupe y Martinica, el bicentenario de la Revolución Francesa en 1989 era la parte visible de un conjunto de tabúes coloniales sobre el origen, el autodescubrimiento y el regionalismo cultural que mantuvo un diálogo ausente en relación con la figura de Colón (Viala, 2014: 2).

En este sentido, los países del Caribe enfrentaron también una convulsión ante la coyuntura de los 500 años, con tendencias divergentes ante las diversas herencias coloniales y la persistente impronta imperial que ha seguido trastocando los imaginarios nacionales y la experiencia política de las islas. La memoria insular remite a la devastación de las poblaciones originarias, que fue fulminante en lugares habitados por el pueblo taíno como la isla de Guanahani (San Salvador) y Cuba, durante las primeras etapas de la invasión. Esto generó una cultura de lo indígena o lo indoamericano subsumida bajo los discursos modernizantes criollos o las fulgurantes revoluciones. No obstante, también ha persistido la memoria de resistencia y rebelión, desde la otra cara caribeña, como en los casos de Guantánamo y el puerto de Baracoa, en Cuba, donde se reivindica la herencia del pueblo taíno y se erigieron estatuas de los caciques rebeldes Hatuey y Guamay, reconocidos como los primeros preconizadores de la resistencia contra la invasión hispana en las Antillas. De allí surgen las perspectivas revisionis-

tas que se deslindan de la hipótesis de una memoria y herencia nula de los pueblos nativos en Cuba (Pérez Cruz, 2014).

Por otro lado, la experiencia de transculturación en el Caribe, como la definió Fernando Ortiz, ha tenido como protagonistas a los pueblos negros y afrodescendientes, así como la cultura del cimarronaje como fuente de resistencia y rebelión. Por ello, no es casual que varios países del Caribe continental e insular sí se hayan implicado como sedes de la articulación afrodescendiente continental y del amplio proceso de identidad y consciencia afrodiaspórica. Al calor de la campaña continental, en 1992 surgió la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Afrocaribeñas en República Dominicana, en 1994 se fundó la Organización Negra Centroamericana (ONECA) en Belice y en 1996 se realizó la conferencia Afroamérica XXI, en Barlovento, Venezuela (Lechini, 2008: 18-20; Laó-Montes, 2017: 144).

Destaca, además, el hecho de que “las redes de mujeres negras, mayormente feministas, fueron las primeras en organizarse, lo que tuvo una expresión significativa en la Conferencia Mundial sobre la Mujer en 1995 en Pekín, proceso del cual emergió victorioso el afrofeminismo latinoamericano al desafiar al racismo en el movimiento feminista y al sexismo en el movimiento negro” (Laó-Montes, 2017: 145). Además, este escenario de articulación sirvió como plataforma de los movimientos afro(latino)americanos para la Conferencia de Santiago de Chile en el año 2000, y para la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, organizada por la Organización de Naciones Unidas en Durban, Sudáfrica, en 2001.

Desde esta perspectiva, la experiencia del Caribe fue singular y su experiencia de abiyalización incidió más en la conformación de la amefricanidad y la afrocontinentalidad, que también tuvieron como singular detonante la coyuntura abierta durante la campaña continental. Cabe señalar, además, que la experiencia colonial en la región insular, en esta coyuntura, estaba por demás vigente en términos de la geopolítica imperial contemporánea. Para el año 1992, Haití estaba siendo invadida por fuerzas norteamericanas tras un golpe de Estado el año anterior contra el gobierno de Jean-Bertrand Aristide.

Mientras que Estados Unidos endureció los bloqueos político-comerciales contra Cuba ante el nuevo orden de la postguerra fría (Salazar, 2008),

el poder imperial de los países europeos se reafirmó con la reconfiguración de la Unión Europea a través de la figura de “territorios ultraperiféricos”. Francia sostuvo el poder soberano sobre la Guayana francesa en el noreste sudamericano, Guadalupe y Martinica en el este caribeño, y la colectividad de ultramar de San Martín en las Antillas. Por ello, para comprender la geografía y la movilización social en torno a los 500 años de resistencia es necesario analizar estos matices específicos en cada cultura insular.

En conjunto, los elementos señalados en torno a este complejo proceso de significación de los 500 años de resistencia en torno a la campaña continental expresan el inicio de una etapa inédita que dio lugar a un reclamo articulado para dismantelar la doctrina del descubrimiento. Su raíz primordial se encuentra en los fundamentos de la dominación ejercida durante la conquista y la evangelización forzada, de las que derivaron masacres, brutales despojos territoriales y etnocidios a lo largo del prolongado proceso de invasión, así como durante la instauración de los virreinos coloniales y la posterior territorialidad sostenida por los Estados-nación modernos. Las bulas papales emitidas por Alejandro VI en 1493, conocidas como Bulas Alejandrinas, constituyeron un pacto entre los Reyes Católicos de Castilla y la sede papal, mediante el cual la Iglesia católica validaba, bajo una arbitraria concesión, el dominio de los monarcas hispanos sobre las tierras descubiertas y las que pudieran ser descubiertas en “las islas y tierra firme del Mar Océano”.

Para ello, asumían el principio de *terra nullis* o tierras deshabitadas, en tanto territorios no cristianos.¹²⁴ Este “vaciamiento artificial” significó una estrategia geopolítica de expansión imperial sobre los territorios de Abiyala y el Pacífico, considerados como “tierras nulas o incógnitas” (Said, 2002; Agnew, 2005). Esta práctica fue replicada en África y Asia a lo largo de los siglos XIX y XX con el fin de institucionalizar el derecho a la invasión y evangelización forzada bajo el eufemismo de conversión religiosa (Burguete, 2016; Acosta, 2017). La reacción de Portugal ante las bulas papales que condicionaban su empresa imperial en los territorios del gran Pindo-

124. Gruner apunta que el principio de la “Doctrina del Descubrimiento [...] intentaba justificar, por vía legal, el despojo, la supresión, la exclusión y hasta la erradicación de los pueblos indígenas, por el hecho de que no eran cristianos y porque no eran dueños de la propiedad privada, entonces sus tierras no tenían dueño y podían ser ‘descubiertas’. De igual manera, los afrodescendientes fueron secuestrados de sus tierras en África, bajo la premisa de que no eran personas y así se los podría comprar y vender como mercancía, dentro de la expansión territorial imperialista de los poderes europeos...” (Gruner, 2018: 263).

rama o Brasil condujo a una negociación de la que derivó el Tratado de Tordesillas, por el cual se fijó una arbitraria demarcación geopolítica entre Castilla y Portugal a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde. Este eje vertical, convertido en frontera interimperial, fue complementado por el Tratado de Zaragoza, firmado por España y Portugal en 1523 para delimitar su influencia expansiva sobre Asia (Burguete, 2016; Gruner, 2018).

En este conjunto de disposiciones jurídicas y geopolíticas estaban coludidos el poder papal del Vaticano con los poderes imperiales de las cúpulas luso-hispanas, arrojadas a una brutal expansión en busca de oro y rutas comerciales, bajo un despotismo cristiano evangelizador. En conjunto, estos fundamentos constituyeron un marco de dominación¹²⁵ que ha sustentado la expansión colonial/imperial europea desde el siglo XV, así como la de los Estados-nación republicanos a partir de los siglos XVIII y XIX. Aunque los Estados nacionales modernos han suprimido este acontecimiento fundacional de la dominación colonial en su historiografía oficial, la vigencia y la contemporaneidad de tales disposiciones sigue explicando el llamado a rescindir y desmantelar esta doctrina que, precisamente, también fue impugnada en la Campaña Continental 500 Años de Resistencia.

Lo anterior ha sido ampliamente manifestado en el discurso de algunas organizaciones indígenas¹²⁶ y en las declaraciones de las cumbres continentales que se revisan en este capítulo. También se ha cuestionado la figura papal a través de denuncias en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas (2010: 1-2), en las que se ha señalado la manera en que los tribunales históricamente han justificado la anexión de tierras indígenas. La Comisión Continental Abya Yala (CONIC, 2017) docu-

125. Al respecto, Burguete recuerda que "el campo semántico de las bulas papales contiene mandatos de violencia: conceptos como 'conquistar', 'vencer' y 'someter', lo que ha creado un 'marco de dominación' para la intervención sobre los territorios indígenas. Las bulas emanadas de la Santa Sede configuraron un 'marco de dominación' en la relación de los Imperios, primero, y de los Estado-nación después, sobre el que se sustenta la permanencia de la relación colonial sobre las poblaciones indígenas, hasta nuestros días. Los Estados nacionales han prolongado el dominio mediante un régimen de 'colonialismo interno'" (Burguete, 2016).

126. En 2015, el CRIC declaró que: "La Doctrina del Descubrimiento continúa marginando a los Pueblos Indígenas y normaliza violaciones criminales de nuestros derechos humanos, tales como las violaciones al derecho de Consentimiento Libre, Previo e Informado y el Derecho de Libre Determinación de los Pueblos Indígenas" (CRIC, 2015: 1).

mentó ¹²⁷ que, desde las Cumbres de los Pueblos y Naciones Originarias, se habían enviado diversas comunicaciones al Vaticano a partir del año 2013, en las que se solicitaba un repudio público del uso de la “doctrina del descubrimiento”. Esto sucedió en marzo de 2023, cuando el Vaticano rechazó formalmente la denominada “doctrina”, declarando que “no forma parte de la enseñanza de la Iglesia católica”, que los decretos en cuestión “nunca se han considerado expresiones de la fe católica” y que fueron utilizados por las potencias coloniales para dar legitimidad a sus acciones, que incluían prácticas de esclavitud. ¹²⁸

Una de las manifestaciones más contundentes contra esta doctrina en el ámbito multilateral se expresó en el *Estudio preliminar sobre las consecuencias para los pueblos indígenas de la teoría jurídica internacional conocida como la doctrina del descubrimiento*, presentado por el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas en abril de 2010. ¹²⁹ Se trata de un frente de reclamo jurídico-político, memorial y de carácter moral de gran relevancia para la agenda de descolonización de la Abiyala contemporánea, que expresa otra dimensión del discurso geopolítico de resistencia indígena continental.

Encuentros y cumbres continentales de pueblos y naciones indígenas de Abiyala

De cara a los acontecimientos narrados, en julio de 1990 se arribó al emblemático Encuentro Continental 500 Años de Resistencia India, realizado en la ciudad de Quito, Ecuador, tras una convocatoria sostenida por la

127. Se refiere a cuatro comunicaciones: 1) Comunicado a la Santa Sede, El Vaticano, en el marco de la V Cumbre Continental de los Pueblos Indígenas del Abya Yala, La María, Piendamó, 2013; 2) Comunicado de la Comisión Continental Abya Yala, Equinoccio de Otoño, septiembre de 2015, Territorios de la Nación Lenape, Filadelfia, Pennsylvania; 3) Comunicado sobre el Desmantelamiento de la Doctrina del Descubrimiento, Valle de Jovel, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, febrero de 2016; y 4) Carta de los Pueblos Indígenas a su Santidad Papá Juan Pablo II, junio de 1986 (CONIC, 2017).

128. Las declaraciones tuvieron lugar durante el papado de Francisco, quien en ocasiones previas ofreció disculpas a los pueblos originarios de Canadá y Bolivia por los crímenes cometidos durante la colonia.

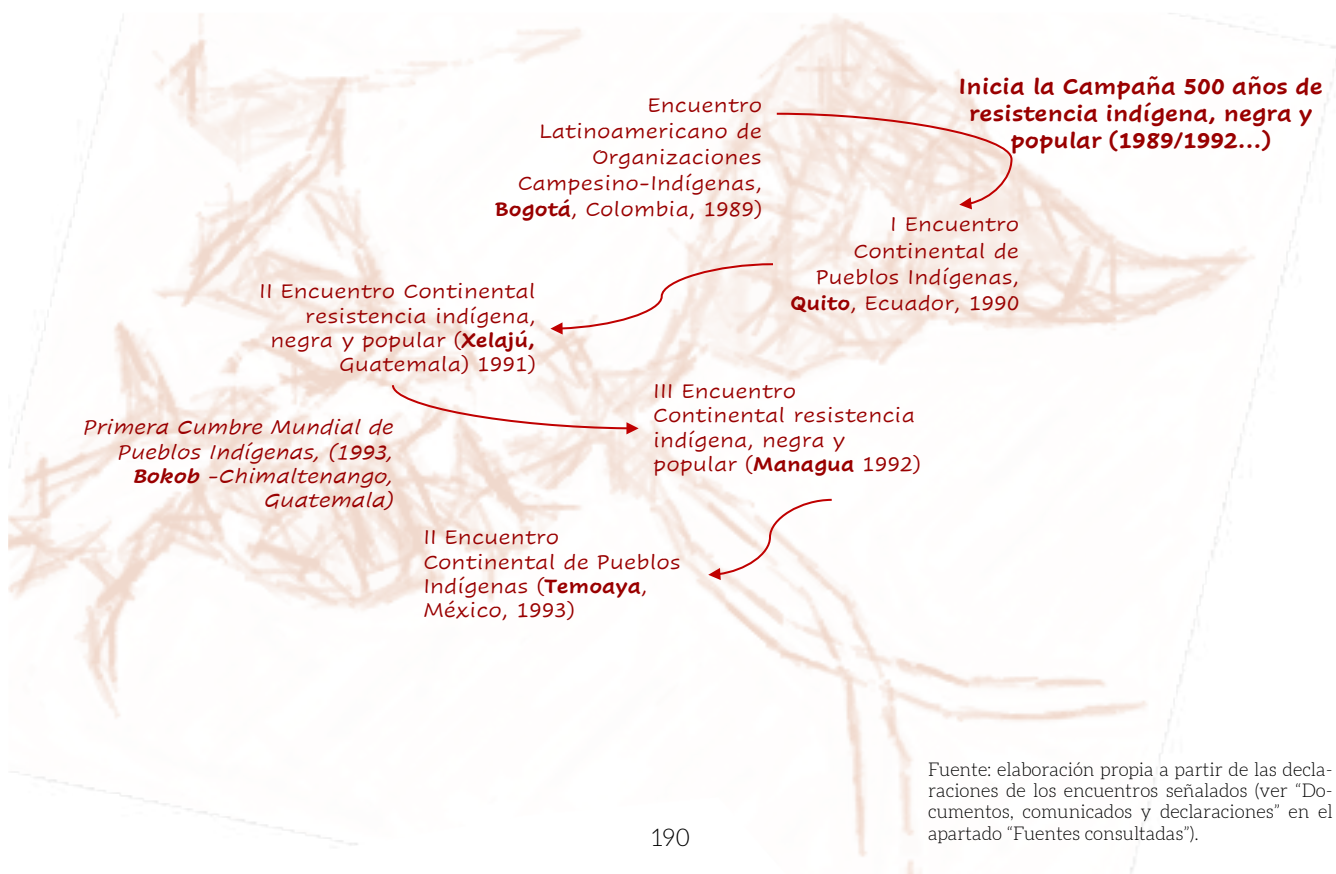
129. En el documento se considera que: “La doctrina del descubrimiento y una estructura holística a la que denominamos ‘marco de dominación’ han tenido como consecuencia siglos de una extracción de recursos virtualmente ilimitada de los territorios tradicionales de los pueblos indígenas. Ello, a su vez, ha llevado al despojo y empobrecimiento de los pueblos indígenas y al cúmulo de problemas que cotidianamente enfrentan hoy en día” (Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, 2010: 1-2).

CONAIE en coordinación con la ONIC¹³⁰ y el SAIIC,¹³¹ y derivada también de nuevas alianzas que madurarían como parte de la flamante campaña. Este encuentro dio lugar a la primera fase de cumbres y encuentros continentales indígenas, cuya trayectoria es posible identificar desde Bogotá en 1989 y Quito en 1990, pasando por Xelajú en 1991 y Managua y B'okob'/Chimaltenango en 1992, hasta el II Encuentro Continental de Pueblos Indígenas de Temoaya, México, realizado en 1993 (ver Mapa 4.2). Este proceso revela el peso de las organizaciones y los territorios que sostuvieron el llamado de la campaña, como espacios convocantes y como sedes de los eventos.

130. En 1988 la CONAIE había iniciado ya su propia Campaña 500 Años de Resistencia, mientras que la ONIC había participado también a fines de 1980 en el impulso de la Campaña Autodescubrimiento de Nuestra América (Rodríguez, 1991).

131. El programa del encuentro refleja, en parte, el rumbo que tomarían las subsecuentes cumbres y encuentros; un plan de acción que incluía los siguientes temas: 1) autodeterminación y proyecto político; 2) educación, cultura y religión; 3) tierra y recursos naturales; 4) organización indígena, experiencias, mecanismos de coordinación y comunicación; 5) posición de los pueblos indígenas ante el quinto centenario: plan de acción, alianzas; 6) la mujer indígena: papel en el proceso socio-organizativo y situación actual; 7) legislación indígena; y 8) derechos humanos y presos políticos indígenas.

Mapa 4.2. Primera fase del ciclo de Encuentros Continentales de Resistencia Indígena, Negra y Popular. Lanzamiento de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia: 1989/1990-1993



Al Encuentro de Quito asistieron cerca de 400 representantes de 120 naciones, tribus y organizaciones indígenas del continente que se reunieron a tal escala por primera vez como respuesta al llamado de la campaña continental. La Declaración de Quito de 1990 es una referencia emblemática para explicar la articulación del discurso sobre los 500 años de resistencia; es también la base de una agenda política indígena regional-continental, y un punto de inflexión en la trayectoria de los encuentros, las cumbres y la mencionada transdiplomacia indígena originaria que se desarrollarían posteriormente. Cabe destacar que en la versión original de este documento aún se menciona la noción de América como referente en disputa: "Los pueblos originarios de América no hemos abandonado jamás nuestra constante lucha..."¹³².

La Declaración de Quito planteó una agenda que reafirmaba el rechazo rotundo a la celebración del Quinto Centenario a partir del proceso de unidad y lucha continental mediante el cual los pueblos originarios reclamaban persistentemente la "liberación definitiva". Esta debería formularse en términos de libre determinación y autonomía, expresada a través del autogobierno indígena y el control de los territorios. Se situaron otros puntos como los siguientes: la necesidad de una transformación integral y a fondo del Estado y la sociedad nacional, lo que implicaba la creación de una nueva forma de nación; el rechazo a las organizaciones que usurpaban la representatividad indígena; la necesidad de fortalecer las organizaciones propias; el reconocimiento del rol primordial de las mujeres indígenas en las luchas de los pueblos; la relevancia de defender y conservar los recursos naturales; la impugnación de los marcos jurídicos de los Estados; y la demanda de reconocimiento como pueblos en el marco del derecho internacional.

La denuncia de la violación sistemática a los derechos humanos de los pueblos indígenas también incluyó la excarcelación de todos los dirigentes indígenas, así como el respeto a "nuestro derecho a la vida, a la tierra, a la libre organización y expresión de nuestra cultura" (Declaración de Quito, 1990). Este no era tema menor si se considera que los sistemas judiciales ha-

132. Cabe resaltar que las versiones de esta declaración publicadas en los sitios web que han dado seguimiento a las cumbres y encuentros desde 1990 fueron modificadas; se cambió la mención de América por la de "Abya Yala [sic]", como una muestra de "corrección política" derivada del creciente consenso sobre el apelativo continental en las últimas dos décadas. Véase el caso del sitio web: <http://www.cumbrecontinentalindigena.org>

bían emprendido la detención sistemática de líderes indígenas.¹³³ En este sentido, la declaración constituye la impronta de una amplia resolución organizada en ocho ejes, que expresan una agenda política nutrida tanto por la intelectualidad solidaria como por las organizaciones indígenas, y que incluye la apropiación estratégica del derecho internacional y un discurso moldeado al calor del intenso proceso de la campaña continental.

Además, la declaración se acompañó de un “Mandato de los pueblos indios”, en el que manifiesta la inviolabilidad de los territorios ancestrales y se exige: respeto a la soberanía y autodeterminación; la ampliación y recuperación de territorios en zonas despojadas; el rechazo a la intervención o militarización de los territorios y su definición como zonas de paz en casos de guerras y conflictos internacionales; estrategias de desconcentración de poblaciones para contener el avance de la colonización y la proliferación de empresas madereras, agroindustriales y narcotraficantes; rechazo a la creación de nuevas reservas y parques nacionales; suspensión de programas turísticos de carácter exótico dentro de los territorios indígenas; desocupación y entrega de “nuestros territorios y la devolución de nuestra riqueza cultural como un acto de reparación por los 500 años de genocidio y etnocidio” (Declaración de Quito, 1990).

El Segundo Encuentro Continental que dibuja el trazo de la trayectoria de la campaña se llevó a cabo en Xelajú, Guatemala, “crisol de la resistencia y la cultura maya”, en octubre de 1991. Allí se acordaron acciones orientadas a organizar un paro nacional en Guatemala, apoyar la candidatura al Premio Nobel de la Paz de la lideresa más emblemática del Comité de Unidad Campesina (CUC), Rigoberta Menchú, y fortalecer la inclusión de las diversas luchas populares concurrentes en la campaña. Un acuerdo fundamental de dicho encuentro fue hacer explícita en la campaña la presencia negra-afrodescendiente y reposicionar el comodín de lo popular. En el diagnóstico contextual de la declaración final se denunció el preocupante escenario de guerra a nivel mundial, marcado por las amenazas de uso de armas químicas y nucleares, así como por los riesgos derivados de

133. La criminalización de los liderazgos indígenas se expresó en cientos de detenciones y represiones brutales en Guatemala, Colombia, Chile, Argentina, Brasil, Paraguay y Bolivia, tanto por las tomas de tierra como por los reclamos de derechos y el incremento de las movilizaciones.

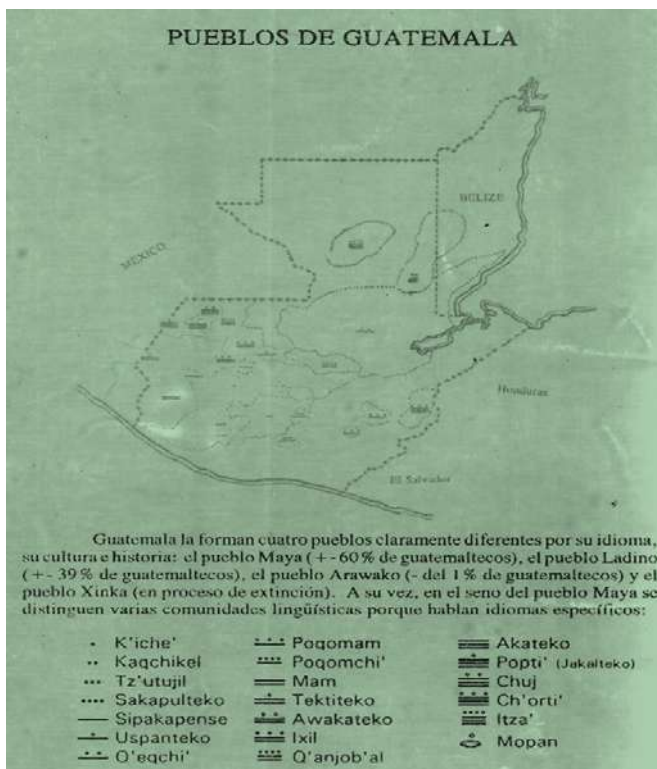
la Iniciativa de las Américas impulsada por Estados Unidos (Declaración de Xelajú, 1991).

Cabe señalar que, a inicios de la década de 1990, el movimiento maya guatemalteco experimentó un vuelco explícito hacia una agenda política, considerando que desde la segunda mitad de la década de 1980 su articulación se había concentrado en la formación de la Academia de Lenguas Mayas (Bastos, 2007: 201). Un emblemático referente de este giro, que sitúa el contexto en el que se desarrolló el Encuentro de Xelajú, lo refleja la publicación del Consejo de Organizaciones del Pueblo Maya (COMG, 1991) titulada *Rujunamil Ri Mayab' Amaq'* (Derechos específicos del pueblo maya). Este texto incluye una agenda de derechos y demandas de orden territorial, político, jurídico, lingüístico, educativo, cultural, civil, militar y económico, así como las seis condiciones mínimas para el establecimiento de la paz en el país.

En este folleto se presenta una proyección geopolítica como pueblo maya, orientada a partir de la espacialidad étnica de Guatemala, y marcada por el reconocimiento de cuatro pueblos —el maya, el ladino, el arawako y el xinka—, así como por veinte lenguas, que en el texto identifican con la numeración maya (ver Mapa 4.3). En este sentido, el movimiento indígena guatemalteco se volcó hacia la construcción de una identidad político-cultural marcada por la impronta de una emergente mayanidad y la reivindicación de su diversidad étnica (Bastos y Camus, 1993; Wilson, 1999). Mientras, se desarrollaban los diálogos de paz abiertos entre la Unión Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) y el gobierno del país¹³⁴ que, sin embargo, no fueron zanjados sino hasta 1996.

134. El acuerdo de Esquipulas II del que derivó el "Procedimiento para establecer la paz firme y duradera en Centroamérica" fue un marco relevante para explicar el anhelado proceso de paz en Guatemala, El Salvador y en toda la región istmica. El proceso de paz en Guatemala inició en 1986, durante el gobierno de Vinicio Cerezo Arévalo, y recorrió un largo camino hasta culminar con la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera en 1996.

Mapa 4.3. Mapa del Consejo de Organizaciones del Pueblo Maya



Fuente: contratapa de *Rujunamil Ri Mayab' Amaq'* (COMG, 1991).

Entre 1989 y 1992, como parte de los efectos de la movilización convocada por la campaña continental y la activación política de las organizaciones locales y "nacionales" en todo el continente, se hizo público un abanico de documentos con demandas y reivindicaciones específicas. Su alcance jurídico para encauzar los reclamos político-territoriales de los pueblos originarios refleja una etapa en la que las organizaciones interpelan a la sociedad civil nacional e internacional en castellano, es decir, "en sus propios términos". Muestra de ello son las siguientes declaraciones y comunicados:

- Derechos Específicos del Pueblo Maya. Declaración del Consejo de Organizaciones Mayas, Guatemala, 1991.
- Comunicado Conjunto de las Etnias Hondureñas, 1991.
- Primer Congreso de Organizaciones Indígenas de Centroamérica, México y Panamá, 1991.
- Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Chile, Temuco, 1991.
- Proyecto de Ley de los Pueblos Indígenas del Oriente, el Chaco y la Amazonía, Bolivia, 1991.
- Propuesta Indígena ante la Nueva Carta Magna, Asunción, 1992.
- Propuesta Indígena a la Reforma de la Constitución Venezolana, Caracas, 1992 (Juncosa, 1992).

En esta misma coyuntura, en 1991 se llevó a cabo la Asamblea Constituyente en Colombia, que contó por primera vez con la participación de voces indígenas referenciales ¹³⁵ de entre los 82 pueblos reconocidos en el país. Aunque siguió vigente la figura colonial del resguardo, se incluyó la figura de “entidades territoriales indígenas”. La Constitución de 1991 marcó un precedente relevante para las posteriores reformas constitucionales impulsadas por el movimiento indígena continental.

En correspondencia con los acuerdos alcanzados en Xelajú, en 1992 se llevó a cabo el III Encuentro Continental de la Resistencia Indígena, Negra y Popular en Managua, Nicaragua, ¹³⁶ el mismo año en que se firmaban en México los acuerdos de paz entre la insurgencia salvadoreña del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FSLN) y el gobierno de El Salvador. En la declaración de este encuentro aparece de manera explícita la amplitud del llamado hecho por la campaña continental y la memoria del pueblo negro, el esclavismo y la diversidad identitaria:

135. Entre ellos se encontraban: Lorenzo Muelas Hurtado, del pueblo misak, Francisco Rojas Birry, del emberá, y Chepe, en representación del desmovilizado movimiento armado Quintín Lame. Junto con el sociólogo Orlando Fals Borda, estos líderes hicieron aportes fundamentales en esta asamblea desde el concepto de “derecho mayor”, interpretado en derecho internacional como el “derecho de pueblos”.

136. Cabe señalar el importante rol de Myrna Cunningham, diplomática referencial del movimiento indígena, quien había sido una de las pocas mujeres miskitas que participaron en las filas sandinistas. Ella jugó un rol elemental para comprender la trama de los reclamos autonómicos de los pueblos miskito, rama y suma de la Costa Atlántica y la instrumentalización intervencionista de Estados Unidos para alimentar la contrainsurgencia.

Nosotros, que fuimos traídos, cargados de cadenas en las bodegas de los barcos esclavistas de las grandes extensiones de África, cuna también de matrices civilizatorias que dieron luz a la cultura humana. Nosotros, que forjamos nuestra identidad de las complejas combinaciones de las savias de esas civilizaciones y de otros géneros humanos... unidos por un pasado de múltiples raíces y variados nutrientes... (Declaración de Managua, 1992).

Cabe recordar que, en 1987, los territorios de los pueblos miskito, rama, sumo y garífuna en la costa atlántica nicaragüense habían pactado con el gobierno sandinista la aprobación del Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua, de tal forma que en ese año se crearon la Región Autónoma del Atlántico Norte y la Región Autónoma del Atlántico Sur, después rebautizadas como Regiones Autónomas de la Costa Caribe Norte y Sur (RACCN y RAACS).

Todo ello se produjo tras un intenso conflicto entre los revolucionarios sandinistas, el movimiento autonomista de MISURASATA (Miskitos, Sumos, Ramas, Sandinistas Aslatakanta/Trabajando "Unidos") y la facción armada de MISURA, a lo largo de la década de 1980 (Brunnegger, 2007: 1-4). Aunque MISURASATA no participó en los acuerdos finales del Estatuto Autonómico,¹³⁷ su estrategia diplomática y sus agendas de negociación con el gobierno sandinista involucraron a diversas organizaciones indígenas de todo el continente.¹³⁸

La internacionalización de las demandas étnicas del pueblo miskito y el rol protagónico de las mujeres de la Costa Atlántica en la organización de las Comisiones de Paz y Autonomía entre 1985 y 1987 (Brunnegger, 2007: 4) se convirtieron en una experiencia referencial para la agenda autonó-

137. La radicalización del MISURASATA y las facciones de los grupos que decidieron enfrentarse militarmente al gobierno sandinista, sumado a la intensificación de las acciones contrarrevolucionarias orquestadas por Estados Unidos y a las polémicas medidas de desplazamiento forzado del FSLN sobre las poblaciones miskito en la frontera con Honduras, llevaron a un desgaste de los canales de negociación, hasta su estancamiento. Finalmente, el sandinismo decidió avanzar en un proyecto autonómico que le permitiera canalizar las demandas étnicas ante las elecciones de 1990, en las que fue derrotado por la Unidad Nacional Opositora encabezada por Violeta Chamorro.

138. El proceso de negociación fue cubierto por el boletín *Abya Yala News* desde 1983 hasta 1987. Una muestra de la internacionalización del conflicto y el involucramiento que logró el MISURASATA se revela en la convocatoria alcanzada durante las negociaciones de paz con el gobierno sandinista realizadas en México en abril de 1985. En ellas participaron como observadores el CORPI, el CMPI, el CISA, la CONFENIAE y la ONIC, así como la Confederación Iroquesa (ver vol. 1, núm. 2-4).

mica de los movimientos indígenas en la región (Díaz-Polanco, 1992).¹³⁹ En 1993, Rigoberta Menchú convocó a la Cumbre Mundial de Pueblos Indígenas en B'okob', Chimaltenango, Guatemala. Si bien este encuentro no suele registrarse entre los derivados de la campaña, su agenda fue relevante porque en él se promovió el fortalecimiento del movimiento indígena ante la ONU y se inscribe en la gran coyuntura de la resistencia continental indígena (Burguete, 2007: 44; Caudillo, 2011). La líder maya k'iche', que acababa de recibir el Premio Nobel de la Paz, convocó a dicha cumbre en su calidad de "embajadora de buena voluntad", en la cual se demandó el establecimiento de una Década de los Pueblos Indígenas entre 1994 y 2003, y la declaración del 10 de diciembre como Día Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo.

Apenas unos meses más tarde, en octubre de 1993, se realizó el II Encuentro Continental de Pueblos Indígenas en el pueblo otomí de Temoaya, en el Estado de México. El que se haya nombrado II Encuentro expresa una clara manifestación de que se trataba de la continuidad del encuentro realizado en Quito y una "dislocación" respecto del celebrado en Managua (Burguete, 2007: 16). En la convocatoria fue central el rol del FIPI que, desde su creación en 1988, había planteado la necesidad de crear un régimen de autonomía regional para los pueblos indígenas de México (Ruiz, 1994). Además de las reivindicaciones que reforzaban la agenda de Quito de 1990, destacó la participación de líderes indígenas del norte y del sur, así como el fortalecimiento de la Coordinadora de Organizaciones y Naciones Indígenas del Continente (CONIC), en tanto organización convocante.

La Declaración de Temoaya destacó la necesidad de defender la espiritualidad y la tradición, así como de proteger los lugares considerados como sagrados y con valor estratégico en la coyuntura de movilización que se había relanzado. En sus conclusiones destacan: la reestructuración del Estado Nación, al que se llamó Estado "pluricultural"; la centralidad de las mujeres en la "preservación de la cultura nativa"; y la importancia de la educación de la juventud basada en la instrucción desde las lenguas y la cosmovisión propias (Declaración de Temoaya, 1993).

139. Este fue el caso del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) y la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) en México (Díaz-Polanco y Sánchez, 1995; Ruiz, 1999; López Bárcenas, 2016).

En enero de 1994 se produjo el levantamiento armado del EZLN en Chiapas, México, que marcó un parteaguas en el país y en toda la región. Después de una declaratoria de guerra, la insurgencia transitó hacia un singular y poderoso movimiento social, sin deponer las armas. En 1996 se firmaron los Acuerdos de San Andrés entre el EZLN y el gobierno mexicano. Su incumplimiento por parte de este último condujo a las bases zapatistas hacia un proceso de profundización de su autonomía antiestatal y antipartidista, acompañado de una creciente capacidad de autogobierno en los territorios en los que se encontraba su base comunitaria. También destaca el singular despliegue de un internacionalismo antisistémico y anticapitalista, que inauguró una senda divergente respecto de la diplomacia indianista que cobraba fuerza en otras regiones de Abiayala, tanto en el plano relacional de las organizaciones como en la esfera de las instituciones multilaterales.

También fue en 1996 cuando se logró la firma de los extenuantes Acuerdos de Paz entre la URNG y el gobierno guatemalteco. Mientras tanto, en Ecuador se producía la primera participación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, el brazo político-electoral de la CONAIE creado en 1995, lo que les permitió tomar posiciones en el Parlamento ecuatoriano (Simbaña y Rodríguez, 2020: 10).

De los encuentros a las cumbres: segunda fase de articulación indígena continental

Para situar la apertura de la segunda fase del ciclo centrado en las cumbres indígenas es necesario reconocer dos hitos contextuales que atravesaban la vida política de México: una virtual “transición democrático-partidaria” tras la derrota del régimen priista¹⁴⁰ en las elecciones del año 2000, y la reorganización de una nueva etapa del movimiento zapatista, que en 2001

140. Las elecciones mexicanas dieron el triunfo presidencial al Partido Acción Nacional en el año 2000, lo que significó el fin de un periodo de casi siete décadas de poder ininterrumpido del hegemónico Partido Revolucionario Institucional (PRI) al frente del Poder Ejecutivo federal. Los debates sobre la transición democrática y la alternancia presidencial (Woldenberg, 2012) fueron también trastocados por el discurso del movimiento zapatista y la agitación del movimiento indígena organizado en torno al CNI.

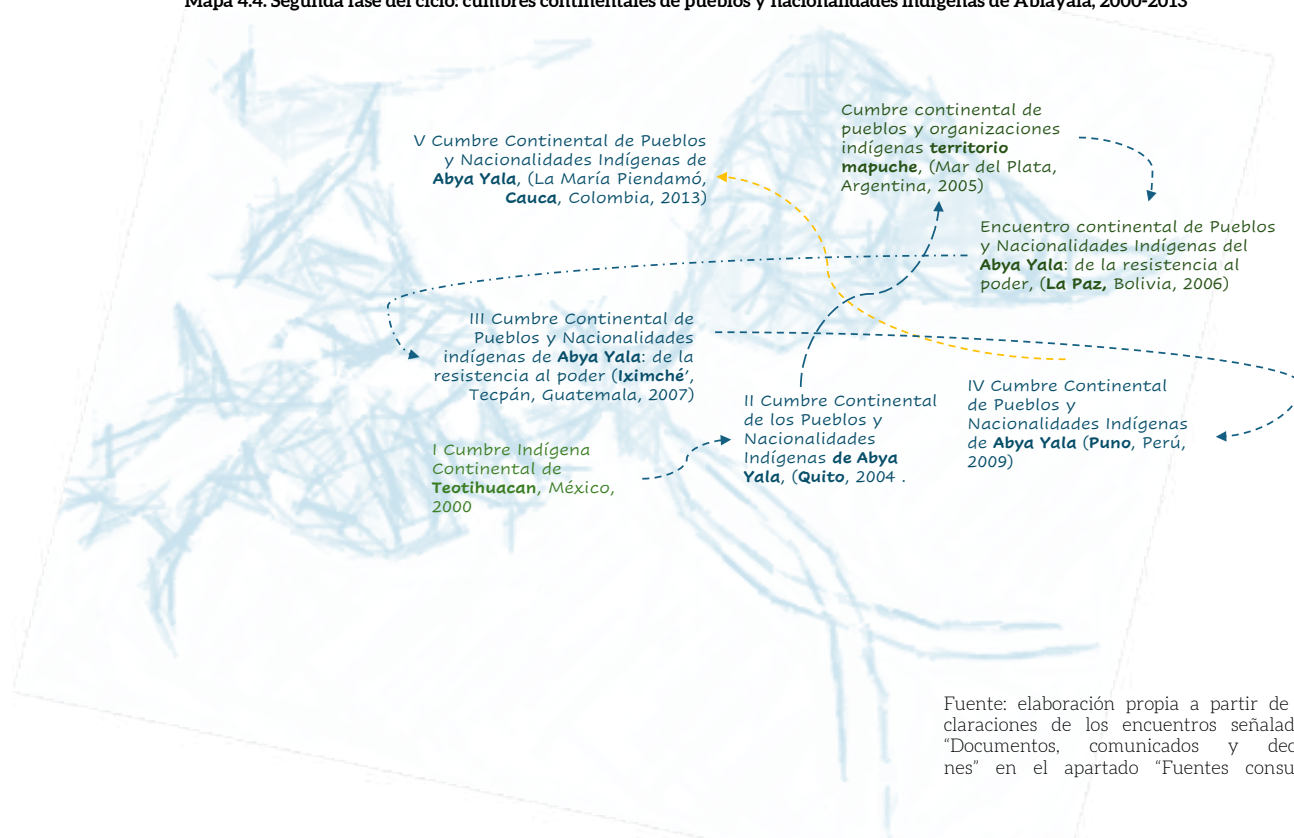
se hizo presente en la capital mexicana encabezando la Marcha del Color de la Tierra para exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés.

En medio de ambos referentes se concretó la (primera) Cumbre Continental Indígena de Teotihuacan en octubre del año 2000. Con ella se inauguró la segunda fase de cumbres y encuentros, que se desarrollaron desde Teotihuacan como punto de reunión entre el norte y el sur de Abiayala, pasando por: Quito, Ecuador, en 2004; Mar del Plata-Territorio Mapuche, Argentina, en 2005; La Paz-Qullasuyu, Bolivia, en 2006; Iximche' (Tecuán), Guatemala, en 2007; y Puno Titikaka, Perú, en 2009. Hasta cerrar en el Cauca, Colombia, en 2013, donde se acordó una siguiente cumbre en Honduras, aunque esta no se concretó en la siguiente década.

La Cumbre de Teotihuacan fue convocada por la ya constituida CONIC. En México, la convocatoria recayó en la ANIPA,¹⁴¹ lo que explica la presencia de una de las corrientes indigenistas del país, pero también la ausencia del caudal que refrendaba los Acuerdos de San Andrés y la impronta zapatista en pleno auge. En esta cumbre confluyeron organizaciones indígenas del norte, centro y sur del continente, en un lugar de gran valor simbólico que reafirmó la profecía del águila y el cóndor, y albergó de nuevo el fuego que ritualizaba dicha alianza desde la cumbre de Quito de 1990. La declaración se distinguió por su carácter crítico y por un balance que reflejaba los pobres resultados alcanzados para la implementación sustancial del Convenio 169 de la OIT, considerando que un importante número de países se habían negado a ratificarlo, así como del Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en la ONU, que había comenzado a gestarse a lo largo de una década y media, sin lograr su aprobación.

141. La ANIPA, creada en 1995, había promovido una agenda orientada al reconocimiento constitucional de un régimen de autonomía regional en México para los pueblos indígenas y al acceso a espacios en las diputaciones plurinominales (Ruiz, 1999). En el año 2000, su posición abiertamente interesada en pactar con el Poder Ejecutivo e insertarse en la estructura legislativa se vio cada vez más alejada de las reivindicaciones autonómicas suscritas en los Acuerdos de San Andrés —de las que finalmente se alejó en 2001 al impulsar la Iniciativa de Ley para la Creación de las Regiones Autónomas Pluriétnicas— (López Bárcenas, 2016: 68-69). De esta manera, la cumbre no fue abrazada ni por el CNI ni por el movimiento zapatista.

Mapa 4.4. Segunda fase del ciclo: cumbres continentales de pueblos y nacionalidades indígenas de Abyayala, 2000-2013



Fuente: elaboración propia a partir de las declaraciones de los encuentros señalados (ver "Documentos, comunicados y declaraciones" en el apartado "Fuentes consultadas").

Iniciado el siglo XXI, la agenda política de las organizaciones indígenas comenzó a tomar rumbos divergentes en cuanto a su proyección frente a la estatalidad. Por un lado, el movimiento indígena en Ecuador fortaleció su camino rumbo a la toma del poder, ya que el Movimiento Pachakutik decidió apoyar el golpe de Estado en el año 2000 y participar en la formación del gobierno nacional del militar Lucio Gutiérrez (OSAL, 2000, núm. 1).

Mientras, los zapatistas optaron por la profundización de su autonomía y la implementación concreta de estrategias para ejercer el autogobierno mediante una geopolítica de territorialidades en Chiapas paralelas a las del Estado mexicano. Esta geopolítica se expresó a través de la fundación de cinco Caracoles en 2003, articulados como regiones autónomas, que se desplegaron en distintos puntos estratégicos del estado de Chiapas. Cada uno contó con sus propias Juntas del Buen Gobierno (EZLN, 2003; González Casanova, 2009), lo que significó una nueva etapa de territorialidad autonómica *de facto* o en clave no estatal (Burguete, 2005; Leyva, 2005).

Por su parte, en Bolivia habían estallado rebeliones que abrieron un novísimo ciclo de insurgencia, derivado de la Guerra del Agua iniciada en Cochabamba en el año 2000. Esto dio rumbo a una mayor capacidad organizativa y a la articulación entre ciudades, capas medias de la sociedad boliviana y las bases indígenas originarias movilizadas (Gutiérrez, 2008). El proceso fue similar al acontecido en la Guerra del Gas en 2003, donde se evidenció tanto el rechazo a las disposiciones neoliberales de privatización sobre los medios de vida, como la capacidad insurgente de los pueblos aymara y quechua en el Altiplano boliviano. Esto significó la activación de una geopolítica con capacidad de colapso y poder destituyente, al bloquear el circuito comercial boliviano con repercusiones a nivel regional (Gutiérrez, 2008; Uc, 2019).

Este ciclo de rebeliones dejó de manifiesto dos prominentes horizontes: el de la reconstitución del Qullasuyu como eco de la agenda indianista iniciada en la década de 1970, y el de la “refundación del Estado” bajo la bandera de la plurinacionalidad que asumieron el Movimiento al Socialismo (MAS), Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP) y la figura de Evo Morales, líder sindical de las Seis Federaciones del Trópico de Cochabamba. Ese territorio había sostenido la potente resistencia contra la militarización y las políticas de erradicación del cultivo de

la hoja de coca en el Chapare cochabambino desde la década de 1980,¹⁴² y fue donde surgió la consigna quechua: “*Kawsachun coca, wañuchun gringos*” (Viva la coca, mueran los gringos). Se trataba de una bandera de lucha antiimperialista y, a la vez, el fundamento de una base cardinal del proyecto de Estado que surgió tras las elecciones de 2005.

En ese contexto, en 2004 la CONAIE, ECUARUNARI y la COICA convocaron a la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, en Quito (ver Ilustración 4.2), en el marco del Foro Social de las Américas. La oposición al modelo neoliberal se había convertido en consigna y agenda política concreta, al impugnar las políticas de privatización, los modelos de integración económico-comerciales, la judicialización de los derechos indígenas y la criminalización de sus formas de organización política. En los afiches y programas del evento resaltaba la idea de fundar Estados plurinacionales, y en la declaración final se repudió de manera explícita un conjunto de proyectos orientados a la integración neoliberal y la militarización regional (Declaración de Kito, 2004), como la Iniciativa de Integración de Infraestructura Regional Sudamericana (IIIRSA), corazón geoeconómico de la integración impulsada por la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), el Plan Puebla Panamá (PPP) y el Plan Colombia.

El otro eje de denuncia se concentró en el rechazo al avance de los proyectos extractivos y la biopiratería, tras las discusiones abiertas entre las organizaciones sobre la propiedad intelectual y el uso de patentes orientadas a despojar a los pueblos de sus conocimientos y sabidurías ancestrales sobre plantas, semillas y medicina herbolaria. En la declaración se instó a tomar medidas de orden jurídico para proteger la biodiversidad y la soberanía alimentaria,¹⁴³ y se manifestó un claro rechazo a:

142. Los gobiernos vinculados a la política de erradicación de la hoja de coca como Colombia y Bolivia, bajo la dirección estadounidense, acrecentaron la conflictividad entre el campesinado al acotar la salida legal de la hoja para consumo interno y legalizar la militarización y el uso de plaguicidas. En Bolivia se proclamó la criminalización e ilegalización del cultivo bajo el parámetro de terrorismo, lo que se expresó en la Ley 1008, aprobada en 1988 por el gobierno de Víctor Paz Estenssoro.

143. Es importante señalar que los debates sobre la protección a la diversidad comenzaron a plantearse desde la década de 1990. En 1994 la COICA convocó a la Reunión de Pueblos Amazónicos sobre Biodiversidad y Propiedad Intelectual (Abya Yala News, vol. 8, núm. 4).

[...] la realización de planes de ordenamiento territorial, prospección y explotación de minerales e hidrocarburos, establecimiento de Áreas Naturales Protegidas y plantaciones forestales; pago por servicios ambientales, privatización del agua y aire, fumigaciones, establecimiento de patentes sobre recursos naturales y culturales, y uso de semillas transgénicas que se realizan en nuestros territorios, ya que solo están orientados a garantizar la reproducción del gran capital transnacional en detrimento de nuestra vida (Declaración de Kito, 2004).

Cabe recordar que esta cumbre se desarrolló apenas unos días antes del inicio del primer Foro Social de las Américas (FSA), cuyos objetivos primarios fueron el fortalecimiento de la agenda del Foro Social Mundial a escala regional y la definición de una postura unitaria de lucha contra el neoliberalismo. Destacó también en esta cumbre la singular fuerza de las reflexiones sobre los equilibrios de género, el pensamiento feminista y la diversidad, temas en los que la agenda indígena originaria y afrodescendiente contribuyó de manera singular (León, 2003: 222-224).

Ilustración 4.2. Afiches de la II Cumbre Continental del Pueblos y Nacionalidades indígenas de Abya Yala





Fuente: II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, 2004, sitio web: <http://www.cumbreindigenabyayala.org/afiches.html>

Dos meses después de esta cumbre y del FSA, en septiembre de 2004 los pueblos nasa y guambiano, y más ampliamente el CRIC y la ONIC, promovieron una movilización nacional para realizar una marcha desde la capital del Cauca, Popayán, hasta Cali, en demanda de la salida de los grupos armados de sus territorios y en defensa de sus derechos constitucionales. La Minga por la Vida, la Justicia, la Alegría, la Autonomía y la Libertad, así como la Movilización contra el Proyecto de Muerte y por un Plan de Vida de los Pueblos, demostraron la sostenida

capacidad organizativa de los pueblos del Cauca para movilizar al país¹⁴⁴ en su reclamo de paz ante la profundización de la violencia.

El paramilitarismo impulsado por el gobierno de Álvaro Uribe —y su política de “seguridad democrática”— agravó la violación del derecho constitucional de los pueblos en el territorio autónomo, su jurisdicción y el desempeño de las autoridades propias. El CRIC manifestó su “rechazo a la reforma constitucional que permitiría la reelección presidencial, medidas antiterroristas, y la modificación al artículo 286 que anulaba el derecho ancestral al territorio...” (CRIC y ONIC, septiembre de 2014).¹⁴⁵

Por su parte, el 12 de octubre del mismo año se hizo pública la Declaración de Tepoztlán, en la cual tuvo influencia un grupo de intelectuales indígenas que había desempeñado un rol destacado en el movimiento indígena desde la década de 1990.¹⁴⁶ En ella, se pronunciaron a través de un balance crítico sobre la Primera Década de los Pueblos Indígenas, aprobada por la ONU en 1993, y sugirieron la implementación de una segunda década. En México, el EZLN lanzó la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y la Otra Campaña con el fin de desdoblarse el estrecho escenario político restringido a los partidos políticos. En Perú se realizó un Paro Cívico Nacional, convocado por la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP), con el apoyo de organizaciones indígenas campesinas del altiplano, aunque estas últimas tuvieron poco protagonismo en su dirigencia.

En 2005 se convocó a la Cumbre Continental de Pueblos y Organizaciones Indígenas. Territorio Mapuche —realizada en Mar del Plata, Argenti-

144. En su comunicado, el CRIC expresó: “Nos congregamos en el Territorio de Convivencia, Diálogo y Negociación de La María y en Santander de Quilichao hermanos y hermanas indígenas Eperara Siapidara de la Costa Pacífica; Nasas de Tierradentro, Caldono, Norte del Cauca, Departamento del Valle, Occidente del Cauca, Departamento del Huila y Reasantamientos; Guambianos del Oriente del Cauca; Yanaconas del Macizo Colombiano; Awa del Sur de Nariño; Emberas de los ríos Verde y Sinú del Departamento de Córdoba; Embera Chamí del Departamento de Caldas; Coconucos del Centro del Departamento del Cauca; Destechados de la ciudad de Popayán; Campesinos del CIMA en el Macizo Colombiano; Afrocolombianos de la cuenca del río Patía; indígenas Kamsá e Inga del Putumayo” (CRIC y ONIC, 2014).

145. Según los resultados oficiales de este proceso, el 59 % de los votos ratificó la continuidad del gobierno bolivariano de Hugo Chávez, lo que tuvo impacto en la continuidad de su política exterior y fue un referente clave para la integración regional surlatinoamericana y los pactos con los emergentes proyectos de gobierno plurinacional de Bolivia y Ecuador.

146. Este grupo reunió a líderes y lideresas como Nica Pacari, Filiberto Penados de Belice, Víctor Hugo Cárdenas, Kenneth Deer, Donald Rojas, Mililani Trask, Miriam Miranda, Margarita Gutiérrez, Brooklyn Rivera, Atencio López, Héctor Jorge Nahuel, Teresa Canaviri, Marcos Terena, Luis Evelis Andrade, Luis Alberto Macas, Andrea Carmen, Rigoberta Menchú, Marcos Matías, Martha Sánchez, Mirna Cunningham, Tarcila Rivera. Además del balance sobre el primer decenio de pueblos indígenas, sugirieron que la ONU declarara una segunda década a partir de 2004 para alcanzar los objetivos planteados (Declaración de Tepoztlán, 2004).

na—, en paralelo a la V Cumbre de las Américas que reunió a los jefes de Estado latinoamericanos para pactar los términos del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA). En la declaración de la Cumbre de los Pueblos se refrendó el rechazo a los impactos negativos del libre comercio y se marcó distancia de la II Cumbre Indígena convocada en Buenos Aires, semanas previas a la reunión de Mar del Plata. La organización de esta cumbre formaba parte de una estrategia del gobierno canadiense para “aislar” al movimiento indígena de la congregación altermundista que arribaría a Mar del Plata para repudiar el ALCA y, al mismo tiempo, lograr filtrar un apoyo a las iniciativas comerciales que estarían en la Agenda de la Cumbre de Jefes de Estado (Caudillo, 2011: 152).

En este sentido, Cayuqueo explica que se efectuó un llamado para convocar una Cumbre Indígena independiente del financiamiento canadiense por parte de “la Comisión Indígena de la Asociación de Abogados de Argentina (CJIRA), quienes en conjunto con las principales organizaciones de pueblos indígenas tales como la CONAIE, la ONIC, el Congreso Kuna de Panamá y más de una docena de otras organizaciones, incluidas algunas de Estados Unidos y Canadá” (entrevista con Nilo Cayuqueo, 2023).

Por otro lado, la coyuntura de Mar del Plata fue emblemática por la convergencia de escenarios, liderazgos y agendas políticas regionales, que situaron al movimiento indígena como parte del engranaje de alianzas con el movimiento político progresista latinoamericano, la revitalización de la izquierda electoral y la paulatina proyección de un socialismo para el siglo XXI. En diciembre de ese año ocurrió el siguiente gran hito del movimiento indígena: el triunfo de Morales en Bolivia, que ganó las elecciones con el 53% de los votos y fue asumido como “líder continental” del movimiento por una cantidad importante de organizaciones indígenas.

De hecho, durante el Primer Encuentro de Autoridades Indígenas de América, realizado en enero de 2005, se había acordado “respaldar la iniciativa de nombrar a Evo Morales [...] como ‘Presidente’ de los Pueblos Indígenas de Abya Yala [sic]”, así como proponer su candidatura para recibir el Premio Nobel de la Paz —a semejanza de la experiencia de Rigoberta Menchú en 1992—. El tenso escenario político de Bolivia y la aguda polarización entre el altiplano y la oposición cruceña del oriente amazónico hicieron que el encuentro se convirtiera en una plataforma de respaldo al

proyecto político de Morales y a la “revolución cultural”, expresada en la noción de un gobierno de los movimientos sociales y en el tránsito de las estructuras nacionales del Estado hacia la plurinacionalidad (Declaración de La Paz, 2005).

El giro estratégico fue importante: el centro de la agenda ya no era solo la libre determinación y la resistencia de los pueblos indígenas, sino la construcción de Estados plurinacionales y la definición de la soberanía en términos de “cultura de vida”, “hasta lograr construir la unidad de los pueblos del Abya Yala y reconstruir el ‘vivir bien’ que significa vivir en armonía entre las personas y la naturaleza” (Declaración de La Paz, 2005). Por ello, se reinstaló el holograma de poder estadocéntrico, con la aspiración de resignificarlo en términos de los valores indígenas: “La lucha no se detiene, se acabó el resistir por resistir, llegó nuestro tiempo. Nuestro camino es coordinarnos, articularnos, y comunicarnos de manera permanente y tomando en cuenta todos nuestros problemas, necesidades y propuestas” (Declaración de La Paz, 2005).

El llamado a transitar de la “resistencia a la toma del poder” también se proyectó en la agenda que sería impulsada por la cancillería boliviana del Estado Plurinacional, a cargo de los líderes aymara David Choquehuanca y Fernando Huanacuni,¹⁴⁷ quienes lanzaron un llamado para redefinir la cultura diplomática con base en valores andinos. Esta impronta fue sostenida por la CAOI, que a su vez operó como enclave estratégico para la agenda regional andina de los dos polos políticos que en los siguientes años transitaron a procesos constituyentes. Tanto Ecuador como Bolivia asumieron la gramática del Estado plurinacional: Ecuador en 2008 y Bolivia en 2009. Choquehuanca se convirtió en un referente de la propagación del concepto de Abiayala en sus conferencias y entrevistas, hasta lograr que se incluyera en la gra-

147. En 2010 se publicó el libro *Buen vivir / vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas* (Huanacuni, 2010), presentado por Miguel Palacín Quispe, coordinador general de CAOI, como un texto que recoge “la filosofía, estrategias, políticas y experiencias del Buen Vivir en los pueblos indígenas andinos y del Abya Yala”. Por su parte, en 2014 se editó en Ecuador la *Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (Hidalgo-Capitán et al., 2014), que reúne dieciocho ensayos referenciales de la intelectualidad quechua ecuatoriana, entre quienes figuran: Luis Macas, Nina Pacari, Sarayacu, Pablo Dávalos, Blanca Chanco-sa, Luis Maldonado y Mónica Chuji.

mática de la política exterior de Bolivia y en diversas agendas de Naciones Unidas.¹⁴⁸

Las implicaciones de esta “entusiasta” apropiación de los términos en que la agenda indígena originaria debía conducirse rumbo a la estatalidad (plurinacional) —dejando de lado la resistencia como estrategia primordial de articulación—, significaron un cambio relativo en las agendas de movilización social, que pasaron a formar parte de un proceso corporativo para la defensa de la nueva dirección de gobierno. Por otro lado, también implicaron una desactivación o “captura” del poder territorial indígena y un horizonte ilusorio para el resto de los proyectos políticos indígenas del continente, los cuales sostenían una resistencia férrea contra el Estado capitalista y los proyectos de despojo neoliberal en pleno auge, que operaban mediante la privatización del sector público, la transnacionalización de las economías nacionales y los renovados formatos de acumulación por desposesión (Harvey, 2003) que inauguraba el denominado “consenso de *commodities*” (Svampa, 2013).¹⁴⁹

Esto se manifestaba también en Guatemala, México, Chile, Colombia y Brasil, donde los gobiernos neoliberales reforzaron sus doctrinas de seguridad nacional, con estrategias como mayor militarización, desaparición forzada y despojo extractivo. El capital de apoyo a nivel nacional, regional e internacional al gobierno de Morales se volcó en gran medida en cerrar filas para alcanzar la estabilización política. El recambio estructural del poder estatal en Bolivia y la emergencia de un polo separatista en el departamento de Santa Cruz, en el oriente del país, significaron un “empate catastrófico” que, finalmente, logró un giro en el año 2009 que permitió que se aprobara la nueva Constitución del Estado unitario social de derecho plurinacional comunitario, libre, independiente, soberano, democrático,

148. La reapropiación de Choquehuanca como referente de identificación continental de los pueblos originarios se conjugó con el reclamo de los derechos de la Madre Naturaleza, el reconocimiento de las lenguas originarias en Naciones Unidas y otras iniciativas a las que dio seguimiento posteriormente como secretario de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América-Tratado de Comercio de los Pueblos (ALBA-TPC) (2017-2010) y como vicepresidente de Bolivia a partir de 2020 (entrevista a Choquehuanca, disponible en: youtube.com/watch?v=J0fQySP76n8&ab_channel=ApolinarRea).

149. Svampa (2013) se refiere a la tendencia de reprimarización de las economías latinoamericanas basadas en actividades primario-extractivas, en un contexto de altos precios de las materias primas en el mercado, un impacto en el despojo territorial y “la apertura de un nuevo ciclo de luchas, centrado en la defensa del territorio y del ambiente”.

intercultural, descentralizado y con autonomías (Constitución Política de Bolivia, 2009).

La experiencia boliviana se convirtió en un asidero para las reflexiones políticas sobre el singular nacionalismo indígena andino (Stefanoni, 2011), el gobierno de los movimientos sociales (Zuazo, 2010: 130) y la definición de la diplomacia del buen vivir (Choquehuanca, 2022). En paralelo, significó el ascenso público del “paradigma Abya Yala” como fuente de producción de conocimiento para nuevos proyectos educativos,¹⁵⁰ así como en un referente del poder convergente de las alianzas entre las grandes organizaciones del país que tejieron el gran Pacto de Unidad (Uc, 2019)¹⁵¹ para sustentar el proyecto de Estado plurinacional. Se trató de un posicionamiento por “hacerse gobierno”, acudiendo a la identidad indígena, más que indianista, sin dejar de actuar bajo las directrices del sindicalismo popular campesino y a la luz del nacionalismo de izquierda popular efervescente en la región —en países como Venezuela, Brasil, Ecuador, Nicaragua— (Quijano, 2006). Así lo evidenciaron las tendencias de las alianzas paralelas a la diplomacia indígena de las organizaciones, al situar a Bolivia como aliado medular del eje Caracas-La Habana-La Paz, a través de su adhesión a la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América-Tratado de Comercio de los Pueblos (ALBA-TPC).

Esta paradójica —y a la vez irrenunciable— “oportunidad” política en Bolivia se configuró en otros términos en Ecuador. Para las elecciones de 2006, el Movimiento Pachakuti se presentó con la candidatura de Luis Macas, líder de la CONAIE, quien obtuvo apenas el 2.2% —el sexto lugar— de los votos en la primera vuelta de los comicios presidenciales. En la segunda vuelta la agrupación política decidió apoyar la candidatura de Rafael Correa, con una agenda política que fue elemental para sostener el proceso constituyente que derivó en la aprobación de una nueva Constitución en 2008, en la que se definió un “Estado constitucional, de derechos y jus-

150. Me refiero a la propuesta de la Universidad/Pluriversidad Intercultural Amawtay Wasi, que se refirió al paradigma Abiyala como fuente de “relacionalidad, reciprocidad, complementariedad entre opuestos y del todo con lo particular”, en tanto paradigma civilizatorio alternativo. Ver el documento seminal *Sumak yachaypi, alli kawsaypipash yachakuna / Aprender en la sabiduría y el buen vivir* (Amawtay Wasi, 2004); Estermann (1998), así como el amplio despliegue de programas educativos interculturales basados en los cosmocimientos de los pueblos y en pedagogías anticoloniales.

151. El Pacto de Unidad se articuló para definir la agenda de la nueva Constitución, en tanto mandato de las principales organizaciones indígenas, originarias y campesinas del país: la CSUTCB, la CNMCB-BS, la CSCIB, la CONAMAQ y la CIDOB.

ticia social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico” (Constitución Política de Ecuador, 2008).

En Bolivia y Ecuador las constituciones fueron emblemáticas y marcaron un punto de inflexión en la gramática jurídica estatal, que ya había sido trastocada y negociada parcialmente por la agenda política indígena, y se había sostenido de manera más o menos constante durante más de una década y media. Los derechos de la Madre Tierra y las leyes marco necesarias para una concreta implementación de las autonomías y de las políticas relacionadas con el *sumak kawsay* (buen vivir) y el *suma qamaña* (vivir bien), por ejemplo, fueron un referente de aspiraciones durante esa etapa de los movimientos indígenas. Progresivamente, fueron también un motivo de “vaciamiento” ante la instrumentalización de las cúpulas gubernamentales y la progresiva descomposición y crisis de las alianzas de las organizaciones indígenas en estos países andino-amazónicos.

En ese contexto se arribó a la III Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, que se llevó a cabo en Iximche’ (Tecpán), Guatemala, en 2007. En su declaración se ratificó el principio del resurgimiento continental del Pachakuti y el “cierre del Oxlajuj B’aktun, cuenta larga de 5,200 años, acercándonos a las puertas del nuevo Baq’tun y encaminándonos para hacer de Abya Yala una *tierra llena de vida*”. La cumbre se llevó a cabo un mes después de que Rigoberta Menchú anunciara su postulación como candidata a la Presidencia por la coalición del Movimiento Político WINAQ y Encuentro por Guatemala —en la que apenas alcanzó el séptimo lugar, con un 3% de los votos—.

Con un escenario sociopolítico fragmentado entre las fuerzas de izquierda y sin un partido político que aglutinara una fuerza común, el movimiento maya guatemalteco carecía de capacidad para “trascender la resistencia” y se encontraba lejos de la toma del poder (Bastos y Brett, 2010). De cualquier manera, la Declaración de Iximche’ reafirmó la necesidad de consolidar la refundación de los Estados nación y de reconstruir el país como Estado plurinacional, a través de asambleas constituyentes con representación directa de los pueblos y nacionalidades indígenas. Se demandó la defensa de la soberanía alimentaria, la lucha contra los transgénicos y la democratización de la comunicación, y se manifestó la constitución de las organizaciones presentes como Coordinadora Continental de Nacio-

nalidades y Pueblos Indígenas de la Abya Yala. Dicha instancia se definió “como un espacio permanente de enlace e intercambio, donde converjan experiencias y propuestas, para que juntos enfrentemos las políticas de globalización neoliberal y luchar por la liberación definitiva de nuestros pueblos hermanos, de la Madre Tierra, del territorio, del agua y todo el patrimonio natural para vivir bien” (Declaración de Iximche’, 2007).

En esta cumbre, marcada por la inédita participación de cerca de dos mil delegados de diversos países —principalmente de Bolivia, Ecuador y, obviamente, de Guatemala (Burguete, 2007: 45)—, se acordó convocar a la I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala y a la Cumbre Continental de la Niñez, Adolescencia y Juventud de las Nacionalidades del Abya Yala. Esto dio inicio a una etapa de cumbres temáticas que siguieron su propia trayectoria, aunque en el marco de la misma convergencia regional-continental.

Desde otra latitud, en el mismo año el movimiento zapatista en México daba continuidad a la estrategia de la Otra Campaña. Como parte de esta, las autoridades tradicionales de la tribu yaqui de Vícam, en el estado de Sonora, el CNI y la Comisión Sexta del EZLN convocaron el Encuentro de Pueblos Indígenas de América. Se trató de un evento que no respondía a la genealogía de cumbres continentales hasta aquí referida, aunque su agenda no se alejaba del todo de los temas que se habían lanzado en el marco de la campaña continental: 1) la guerra de conquista capitalista en los pueblos indígenas de América, 2) la resistencia de los pueblos indígenas de América y la defensa de la Madre Tierra, nuestros territorios y nuestras culturas, y 3) por qué luchamos los pueblos indígenas de América. En su declaración se reafirmaron puntos recurrentes en los encuentros y cumbres antes referidos:

[...] los pueblos, naciones y tribus indígenas de estas tierras que los invasores llamaron América hemos resistido, hasta el día de hoy, una constante guerra de conquista y exterminio capitalista que dura ya más de 515 años [...] manifestamos nuestro derecho histórico a la libre determinación como pueblos, naciones y tribus originarios de este continente, respetando las diferentes formas que para el

ejercicio de esta decidan nuestros pueblos, según su origen, historia y aspiraciones (Declaración de Vícam, 2007).

Llama la atención la impronta reflexiva sobre los pueblos originarios del continente que surgió desde el zapatismo, hasta entonces concentrado en convocatorias antisistémicas más globales y con mayor énfasis y concurrencia de los pueblos rebeldes de Europa occidental, como lo habían mostrado los anteriores encuentros intergalácticos.¹⁵²

La asistencia principal correspondió a pueblos originarios procedentes de Isla Tortuga —principalmente del norte de Estados Unidos—, ya que la mayor parte de los delegados del sur del continente habían concurrido al Encuentro Mundial por la Victoria Histórica de los Pueblos Indígenas del Mundo, realizado en La Paz, Bolivia. Además, las organizaciones indígenas con mayor liderazgo en la agenda continental no se encontraban articuladas orgánicamente con el EZLN, aunque muchas de ellas se refirieran permanentemente al zapatismo como estandarte y bandera en sus discursos y declaraciones.

En todo caso, la tensión no solo se expresa en que se recurriera o no a la noción de Abiyala —ausente en la Declaración de Vícam, donde se menciona la palabra América—, sino en las posiciones de rechazo frontal al sistema capitalista, al Estado y a sus entramados institucionales, y de aliento a la autonomía, la autogestión y el autogobierno. Esto contrasta con la postura estatista que se reveló en el Encuentro de La Paz, donde se hizo un llamado a avanzar en la instalación de asambleas constituyentes y a refundar el Estado (Caudillo, 2011: 150-151). En este contexto, los liderazgos diferenciados entre el mundo andino, Centroamérica y México, aunque

152. Me refiero al Encuentro Intergaláctico (Foro en Defensa de la Humanidad y Contra el Neoliberalismo), convocado por el EZLN en 1996, el cual inauguró en cierto sentido una serie de encuentros de corte antisistémico que representaron una inspiración para el movimiento altermundista.

con ciertas agendas comunes, a fines de la primera década de los años 2000 revelaron horizontes de convergencia cada vez más complejos.¹⁵³

En 2009, los confines del lago Titicaca, en Puno, Perú, albergaron la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala. Se llevó a cabo a unos meses de que el expresidente Alberto Fujimori fuera condenado a veinticinco años de prisión por delitos de lesa humanidad, y ante un escenario de férrea resistencia antiminera en el altiplano peruano. La cumbre fue sostenida por la CAOI y la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI). La Declaración de Mama Quta Titikaka (lago Titicaca) marca un importante giro tanto en su narrativa y en el lenguaje del documento, como en las evocaciones de quienes asistieron —6,500 delegados de organizaciones representativas de los pueblos indígenas originarios de veintidós países de Abyayala y pueblos hermanos de África, Estados Unidos, Canadá, Círculo Polar y otras partes del mundo—, convocados bajo el lema “Defensa de la Madre Tierra y los Pueblos”.

La declaración llamó a construir “Estados Plurinacionales Comunitarios, que se fundamenten en el autogobierno, la libre determinación de los pueblos, la reconstitución de los territorios y naciones originarias” (Declaración de Mama Quta Titikaka, 2009), y a movilizarse en defensa de los pueblos indígenas de la Amazonía peruana. También se plantea impulsar el establecimiento de un Tribunal de Justicia Climática que juzgue a las empresas transnacionales y a los gobiernos cómplices que depredan la naturaleza, saquean sus bienes naturales y vulneran sus derechos, como el primer paso hacia una Corte Internacional sobre Delitos Ambientales; una iniciativa que el gobierno de Evo Morales incluyó en su agenda diplomática y presentó ante la ONU y en las reuniones sobre cambio climático.

Además se acordó que, en paralelo con la Convención de Cambio Climático de Copenhague, en diciembre 2009, se realizaría una cumbre al-

153. En 2009 también se emitieron el Mensaje de la IV Cumbre de los Pueblos a la Cumbre de Gobiernos de América —Trinidad y Tobago, 18 de abril de 2009—, la Declaración del V Foro Mesoamericano contra las Represas y por la Defensa de los Ríos y Comunidades —Boquete, Panamá, 25 de abril de 2009—; la Declaración de la CLOC-Vía Campesina —Güira de Melena, Cuba, 29 de abril de 2009—, y la Declaración de Xayakalan —Ostula, Michoacán, 9 de agosto de 2009—. En todos estos documentos se manifiesta una clara activación de canales para la movilización, la defensa del agua y los ríos y la protección de la Tierra, así como para la adopción de acuerdos regionales convergentes con las agendas indígenas continentales, aunque con una sobreposición de actores que atraviesan y van más allá, claramente, de las reivindicaciones étnicas para situarse en la defensa de la vida.

ternativa en defensa de la Madre Tierra y se impulsarían juicios a nivel internacional contra los gobiernos de Colombia, Chile y Perú por genocidio, la promulgación de la ley antiterrorista y el autogolpe legislativo, respectivamente. El documento concluye con un llamado a construir “paradigmas de vida alternativos a la crisis de la civilización occidental y su modernidad colonial, a través de un Foro sobre Crisis de la Civilización Occidental, Descolonialidad, Buen Vivir” (Declaración de Mama Quta Titikaka, 2009).

Por su parte, la V Cumbre Continental se llevó a cabo en 2013 en un lugar de gran relevancia simbólica y estratégica en Colombia, el Resguardo de La María Piendamó, en el Cauca, referente del CRIC. Este resguardo había sido reivindicado como territorio de paz, convivencia, diálogo y negociación a fines de los noventa, y fue un escenario importante donde se abrió el diálogo en busca de un acuerdo entre el gobierno colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Para 2012, el CRIC llevó a su territorio la mesa de diálogo para la firma de los acuerdos de paz gestados en La Habana con el fin de incluir la agenda indígena como parte de los acuerdos en marcha.

La coyuntura regional generaba menos optimismo que en las cumbres previas. Los procesos de integración regional surlatinoamericanistas que habían alcanzado relativa autonomía antimperialista, y las alianzas entre países con gobiernos que se declaraban como “progresistas”, enfrentaban un desgaste y descrédito ante las organizaciones sociales, incluyendo los movimientos indígenas. En la declaración final de la cumbre se saludó el proceso de diálogo de paz iniciado en Cuba entre el gobierno de Colombia y las FARC, así como las acciones colectivas y judiciales implementadas por los pueblos indígenas de la Amazonía del Ecuador en su lucha contra la empresa petrolera Chevron-Texaco y sus impactos en la Amazonía.

También se hizo un llamado a todos los pueblos indígenas del continente y el mundo a iniciar acciones judiciales y colectivas en defensa del territorio y la vida. Además, se convocó a una Minga Indígena Continental por la Vida Plena y el Buen Vivir para la protección y defensa del territorio, la libre determinación, la autonomía y el autogobierno, el desarrollo propio y la creación de sistemas de defensa comunitaria –Guardia Indígena– en los territorios (Declaración del Cauca, 2013).

Como parte de los acuerdos alcanzados, se refrendaron las declaraciones de la II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala, de la Asamblea de Jóvenes Indígenas y de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena (Declaración del Cauca, 2013). En la V Cumbre Continental, el Resguardo de La María Piendamó del Cauca fue un centro de reuniones de diversa índole en las que se fortaleció la concertación indígena regional.

Las cumbres continentales, en tanto plataformas generales de convocatoria y concurrencia de las organizaciones indígenas, perdieron aliento después de 2013. La sexta cumbre, proyectada para llevarse a cabo en Honduras, no pudo realizarse debido al asesinato de la lideresa del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), Bertha Cáceres, en 2016, y al agravamiento de la persecución contra los líderes y lideresas indígenas en procesos de defensa territorial en todo el Triángulo Norte de Centroamérica. La cumbre “siguiente” no pudo concretarse en la década posterior, el lapso más prolongado en los últimos treinta años de encuentros y cumbres continentales iniciados en 1990. Sin embargo, sí continuaron algunas cumbres con temáticas específicas —mujeres, comunicación indígena y jóvenes—, aunque tuvieron un impacto menor y el posicionamiento geopolítico “armonizado” que se logró en torno a la movilización que desató la coyuntura de 1992 menguó hacia la segunda mitad de 2010.

Más allá de la convocatoria de las cumbres, en la segunda década del siglo XXI resurgieron articulaciones geopolíticas entre pueblos de la Amazonía con otras agendas, como la Cumbre Regional Amazónica Saberes Ancestrales, así como entre el pueblo guaraní a través del Consejo Continental de la Nación Guaraní (CCNAGUA, 2010; 2015), que se perfilaron rumbo a una rearticulación territorial más allá de las fronteras nacionales. Es decir, surgieron otros espacios de concertación política regional orientados a la reconstitución de pueblos originarios y territorios.

Por su parte, el inicio del régimen social y sanitario instalado bajo el discurso de la pandemia global y la reconfiguración política y territorial generada por la COVID-19 en 2020 dieron lugar a impactos particulares en los territorios indígenas, pues en cada país se articuló un explícito reforzamiento del control fronterizo, fundado en el reclamo del ejercicio de la

soberanía desde los Estados y en la supervisión estratégica de las fronteras y del tránsito terrestre y aéreo, desde el cierre total hasta su restricción parcial.

De la misma manera, muchos territorios indígenas de América Latina apelaron a una reapropiación del control territorial e hicieron un llamado al cierre y al ejercicio efectivo de las entradas y salidas a sus territorios (CEPAL/FILAC, 2020; Zibechi, 2020). De acuerdo con el grado de control efectivo y los niveles de institucionalidad de sus autonomías a nivel territorial, las organizaciones manifestaron su posicionamiento frente al COVID. En ese contexto, la Comisión Continental Abya Yala —que impulsa la organización Tonatierra, de Arizona— hizo público un comunicado firmado el 1 de julio con el título *Manifiesto Continental Abya Yala. Pueblos Originales en Resistencia*, en el que convocaba a la activación de una guardia indígena continental y demandaba que los gobiernos se abstuvieran de:

[p]romover iniciativas legislativas y/o avances en la implementación de proyectos productivos y/o extractivos en los territorios de los pueblos indígenas durante el tiempo en que dure la pandemia, en virtud de la imposibilidad de llevar adelante los procesos de consulta previa, libre e informada (debido a la recomendación de la OMS de adoptar medidas de distanciamiento social) dispuestos en el Convenio 169 de la OIT y otros instrumentos internacionales y nacionales relevantes en la materia (Comisión Continental Abya Yala y Tonatierra, 2020).

La exploración de los encuentros y las cumbres, así como de su compleja trama contextual, realizada en este capítulo, revela la concreción de fuertes articulaciones entre 1990 y 2010, además de una pujante diplomacia entre pueblos y luchas indígenas, negras y populares, y su bifurcación en campos políticos específicos a partir de inicios del siglo XX. En su conjunto, se observan una serie de tendencias de alcance geopolítico, simbólico y discursivo relevantes para explicar el reposicionamiento de los pueblos originarios en la política regional y continental convergente en varios momentos del ciclo estudiado. Cabe reconocer, además, su incidencia en la

interpretación de las agendas de los movimientos sociales contemporáneos a inicios del siglo XX.

Es relevante reconocer también la apropiación de un horizonte de derecho territorial fundado en la reivindicación del territorio ancestral para fundamentar la soberanía y la libre determinación sobre el territorio. Se trata de una dimensión que se articula con el reclamo de la reconstitución territorial como horizonte, y que se presenta en el discurso de las declaraciones a través de una “gramática diplomática que ha evocado la sacralidad del lugar, el ordenamiento propio que emana de leyes originarias y las concepciones de la ontología de cada pueblo” (Cruz y Arévalo, 2021: 151).

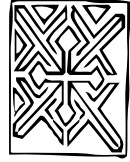
El discurso de los 500 años de resistencia significó una clara impugnación a una subjetividad subalternizada mediante diversas formas violentas de silenciamiento y despojo impuestas a los pueblos indios en el proceso de asimilación a los Estados nación contemporáneos. Fue un llamado a la revaloración de las formas de resistencia desplegadas en una coyuntura emblemática, asumida como un ciclo de dislocación respecto de la historia colonial y la persistente colonialidad.

Tales formas se expresaron en la emergencia de identidades y lugares de enunciación política, cuyo alcance material y simbólico resignificó los territorios a partir de las memorias y reivindicaciones de lo indígena, lo negro y lo popular, para articularlo como un reclamo anticolonial de alcance continental.¹⁵⁴

154. Como adelante se señala, la construcción de lo indígena, lo negro y lo popular responde a un proceso dinámico, y en cierto grado conflictivo, que tiene su origen en las reuniones, encuentros y cumbres forjados desde fines de 1980 y después del lanzamiento de la campaña continental en 1990.

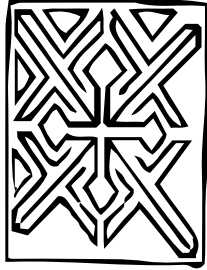
TERCERA PARTE.
Pluriverso Abiayala





La vida tiene un nuevo aliento en Abya Yala... germinan los elementos en el nombre de su tributo:... el Padre de los Fuegos (el sol), el Propiciador de los Viajes y de los Abrazos (el viento), la Germinadora de las Semillas (la lluvia), la Sudorosa Residencia del Maíz y sus descendientes (la tierra)... y el Blando Movimiento del Tiempo (el sueño): son los espíritus dadores del continente del colibrí, en cuyos caminos perviven los nichos-altares, a veces invisibles, en donde el instante es ofrenda del infinito. ¡Ndandarey Perchebe...Mushaale Kainwaa Ohtli!

Miguel López, *Los senderos de Abya Yala* (2000).



V. Geopoéticas. Voces y revelaciones de la Tierra

Cuenta Pedro Uc que el *siipkuuts* es el canto de resistencia del pueblo maya en cada amanecer. Simboliza aquella criatura que habla, palpa y conjuga las poéticas memoriales y contemporáneas de resistencia y reexistencia del monte en el Mayab. La palabra portadora de esta memoria geopoética se presenta como una resonancia que desborda la poesía. Es un ente que expresa por sí mismo la persistencia y el retorno del sentipensar maya. Es un *yuum iik'ilt'aan*:

[...] es quien presta el servicio de la palabra, del rezo, de la invocación, de la convocatoria, de la denuncia, de la profecía, del acuerdo, de la estética y de todas las formas de sonido que ha provisto en la tierra y en el cielo, en los animales y en las aves, en los insectos y hasta en los ecos (Uc Bé, 2022).

Parto de esta referencia sobre el cosmocimiento maya para exponer que uno de los medios fundamentales del proceso de reinsurgencia y reexistencia de las identidades políticas constitutivas de la abiyalidad en cuestión se encuentra en la palabra “geopoética”, la cual es portadora de las voces de la Madre Tierra, en tanto sabidurías manifiestas mediante “revelaciones” oníricas y memoriales que abrevan de una larga tradición de oralidad. También procede de múltiples expresiones escriturales que preservan y recrean historias del origen, de la constitución y reconstitución de los territorios, de las trayectorias de movilidad, rebeliones y ciclos de retorno.

Si las genealogías anticoloniales dieron cuerpo político al horizonte de Abiyala, las geopoéticas revelan su alma. En las voces, los cantos, las profecías y las palabras que brotan de los territorios se expresa una fuerza que no solo denuncia el despojo, sino que anuncia la posibilidad de otros mundos. Este capítulo se adentra en ese pluriverso de lenguajes que hacen de Abiyala una experiencia sensible, estética y espiritual.

En distintos pueblos del continente circulan relatos de retorno y renovación, de tiempos en que la vida volverá a florecer tras largos ciclos de oscuridad. Profecías como el encuentro del águila y el cóndor, el Pachakuti andino o el Oxlajuj B'aktun en la tradición maya no son meras evocaciones del pasado, sino modos de leer el presente y de proyectar horizontes de transformación. En ellas, la historia no avanza en línea recta, sino en ciclos que abren posibilidades de recomposición.

Estas profecías dialogan con un amplio impulso de reflorecimiento poético y literario protagonizado por poetas, escritores y sabedores indígenas que, desde sus lenguas y territorios, han vuelto a nombrar la Tierra y la vida con palabras propias. En sus textos, la Madre Tierra no aparece como paisaje ni como recurso, sino como ser vivo, pariente y fuente de sentido. Es una escritura que nace de la oralidad y que mantiene viva la cadencia del canto, el ritmo del ritual y la memoria del territorio.

A este entrelazamiento de oralidad y escritura se le ha llamado oralitura: una forma de decir que la palabra escrita no rompe con la voz ancestral, sino que la prolonga y la recrea. En la oralitura, la poesía no se separa de la política, ni la estética de la ética. Cada verso es, al mismo tiempo, afirmación de identidad, acto de memoria y gesto de resistencia frente al silenciamiento histórico.

Las geopoéticas de Abiyala se expresan también en las lenguas. Nombrar la Tierra como Nabgwana, Mapu, Kawsay Sacha, Kiwe o Maraé'y es afirmar que el mundo no es uno solo, sino un pluriverso de territorios vivos, cada uno con su propia manera de sentir, pensar y cuidar la vida. Cada nombre porta una ontología, una forma de entender qué es existir y cómo relacionarse con lo que vive.

En estas voces, la defensa de la Madre Tierra no se formula solo como demanda política, sino como relación afectiva y espiritual. La Tierra es madre, abuela, casa, cuerpo, memoria. Dañarla es dañarse; cuidarla es cuidar-

se. De allí que las luchas territoriales se acompañen de cantos, ceremonias, poemas y palabras que buscan sanar las heridas abiertas por siglos de violencia.

Esta dimensión poética no es un adorno de la política, sino una de sus fuentes más profundas. Las geopoéticas alimentan la fuerza de las geopolíticas porque sostienen los sentidos que hacen posible resistir y reexistir. En los momentos de mayor asedio son las palabras, los cantos y los rituales los que mantienen viva la esperanza y reafirman el vínculo con la Madre Tierra.

El pluriverso Abiyala se despliega, así, como un entramado de voces que no buscan uniformarse, sino resonar entre sí. Cada pueblo canta desde su lugar, pero en muchos de esos cantos aparece un eco común: la certeza de que la vida no puede reducirse a mercancía ni a recurso, y de que el futuro solo es posible si se restablecen los vínculos rotos entre los seres humanos y la Tierra.

Estas geopoéticas revelan también una crítica radical al imaginario moderno que separó naturaleza y cultura, razón y emoción, cuerpo y espíritu. Frente a esa fragmentación, las palabras de Abiyala proponen una visión relacional del mundo en la que todo está tejido: montañas, ríos, bosques, animales, humanos, memorias y sueños. Vivir es estar en relación.

En ese sentido, la poesía indígena contemporánea no es nostalgia de un pasado idealizado. Es palabra que interpela el presente y que nombra las heridas del extractivismo, la militarización, el racismo y la devastación ambiental. Pero, al mismo tiempo, es palabra que abre futuro, que imagina recomposiciones y que convoca a la acción desde la belleza y la dignidad.

En este capítulo se muestra que Abiyala no solo se articula en organizaciones y campañas, sino también en versos, profecías y cantos que recorren el continente. Son estas voces las que dan a Abiyala su densidad sensible y espiritual, y las que hacen de la defensa de la Madre Tierra una experiencia que compromete no solo la razón, sino también el corazón.

En el siguiente tramo del recorrido, nos adentraremos en los epicentros territoriales donde estas palabras se vuelven práctica: lugares en los que las geopolíticas de Abiyala se encarnan en luchas concretas por la vida, el territorio y la autodeterminación.

Profecías de retorno

En los relatos de “revelación” de ciertas profecías se enarbolan algunas fuentes explicativas y de sabidurías que han sustentado la apropiación de la abiyalidad como un referente de reencuentro y alianza entre las diversas “territorialidades ancestrales” y los pueblos y naciones que las reivindican. En ellas se poetizan las memorias de origen y se colocan como horizonte explicativo las nociones de retorno y ciclicidad, así como símbolos de aves y animales que han sido sacralizados como canales comunicativos entre el pasado y el presente, entre el mundo onírico y la vigilia, el arriba y el abajo, el interior y el exterior.

Tras los llamados que derivaron de la constitución del Consejo de Jóvenes para la Unificación de Abiyala entre 2021 y 2022, en Ocosingo, Chiapas, redacté las siguientes notas en clave poética para interpretar algunos de los símbolos presentes en la discursividad de tales encuentros, enunciada por los guías espirituales y sus participantes:

Dos aves absortas sobrevuelan trazando espirales en las alturas del tiempo. Como dibujando memorias abismales, el águila y el cóndor se suspenden frente a frente, están a punto de volcarse hacia los cielos comunes. Gravitan como el tiempo antiguo que se va y retorna, como el espacio que, infinito, se expande y contrae en caracolas: bocanadas del viento que desciende hasta encontrarse con el humo de las hogueras y las fumarolas del fuego que reza, sana, reunifica, concentra y organiza.

Las aves ancestrales anuncian la profecía de la unificación entre dos polos complementarios, entre dos grandes pueblos que se corresponden al corazón y a la razón. Es la agitación del arriba y el abajo que revela un cóndor: mallku-kuntu, su canto de estruendo llamando al Pachakuti: el ciclo que revierte las formas del tiempo y el espacio. Es la espiral que dibujan las águilas sobrevolando augurios: cuauhtli-kot en su vigilia, deambulando sobre el jaguar-bolom y la serpiente-cuahtlicue, zuzeca sapa, que unifican el viento y la tierra, el agua y el fuego.

Suspendidas de todo sur, de todo norte, cóndor y águila se orientan por el canto amanecido del quetzal-kukul, que teje los cielos horizontales de los volcanes anudados desde el Mayab-Yucalpetén hasta el gran Darién y el Urabá. Es el corazón del cielo y de la tierra que desdobra los puntos cardinales en siete direcciones anunciadas por Wakan Tanka: este-sur-oeste-norte-cielo-tierra-corazón. En esta séptima dirección, la del o'tanil-corazón, habita la sabiduría, yace el quetzal, el que em-pareja los tiempos, los espacios del este-oeste, la razón y el corazón, el vuelo común y diverso. Entonces el colibrí-ts'unu'un, cómplice para la llegada del fuego entre seres humanos, desciende como la lluvia, con los mensajes que se confabulan en las alturas remotas de apus y achachilas.

Descienden los colibrís con los secretos del reencuentro entre vivos y muertos que descienden al néctar de las flores, a los arbustos y bosques, a las selvas y desiertos de la tierra. A cada uno de los fuegos y vientos, a las aguas y a las tierras en los que afloran temazcales, inipis, cha'chack, en los que se levantan tipis y se encienden chanupas que rezan por la unificación de mente y espíritu, de reexistencia y paz (notas redactadas tras mi participación en el Consejo de Unificación Abiayala, 2022).

Ilustración 5.1. Símbolo de la unión entre el águila y el cóndor, articulados por dos serpientes y los ojos del padre Inti y la madre Quilla



Fuente: página web de la Comunidad Amawtakatari: https://amautakatari.blogspot.com/2015/04/union-de-corazones-del-aguila-y-el.html?fbclid=IwAR3GohLsw0eWLEt7Htve-bZOIE_s34V_elsjZRKTtTAKxxle6dYLSEEK13Ng

Consejo de Unificación

Desde el amanecer, la neblina y el frío se aposentaron junto al río y los asideros de las montañas que abrazan la comunidad Ha Omek Ka, territorio donde se cultiva la permacultura y un importante centro de espiritualidad maya. Ubicada al margen de los caminos que comunican los Altos de Chiapas con los territorios tseltales de Oxchuc y Ocosingo, la comunidad Ha Omek Ka ha sido resguardada por el abuelo Marzo y la abuela Silvine desde hace cerca de treinta años. En ella se practica una ritualidad que dialoga con la sabiduría del pueblo maya y de otras culturas ancestrales, tanto del continente como de otras regiones referenciales, como las culturas védica y taoísta de Asia.

A dicha comunidad han concurrido voluntarios a lo largo de décadas para adquirir y compartir saberes sobre bioconstrucción y permacultura. En la comunidad se impulsan conocimientos que apelan a la sanación física y espiritual a través de una dieta orgánica de régimen vegano, baños de temazcal, altares, plantas de poder y círculos de fuego que reflejan la diversa y heterodoxa concurrencia que llega a dicha comunidad. En todo caso, siempre queda claro en las palabras, referencias y prácticas de los abuelos que sus fundamentos y raíces provienen de sus maestros lacandones.

En plena exploración y búsqueda de los derroteros que abrazan los senderos de Abiyala, atendí a la convocatoria del Tercer Encuentro del Consejo de Unificación del *Águila, Quetzal, Cóndor, Colibrí* Abiyala, en diciembre de 2021. Según los registros de las redes sociales y lo compartido por algunos de los abuelos y abuelas asistentes, el antecedente fundamental del Consejo de Unificación —considerado como preconsejo— se remonta al 9 de noviembre de 2019,¹⁵⁵ tras una reunión en el corazón del Cemanáhuac, la actual Ciudad de México:

Fuimos convocados a encontrarnos en los volcanes del Cemanáhuac, que nos bendijeron con una granizada, y danzamos bajo los granizos, despojándonos de todo para poder recibir la bendición [...] A veces nos preguntan: ¿por qué se unen ustedes con los extranjeros...? No existen los extranjeros, nos dijeron los abuelos mayas, como uno. Somos más que el color de la piel... este es el inicio del concejo de la unificación, vamos a compartir la palabra... del *kuntur*, del *quetzal* y del *tz'ikin*, el águila, las tres fuerzas que representan este bloque del Abiyala [...] (transcripción de las palabras del abuelo Marzo, diciembre de 2021).

155. Me refiero a la articulación de este particular consejo, aunque se trata de una manifestación concreta de un largo proceso en múltiples territorios que tiene como antecedente inmediato el ciclo abierto por las Jornadas de Paz, Justicia y Dignidad emprendidas en 1992, como una expresión de la Campaña Continental de los 500 Años de Resistencia Indígena. Las Jornadas de Paz convocaron a la articulación continental de los diversos fuegos y tradiciones espirituales a través de una gran marcha desde Alaska y la Patagonia, hasta el centro de México en Tenochtitlan. Otro antecedente fue el Encuentro de Líderes Espirituales de Abiyala de 1992 (se trata en detalle en el capítulo IV).

El primer encuentro del consejo fue convocado para la primavera de 2020 en la comunidad Ha Omek Ka. Después, existen registros de un llamado para los días 18 al 21 de junio de 2021 en la Sede Pueblo Viva México, en Santiago de Querétaro, de forma virtual, que corresponde a las fechas del solsticio de verano. En cuanto al tercer encuentro, al que me referiré en detalle, se convocó con el siguiente mensaje:

Saludando sus rostros, corazones y esencias sagradas y divinas, les hacemos una atenta y respetuosa invitación a participar en este evento trascendental que será compartido por l@s abuel@s, mujeres y hombres sabi@s que conforman este consejo y círculo de sabiduría ancestral de los pueblos del Cóndor que representan al Tawantinsuyo, de los pueblos del quetzal que representan al Mayab, los pueblos del Águila que representan el Anáhuac. Sur-centro-norte del Abya Yala, unidos en una sola cultura con diferentes lenguas, costumbres y tradiciones, pero de un mismo Corazón y sentir en el Amor, respeto y cuidado a la Madre Tierra. [...] Compartiendo nuestras visiones y acciones por un presente y futuro mejor, más luminoso, lleno de amor y sabiduría. Unidos los pueblos del Abya Yala (América) que no son tres Américas, del sur, del centro, del norte, (América) es una sola [...] abuelo Marzo Yuk Quetzal. Wokolawal! Tlazokamatil! Ometeotl! Ba'ayo k'u! In lak ech! Metakuoyasi! Jallalla! Maltioxlí (abuelo Marzo Yuk Quetzal, enero de 2022).¹⁵⁶

Meses después de emitir la convocatoria, el abuelo Marzo Yuk Quetzal compartió el siguiente mensaje en el sitio de la comunidad Ha Omek Ka:

La flor cósmica que mora en nuestros corazones, como cantos del quetzal y de ixquetzal, manifestada en el sagrado femenino y sagrado masculino, esperan con paciencia el encuentro ancestral del espíritu del Cóndor-Águila-Quetzal surcando los espacios del alma y las distancias que durante tanto tiempo han querido separarnos como herman@s en diferentes bloques, cuando siempre hemos sido un solo corazón solar y lunar, vuelos unificados que han de unir

156. Tomado del sitio de Facebook de Hugo E. López (Marzo Yuk Quetzal).

las voces y los sentires del gran Tawantinsuyu-Mayab-Anahuak, con el mensajero del corazón del abya yala-ixachilatlan, el colibrí dorado, refulgente, sagrado y divino volando, para llevar el mensaje de la consciencia de la unidad de la hermana humanidad [...] (abuelo Marzo Yuk Quetzal, noviembre de 2021).

A lo largo de los cinco días se llevaron a cabo diversas actividades “reveladoras” sobre el sentido del encuentro, pero me referiré particularmente a la experiencia de la constitución del Consejo de Jóvenes en el que participé.

El llamado al círculo ceremonial inició con la evocación de las siete direcciones y una descripción de los elementos presentes en el altar. Se encendieron velas dirigidas a cada una de las direcciones y se procedió a presentar el bastón del consejo, el cual se encontraba envuelto en una tela proveniente del Tíbet. Este bastón simboliza un llamado a la “unificación”, y se caracteriza porque está adornado con plumas de diversas aves, tejidos, amuletos y un cristal en la punta superior.

La presentación del bastón por parte del abuelo Marzo, el tata Gerardo y la abuela María Luisa dio lugar a una descripción somera sobre la historia, el horizonte y los objetivos del Consejo de Unificación, así como sobre los anhelos de unidad entre los pueblos y culturas de la Madre Tierra y los deseos de reconexión entre mente y espíritu. A continuación, transcribo las palabras de apertura y otras reflexiones planteadas durante la jornada de formación del Consejo de Unificación de Jóvenes.

La noche ha sido larga, damos gracias porque hemos pasado nueve años que representan el inframundo, el descenso a Xibalbá, a lo más oscuro de nuestro ser, de la humanidad, que somos nosotros mismos, para emerger hoy con el olax... de los trece niveles de conciencia. Iniciamos un nuevo ciclo para los que nos encontramos constantemente elevando el rezo, a pesar de las pruebas y batallas que tenemos, que, gracias al gran espíritu, nos da la sabiduría, la humildad, la verdad, para poder trascender todas las relaciones humanas. Gracias porque cuando hay pruebas hay crecimiento, y donde hay batallas, victorias, conocimiento, aprendizaje... hoy estamos aquí reunidos de todos los linajes, de todos los colores, unifi-

cádonos en un corazón, haciéndonos uno con la Madre Tierra, con todos los elementales, con el abuelito fuego, las abuelitas piedras, el abuelito iik, tata ekium, abuelita meztli, yametik iik, estrellitas sagradas, con las flores, con los árboles, con los animalitos, las aves. Tenemos una misión muy importante... No hay diferencias reales, somos el mismo corazón más allá de los linajes. De acuerdo con la profecía, se reunieron las nueve plumas de cóndor, de quetzal, no se han reunido las nueve plumas de águila. Ya no podemos esperar más, los jóvenes hoy reclaman su linaje...

[...] La llama sagrada viva, los cuarzos, las piedras, las plumas, los símbolos, una representación del tata Pakal, las plumas de las cinco águilas, del búho, del hongo galoderma que es la medicina que hoy requiere la humanidad, el cacao, el chocolate símbolo de la abundancia, el tabaquito, el símbolo para ofrendar. Todo está en armonía perfecta con un corazón maravilloso, este es el humilde bastón, aquí está la tumba del quetzal. Mientras estos símbolos estén unificados, el Abya Yala, el Cem-Anáhuac, permanecerán por siempre. Nuestra memoria es eterna (transcripción de las palabras del abuelo Marzo durante la ceremonia de activación del Consejo de Jóvenes, 21 de marzo de 2021).

Después se anunció la necesidad de formar relevos y asumir compromisos más firmes entre los asistentes, y se proclamó la creación del Consejo de Unificación de Jóvenes. Tras una intensa reflexión sobre la necesidad de unificar las generaciones y de heredar saberes, se invitó a cada persona a decidir sobre el compromiso de adherirse al consejo. Se pidió que quienes lo asumieran dieran un paso al frente. Se explicó que el parámetro para determinar que se trataba de jóvenes era que tuvieran entre 16 y 39 años, margen que comprendía a su vez dos etapas: de 16 a 29, y de 30 a 39 años. Llegó después el momento de ser ungidos con el bastón del consejo y de elegir entre una piel de jaguar o de venado para que, a través de ellas, recibiéramos la energía de la unificación convocada.

Primero fueron invitadas todas las mujeres que decidieron formar parte del consejo, y luego siguieron los varones. ¿Qué implicaba ese compromiso? Al respecto, el abuelo Marzo habló de la importancia de comprometerse

terse con el cuidado de la Madre Tierra y con la búsqueda de la sabiduría cuidando las tradiciones, asumiendo también las transformaciones en las prácticas rituales, así como los riesgos y la necesidad de una confianza plena en el camino para poder recorrerlo. Se habló de prácticas como el ayuno y los sacrificios ofrecidos en el proceso de clarificación, y del aprendizaje necesario para tomar este camino, combinando memorias y anécdotas que resaltaban la importancia de la humildad y la paciencia en el proceso de aprendizaje.

A su vez, enfatizó la importancia de ir más allá de los linajes heredados y de la procedencia de cada quien, pues la decisión de caminar para profundizar en el Consejo de Unificación tenía que ver con un compromiso, con un sentir profundo y congruente para sostener ceremonias. Estaba relacionado con buscar los medios para ampliar la conexión de todos los canales sensibles a través de la alimentación sana, con el uso de la medicina ritual para despertar internamente, con el trabajo cotidiano y con la paciencia para recibir los amuletos que van alimentando los altares propios, así como las sabidurías, partiendo de la disposición real de servir para recibir —cercano a la noción de karma en el hinduismo—.

Los consejos previos al ritual de colocación del bastón sobre cada persona fueron de gran fuerza en términos de valores y de la interpretación de los fundamentos que motivan el llamado al consejo: unificación sin distinción de linajes o procedencias; amor desinteresado y compasivo; cuidado de la palabra y la acción; entrega, humildad, servicio y correspondencia; confianza y desprendimiento; escucha profunda del corazón para encauzar ceremonias; equilibrio, y el ofrecimiento y la entrega de toda acción que ayude a sanar sin esperar nada a cambio. Las palabras del abuelo Marzo ofreciendo estos consejos fueron las más emotivas durante la ceremonia.

Mi reacción personal a este llamado de iniciación para formar parte del Consejo de Jóvenes fue en principio dubitativa. De alguna manera experimentaba el dilema “clásico” de la experiencia etnográfica. Si bien me encontraba grabando la voz del abuelo Marzo y de otros abuelos y la abuela presentes —para lo cual había solicitado autorización previa durante el desayuno—, decidí no registrar la ceremonia con fotografías en atención a la intimidad del momento, a mi necesaria participación respetuosa en el ritual en el que estaba involucrado y, a su vez, a mi propia reflexión crítica

respecto de mi compromiso. Tras iniciar la ronda de iniciación de las mujeres, siguió la ronda de varones, a la que me incorporé, tras un gesto amable del abuelo Marzo y un guiño con el que me invitaba a dar el paso.

El ritual de iniciación conllevaba acercarse al tata Gerardo (varones) o a la nana María Luisa (mujeres), elegir una de las dos pieles para postarse —de venado o de *ocelotl*/jaguar— como reverencia al *ajaw*, y recibir una invocación de las cuatro direcciones; después se colocaba en el centro de la frente —el tercer ojo o sexto chacra— el cristal superior del bastón, que actuaba como fuente catalizadora de una energía simbólica y concreta. Quizá el símbolo más significativo fue que el acto de iniciación implicaba la recepción de ese llamado a integrarse al consejo y, más profundamente, al proceso integral de unificación que conlleva el sentido textual de unidad entre los pueblos de Abiyala, así como la conexión entre mente y espíritu, entre razón y corazón.

De esta forma, me acerqué al tata Gerardo, quien me colocó el bastón en el tercer ojo. Nos encontrábamos rodeados de una lluvia infinita y suave. Recordé durante el acto el paso de un aguililla que había sobrevolado el lugar minutos atrás, lo que fue celebrado como beneplácito y revelación del consejo de aves. En ese momento me emocioné y sentí un calor en la frente que descendió hasta mi pecho y mi estómago. El ritual también tuvo para mí un sentido concreto de participación, y generó una sensación festiva y de alegría que fue creciendo en la mayoría de quienes participábamos. Después del ritual de iniciación volvimos a ocupar nuestros espacios en el círculo y escuchamos el consejo de los abuelos y la abuela.

En el proceso de compartir la palabra, uno de los jóvenes participantes en el círculo, proveniente de Colombia, ofreció *ambil*, una pasta de tabaco concentrado que utilizan los pueblos chibcha y de la Amazonía noroccidental con fines medicinales, de limpieza y como símbolo de la “palabra” que conduce a la toma de decisiones. Se suele acompañar del *mambe*, un polvo fino preparado a partir de la quema de hoja de coca con ceniza de hojas de árbol. En esta práctica el *mambeo* significa la inspiración y el *ambil* (tabaco) la palabra enfocada, la dirección. En todo caso, el *ambil* invitaba a reposar la palabra, a sentirla y pensarla mejor, a valorar si era necesaria o no. Quizá, en este sentido, los consejos y las reflexiones compartidas por el abuelo Marzo sobre el uso de la palabra reflejen mejor el sentido de tras-

endencia que tiene la reflexión: “Que tu buen decir sea tu bien sentir... que tu corazón siempre esté vibrando con amor... que siempre esté latente, compasivo... es la enseñanza de los ancestros... Que tu bien sentir sea tu bien hacer, sea tu bien dar, sea tu bien hacer, tu bien sembrar, tu bien cuidar... tu acto de amor...” (transcripción de las palabras del abuelo Marzo durante la ceremonia de activación del Consejo de Jóvenes, 21 de marzo de 2021).

Después del proceso de conformación del Consejo de Jóvenes y del ritual de ascensión, se nos compartió una mezcla de hongo *reish* o *ganoderma* con cacao, cacahuete y miel, como símbolo de alimento y medicina. También nos ofrecieron de nueva cuenta *ambil*, y concluimos la entregada ceremonia con un saludo al círculo reunido y abrazos entre quienes habíamos asumido el ingreso al consejo. La toma del *ambil* con el dedo meñique marcó un símbolo de comunión, quizá de complicidad, entre quienes tomamos el regalo de esta medicina en particular, y de todo el ritual en general.

Por la noche se manifestó en mis sueños un conjunto de imágenes, algunas difusas, otras más nítidas, sobre aves y animales que palpitaban con el sonido de la noche y sus insectos, con el viento. El área central de mi frente, en el chacra intermedio o tercer ojo, irradiaba estas sensaciones e imágenes, como si el cristal que me colocaron durante la ceremonia hubiera dejado allí una hipersensibilidad activa. ¿Acaso eran memorias? Los colores amarillo y azul se disolvían con el color blanco y luminoso, luego vinieron recurrentes recuerdos de las noches en la selva de Leticia en la Amazonía, años atrás, después de beber vino de la fruta de *noni*, cuando soñaba con las imágenes de un lagarto cabecirrojo, procreador de la vida entre los pueblos originarios yakuna. Imágenes y sonidos, convertidos al amanecer en preguntas, y difusas huellas.

El inicio de este consejo dio lugar a un proceso de diálogo y articulación entre las y los jóvenes que nos reconocimos en ese espacio, el cual sigue abierto mediante comunicaciones que invitan al encuentro, a continuar tejiendo, convocando a ceremonias de cuidado del fuego, a compartir espacios de estudio y reflexión, así como al acompañamiento de procesos de ritualidad avocada al cuidado y la recreación de las tradiciones ancestrales de los pueblos de Abiyala. En lo que respecta a mi caminar, me permitió situarme frente a una apropiación generacional de las profecías de la uni-

ficación y comprender su alcance memorial, espiritual y político en tanto *qipñayra*, es decir, pasado-futuro y, por tanto, productor de horizontes posibles.

Encuentro del águila y el cóndor

De las notas anteriores destaco dos rasgos persistentes en expresiones proféticas que se reiteran: el reencuentro, la reunificación, el retorno y la ciclicidad como cualidades centrales de la abiyalidad en cuestión. Por un lado, destaco la particular apropiación de la profecía del encuentro entre el águila y el cóndor como la referencia que más se menciona en los discursos sobre la “continentalidad indígena”; es decir, en declaraciones de cumbres, reuniones, pronunciamientos, etc., que aportan fundamentos explicativos del proceso histórico-político y de los horizontes emancipatorios desde Abiyala (ver Ilustración 5.2). También se reiteran referencias a esta profecía que se complementan con las recurrentes menciones sobre el Pachakuti y el Oxlajuj B’aktun, conceptos que explican un devenir fundado en ciclos y retornos del espacio-tiempo.

Por otro lado, destaca la particular fuerza simbólica de las aves y otras figuras de gran calado en las memorias de origen¹⁵⁷ —como la serpiente, el jaguar o la tortuga—, como entes vinculantes entre los seres humanos y la Madre Tierra, entre tiempos antiguos y presentes que se manifiestan en retornos cíclicos. En estas figuras destaca la condición vital que las montañas, ríos, desiertos, cielos y otras entidades del entorno natural juegan en la composición de una trama de alianzas no antropocéntricas o con la Madre Tierra, a las que interpelan los pactos de unidad convocados desde Abiyala, Isla Tortuga, Iximulew, el Mayab, Uma Kiwe, Kawsak Sacha, Qullasuyu y Wallmapu, entre muchas otras territorialidades.

157. Al respecto, me baso en las memorias de origen reunidas en el documento *En busca de la tierra sin mal. Memorias del IV Encuentro Latinoamericano de Sabiduría India* (2002) y en el libro *Retornar al origen. Narrativas ancestrales sobre humanidad, tiempo y mundo*, coordinado por Eduardo Rueda et al. (2022).

Ilustración 5.2. Figura del águila y el cóndor engarzados. III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, Iximulew, Guatemala, 2007



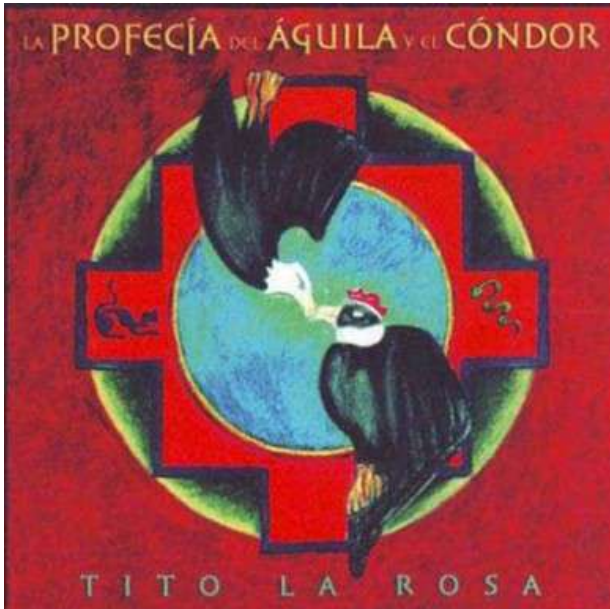
Fuente: sitio web de la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala: <http://www.cumbrecontinentalindigena.org/nahuacalli17mar07.php>

La profecía del encuentro entre el águila y el cóndor ha sido una fuente cardinal del relato y la convocatoria a la “unificación y alianza” entre los pueblos de Abiyala. Desde la década de 1990 adquirió una creciente presencia en la discursividad política de los líderes y voceros de los pueblos originarios (ver Ilustración 5.2), así como en los espacios de espiritualidad convocados a partir de las jornadas continentales por la paz o de encuentros de producción poética, literaria, musical y audiovisual¹⁵⁸ (ver Ilustración 5.3). Incluso está presente en reflexiones sobre ecología política y pensamiento ambiental crítico que apuestan por una conciliación y equilibrio entre las culturas originarias y las no originarias, entre paradigmas de pensamiento y prácticas otras de conocimientos. De esta manera:

[...] la profecía del águila y el cóndor es una invitación a que, sin negar, sin rechazar, sin decir que lo racional, lo occidental, lo lógico no sirve, sin menospreciar en ningún momento, podamos utilizar la otra posibilidad de conocer, de saber, de comprender y de tener una comprensión más completa, de por qué estamos aquí y para qué estamos aquí (Alberto Taxo, citado en Guerrero, 2018: 49-51).

158. Ejemplos de ello son <https://www.last.fm/es/music/Tito+La+Rosa/+wiki> \h, músico, compositor y referente de la musicología precolombina en el Perú y otras latitudes de Abiyala. Su disco *La profecía del águila y el cóndor* reúne en los títulos de sus canciones conceptos referenciales del lenguaje de la abiyalidad en tanto horizonte o prefiguración de la profecía discutida: “Una sola nación”, “Munay”, “Danza de pumas y lobos”, “Llanto del mundo”, “Invocación”, “El águila y el cóndor”, “#Espíritu del viento”, “Espíritu del agua”, “Espíritu del fuego”, “Espíritu de la tierra”, “Celebración” y “Lucero de la mañana”. Por su parte, Esteban Valdivia ha recreado una geografía integral de los instrumentos precolombinos en sus estudios de etnomusicología y ha construido réplicas de instrumentos que se encuentran enclaustrados en museos (ver <https://www.youtube.com/@sonidosdeamerica>).

Ilustración 5.3. Portada del disco *La profecía del águila y el cóndor*, de Tito La Rosa



Fuente: sitio web de Tito La Rosa: <https://deusuario.wixsite.com/titolarosa>

Así lo manifestó también el Consejo de las Trece Abuelas Sabias, que reunió en 2004 a un grupo de mujeres conocedoras de la medicina ancestral de diversos territorios originarios del mundo.¹⁵⁹ Entre las diversas profecías reveladas y discutidas en su consejo, también abogaron por el “retorno a lo sagrado y la feminización de la paz”, y se manifestaron respecto a la “antigua profecía del águila y el cóndor, de la razón y el corazón”:

159. Se trata de: Margaret Behan, cheyenne/arapaho; Rita Pitka Blumenstein, yupik; Julieta Casimiro, mazateca; Aama Bombo, tamang; Flordemayo, maya; Maria Alice Campos Freire, Amazonía del Brasil; Tsering Dolma Gyaltong, tibetana; Beatrice Long Visitor Holy Dance, oglala lakota; Rita Long Visitor Holy Dance, oglala lakota; Agnes Baker Pilgrim, takelma siletz; Mona Polacca, hopi/havasupai/tewa; Clara Shinobu Iura, Amazonía del Brasil, y Bernadette Rebienot, omyéné (Schaefer, 2009: 16).

[...] según la cual algún día los ancianos sabios se reunirán en diferentes grupos para compartir sus diferentes tradiciones, medicinas y formas de sanación para que estos conocimientos milenarios lleguen a toda la humanidad [...]; según la profecía, el águila y el cóndor comenzarán a volar juntos de nuevo, con las alas juntas, momento en que los pueblos se unirán para compartir conocimientos y salvarse los unos a los otros. Como resultado surgirá una nueva conciencia que combinará los hallazgos de la mente y la profunda sabiduría del corazón, la llave para un futuro próspero y sostenible para todos (Schaefer, 2009: 57).¹⁶⁰

Desde el mundo académico, el filósofo y ecologista Leonardo Boff (2021), al reflexionar sobre el sistema de crisis que experimenta el planeta Tierra, se refiere a esta “leyenda-profecía”¹⁶¹ como expresión del cierre del largo ciclo de los 500 años de colonización y resistencia, y de un reequilibrio y reencuentro. Boff insiste, por ello, en la importancia de reflexionar sobre el largo proceso de violencia colonial, registrado como parte de una historia padecida no solo por los pueblos originarios, sino también por la Madre Tierra. La profecía del águila y el cóndor es un llamado a recobrar la consciencia de la Madre Tierra como un organismo vivo que plantea un esquema de totalidad.

Además de su aproximación metafórica, Boff (2021) propone una reflexión profunda respecto a la posibilidad de interpretar la Madre Tierra como una casa común, la opción de Gaia, el espacio integral de vida desde el que apela por la “opción tierra”. A partir de ello, analiza desde diversos enfoques ecológicos y teológicos las amenazas a la vida y a la especie humana, así como las alternativas ambientales. Este reconocimiento de la importan-

160. La abuela Agnes, del pueblo kiowa, refiere que: “el cóndor posee el espíritu del antiguo pájaro de trueno, un ave de rapiña legendaria que vivía en tiempos remotos, con los primeros pobladores del continente de América del Norte... más grande que el águila y el cóndor juntos... dotado de una visión especialmente poderosa y era capaz, en tiempos prehistóricos, de transmitir telepáticamente la sabiduría y el conocimiento antiguos. Cuando el pájaro de trueno vuelva a casa, será algo maravilloso” (Schaefer, 2009: 169).

161. El autor describe el reencuentro de esos pueblos: “el del Águila, representando a América del Norte, y el Cóndor, a América del Sur. Ambos, engendrados por el Sol y por la Luna, vivían felices volando juntos. Pero el destino los separó. El Águila dominó los espacios y casi llevó al exterminio al Cóndor” (Boff, 2021).

cia de la unificación apela a ese sentido de reconexión consciente y sensible de las sociedades humanas con las no humanas y con la Madre Tierra.¹⁶²

En lo que toca a la centralidad simbólica de las aves y los entes vinculantes que se articulan en parte del discurso profético sobre Abiyala, es clara la fuerza simbólica del águila y el cóndor como las aves emblemáticas de dos grandes masas continentales. Anuncian un reencuentro para el restablecimiento de equilibrios en medio de una vasta pluralidad de culturas.¹⁶³ En los relatos del *Babigala*, por ejemplo, los *sikwis* (pájaros en lengua gunagaya) son guías y consejeros encargados de llevar la palabra, de tejer acuerdos y pactos en el umbral de la emergencia de la tierra salvada: Abiyala. También fue un ave la que reveló a Ibeler —personaje liberador de la Madre Tierra en la misma tradición gunadule— un mensaje que evoca la capacidad de unidad y alianza como prefiguración de la “tierra en plena madurez”.

Durante un recorrido por la selva con sus siete hermanos, se les presentó un pájaro, el *werwer*. Al percatarse de los movimientos del ave, Ibeler¹⁶⁴ comentó a sus hermanos:

El pájaro nos da un gran mensaje, nos dice que, si queremos ser verdaderos hijos de la Madre Tierra, si queremos defenderla, no podemos ser hombres de muchas palabras, sino de una sola. No podemos ser neutrales ante los distintos hechos de la comunidad. O estamos con la Madre Tierra o somos sus enemigos; o somos fieles a ella o la traicionamos (Wagua, 2007: 33).

Esta metáfora sobre la definición de un pacto con la Madre Tierra es un correlato central para comprender el contenido geopoético y las geopolí-

162. Estas aproximaciones también se observan en apuestas teórico-epistemológicas específicas que adoptan enfoques como: la cosmopolítica (Stengers, 2010), la teoría del actor red (Latour, 2008) o las perspectivas sobre ontologías relacionales (Blaser, 2019).

163. López Austin, desde sus estudios respecto a los mitos y la historia simbólica en Mesoamérica, considera que las aves son seres volátiles que representan “vehículos que permiten a los dioses desplazarse en el cielo. Tal vez sea más propio decir que los dioses naturalizan a los volátiles con ese propósito, puesto que no sólo aparecen como conjunto dios-volátil, sino como volátiles que llevan en su interior al dios que los ha invadido, del que muestran su rostro al abrir el pico” (López Austin, 2000: 50).

164. Ibeler era el mayor de los ocho hermanos. Personaje central de la historia guna, junto con sus hermanos y su hermana, simboliza la unidad, el equilibrio cósmico, la defensa de la Madre Tierra y la liberación del humano. También se le conoce como Dad Ibe, Olowaibibiler, Ibler (Wagua, 2007: 169).

ticas de Abiyala. Inspirada en las aves referenciales antes mencionadas, ha emergido una semiótica visual que se utiliza en gráficos y pinturas para representar el “espacio continental” como figuración de dichos encuentros y de la transmisión de mensajes. En varias de estas imágenes se refleja la profecía de la unificación entre el águila y el cóndor, articulados por el quetzal y el colibrí.¹⁶⁵

En algunas representaciones, la inversión del orden espacial que sitúa la cardinalidad del continente “cabeza abajo”¹⁶⁶ expresa el Pachakuti: un cambio radical del orden, anunciado como parte del ciclo de reemergencia en la concepción de los 500 años de resistencia. En la propuesta de esta investigación, recuperamos una cardinalidad que rompe con el norte-sur y redimensiona la idea de equilibrios fluctuantes, del movimiento y de la relacionalidad entre el águila y el cóndor con sus respectivas mediaciones: el quetzal y el colibrí (ver Ilustración 5.4).

165. Incluso, en el II Encuentro de Jóvenes del Abya Yala en San Salvador, se agregó a la imagen la figura del togorotz, ave nacional tanto de El Salvador como de Nicaragua, aunque su presencia se extiende a otros territorios, como la península de Yucatán (pájaro toh) y la región istmica centroamericana.

166. Cabe señalar que la inversión norte-sur no es nueva en las cartografías contrahegemónicas. La referencia más conocida proviene de las propuestas de la Escuela del Sur, promovida por el uruguayo Joaquín Torres García y su emblemática frase: “mi norte es el sur”. Sobre la deconstrucción de las narrativas espaciales y territoriales de América Latina, ver Uc (2017).

Ilustración 5.4. Cartografías representativas del imaginario de Abyayala como encuentro del águila y el cóndor, y del águila, el cóndor, el quetzal y el colibrí



Fuente: Imagen del continente invertido en el que sobrevuelan el águila y el cóndor, tomada del sitio web: cumbrescontinentales.org.



Fuente: Imagen tomada del II Encuentro de Jóvenes del Abya Yala realizado en San Salvador en 2016, con modificaciones propias para agregar el colibrí.

La profecía de la unión entre el cóndor (*mallku* en aymara y *kuntur* en quechua) y el águila (*cuauhtli* en náhuatl y *koot* en maya) se ha complementado con otras dos aves referenciales: el quetzal y el colibrí (ver Ilustración 5.5). El quetzal (*kukul/kukum* en maya peninsular) es una figura emblemática de la región sureste de México y el istmo del continente. Mires considera que “si bien *Quetzalli* no corresponde únicamente a la denominación del ave y el sentido de ‘pluma verde y rica’, como adjetivo tiene el sentido de ‘resplandeciente, brillante, limpio, precioso’” (Mires, 2000: 9). El quetzal ha sido identificado como el ave articuladora entre las dos masas continentales; su emblemático simbolismo ístmico y bioceánico se relaciona, además, con su función como ente de conexión entre cielo y tierra, entre tierra y mar (ver Ilustración 5.5).

El vínculo entre el quetzal y la serpiente, por su parte, se ha expresado en figuras referenciales como la de Quetzalcóatl:¹⁶⁷ la gran “serpiente emplumada”, que liga la noción del arriba y el abajo, el aire y la tierra, el cielo y el inframundo. Por sí mismo, en el mundo prehispánico el quetzal también se refería “a la insoportable fragilidad de la vida en su paso por este mundo” (Pallares, 1995: 54). En el caso de la profecía de la unificación de Abiyala, *quetzal-kukul* es el ave que permite el equilibrio entre el águila y el cóndor; es un ave que conecta y articula. En cuanto a la noción *cóatl*, no corresponde únicamente a serpiente, sino también a gemelo y mellizo (Mires, 2000: 11), lo que reafirma la constante idea de dualidad y de “bioverso”, que es muy recurrente en los cosmocimientos de Abiyala.¹⁶⁸

El colibrí (*ts'unu'un* en tsotsil o *qoriquenti* en quechua) también ha sido incorporado a la iconografía geopoética de la abiyalidad. Se trata del ave con mayor diversidad en el continente, al presentar entre 124 y 143 subespecies, con la capacidad de habitar espacios desde el nivel del mar hasta los

167. Cabe recordar que la unión del quetzal con la serpiente en la cosmovisión del Anáhuac se transfiguró en la imagen icónica de Quetzalcóatl –Q'ukumatz en el mundo maya k'iche' o Kukulcán en el mundo maya peninsular–, la cual posee una importancia cardinal en la sabiduría náhuatl y el despliegue mítico del poderío azteca. Su figura está presente en todo el “mundo mesoamericano”.

168. Las correspondencias duales evocan vínculos de complementariedad y proporcionalidad, muy presentes en los principios andinos de culto paritario a Pachatata (padre cosmos) y Pachamama (madre cosmos), así como en los sistemas cuatripartitos de la Tawa (cruz); se expresan siempre en dobles pares tanto en la arquitectura y el diseño de espacios, como en los símbolos y la gramática del quechua y el aymara (Lajo, 2006: 82-84).

4,000 metros de altitud. De esta manera, se trata de un ente natural que articula los más diversos cielos a lo largo de Abiayala y sus territorios:

En todas las lenguas primordiales, el colibrí está asociado a los rayos del sol, a las gotas de rocío, o a los rizos de las estrellas. Es posible encontrar el colibrí en casi todos los mitos de origen de las culturas amerindias... es el que levantó el cielo, el que robó el fuego para los hombres, el que alimentó a los dioses antes de que despertaran, el que recuperó la coca que le había sido robada a los comuneros, es el mensajero de la paz y de los dioses, el que avisa sobre la visita de los amigos y los peregrinos. Es el guerrero guía por excelencia (Mires, 2000: 12).

Las imágenes de estas aves promovidas en los diversos encuentros políticos, culturales y artísticos son una fuente simbólica muy relevante de la abiayalidad. Su estética pro-

Ilustración 5.5. Referencias visuales sobre la unión del cóndor, el águila, el quetzal y el colibrí



Fuentes: sitios web de Maya Tecum: <https://mayatecum.com/rax-qij-decenso-kulkan/>, y Somos Abya Yala: <https://www.facebook.com/SomosUnaAmericaAbyaYala/>

mueve la convocatoria de unidad, alianza, diálogo y acuerdo¹⁶⁹ (ver Ilustración 5.5).

La serpiente es otra de las deidades religiosas cardinales en las culturas mesoamericanas, andinas y amazónicas. Se vincula con la cualidad dialógica de la vida y la muerte, y también ha sido símbolo de alianza y vínculo entre el cielo y la tierra. Coatlicue es considerada la “madre de los dioses” y de Huitzilopochtli en el antiguo Tenochtitlan.¹⁷⁰ En una emblemática escultura, la diosa se representa con una falda de serpientes entrelazadas que asemejan las raíces de un cuerpo, y con una gran cabeza formada por dos majestuosas serpientes frente a frente: Ometecuhtli y Omecíhuatl, fuentes generadoras de la vida (León-Portilla, 2004). Dicha imagen fue retomada como ícono visual del Congreso Nacional Indígena de México de 1996, cuya articulación fue referencial en el ciclo de emergencia indígena posterior al levantamiento zapatista de 1994 en Chiapas, en plena coyuntura de los 500 años de resistencia indígena, negra y popular (ver Ilustración 5.6).

169. El desarrollo progresivo de los encuentros, cumbres y reuniones de las organizaciones indígenas originarias, iniciadas durante la década de 1990, al desplazarse por diversos epicentros territoriales fueron reclamando la presencia de sus símbolos identitarios frente al protagonismo andino, que fue el que inició el llamado a la abiayalización en la década de 1970 (ver capítulo II).

170. Coatlicue es considerada como la: “creadora por excelencia, origen de la generación de los dioses y de los hombres [...] Toda ella, pues, vibra, vive, por dentro y por fuera, toda ella es vida y muerte; sus significaciones abarcan todas las direcciones posibles y se prolongan en ellas [...] es, *in nuce*, la fuerza cósmica-dinámica que da la vida y que se mantiene por la muerte en la lucha de contrarios” (Fernández, citado en León-Portilla, 2004: 213).

Ilustración 5.6. Diosa azteca Coatlicue y símbolo del Congreso Nacional Indígena (México)



Fuentes: Museo de Antropología, México; Congreso Nacional Indígena.

El pueblo maya yucateco, por su parte, conserva en su memoria colectiva la profecía de Xnuc Maní, una sabia mujer maya que predijo el retorno de la unión entre los pueblos originarios. El relato predijo que una soga muy larga reuniría de nuevo a los pueblos entre sí. “Esta soga unirá a Maní con T-hó, y a otros muchos lugares” (*En busca de la tierra sin mal*, 2002: 80). Se

cuenta que una caja preparada en el cenote de Xcabachén, en Maní, tenía en su interior una soga tejida con hebras de henequén cuyo fin era medir la distancia entre los poblados para unirlos. De aquella caja se extrajo la cuerda, pero al intentar guardarla de nuevo, esta aumentó su tamaño y se desbordó, por lo que el conquistador decidió cortarla por la mitad y, al hacerlo, la cuerda emanó sangre, de allí su nombre: Kuxaán Súum (cuerda viva).

Al intentar meter una de las mitades en la caja, tampoco alcanzó el espacio y, al volver a cortarla por el medio, volvió a sangrar. Este proceso se repitió varias veces provocando el sangrado de Kuxaán Súum y sin lograr que la cuerda volviera a caber en la caja. El símbolo de cada fragmento de cuerda representa el quebrantamiento de los pueblos y, a su vez, los caminos del reencuentro. La profecía anuncia que se habrían de unir los fragmentos de la cuerda y la sangre, así como los pueblos mayas (*En busca de la tierra sin mal*, 2002).¹⁷¹

171. Se trata de una paráfrasis que retomo de relatos escuchados en comunidades de la península de Yucatán, y las menciones más detalladas proceden de las memorias del IV Encuentro-Taller Ecuménico Latinoamericano de Teología India (*En busca de la tierra sin mal*, 2002: 79-80).

Ilustración 5.7. Profecía de Xnuc Maní sobre la cuerda viva: Kuxaán Súum



Fuente: Kuxaán Xúum, Cecilia Moo, libro ilustrado. Disponible en: <https://spore-initiative.org/en/programming/contributions/kuxxan-xuum>

También en Isla Tortuga se han reposicionado las profecías que interpretan la figura de la serpiente como fuerza simbólica de rearticulación e insurgencia política, intelectual y artística de los pueblos originarios. Durante las marchas y protestas de resistencia de 2017 contra el oleoducto

Dakota Access (DAPL por sus siglas en inglés)¹⁷² en Standing Rock, resumieron consignas sobre Zuzeca Sapa: “la Serpiente Negra, que se extendía sobre la tierra y ponía en peligro toda la vida, comenzando por el agua. Desde su cabeza, o sus muchas cabezas, escupiría muerte y destrucción. Zuzeca Sapa ha sido interpretado como el DAPL, y todos los oleoductos que violan el territorio indígena” (Estes, 2019: 9). La Serpiente Negra, además, presagiaba una resistencia histórica nunca antes vista en casi medio siglo por las naciones nativas movilizadas:

[...]para proteger a *Unci Maka*, la Abuela Tierra, pueblos indígenas y no indígenas tendrán que unirse para repeler a las fuerzas que la destruyen: el capitalismo y el colonialismo. Sin embargo, los profetas y las profecías no predicen el futuro ni son ocurrencias místicas y desligadas de la historia. Simplemente son diagnósticos de los tiempos que vivimos, y visiones de lo que tenemos que hacer para liberarnos. Para *Oceti Sakowin*, profecías como la de la Serpiente Negra son teoría revolucionaria, una manera de ayudarnos a pensar en nuestra relación con la tierra, con otros seres humanos y no humanos, y con la historia y el tiempo. Pero las nociones indígenas del tiempo consideran que el presente está completamente estructurado por nuestro pasado y nuestros ancestros. No hay separación entre pasado y presente, lo cual significa que un futuro alternativo también está determinado por nuestro entendimiento del pasado. Nuestra historia es el futuro (Estes, 2019: 9-10).

Otra manifestación sobre las profecías del retorno en la región andina cuya persistencia se ha expresado de forma cíclica en las coyunturas de insurgencia y rebelión es la del *inkarri* (el inka rey). Representa la figura de un rey apresado y decapitado por el *españarri* (el rey de España) en tiempos del recambio brutal de poderes a inicios del periodo colonial. Aquel hom-

172. Estes (2019) lo define como “un oleoducto de 2,755 kilómetros y 3,800 millones de dólares que atravesaba territorio no cedido por el Tratado de Fort Laramie de 1868 y cruzaba Mni Sose (el río Misuri) justo arriba de Standing Rock, amenazando el suministro de agua de la reserva. No sólo se trataba del agua de Standing Rock: el oleoducto cruzaba el río arriba de la reserva india de Fort Berthold, y transportaba petróleo extraído por la floreciente industria del fracking en esa reserva. Pasaba por debajo del río Misisipi en la frontera entre Iowa e Illinois, donde se le oponía una coalición de pueblos indígenas y granjeros, rancheros y ambientalistas blancos. Atravesaba cuatro estados: Dakota del Norte, Dakota del Sur, Iowa e Illinois; pero la resistencia más intensa provenía de Standing Rock y las naciones indígenas aliadas, entre ellas Fort Berthold” (Estes, 2019: 9).

bre-deidad construyó los cimientos de ciudades como el Cuzco y fue capaz de “retener al sol para completar su obra” (Arguedas, 1956; Vargas, 1996).¹⁷³

El *inkarri* representa la condensación del rey muerto y descuartizado; sin embargo, promete un retorno, expresado como la reconstitución de un cuerpo, la reconstitución de los territorios desmembrados a imagen y semejanza de los y las próceres anticoloniales que incentivaron las más grandes rebeliones anticoloniales en los Andes. Es decir, las parejas Tupaj Amaru y Micaela Bastidas, y Tupaj Katari y Bartolina Sisa, en el Alto y el Bajo Perú, respectivamente. Cabe recordar que, junto con las decapitaciones y el desmembramiento de estas figuras como práctica política de terror contrainsurgente, también se expidieron decretos para la prohibición del quechua y el aymara. De allí que la figura del retorno del *inkarri* conlleve, además, el “retorno de la lengua propia” y su ejercicio como fuente creativa e insurgente.¹⁷⁴

La apropiación profética de las palabras enunciadas por Tupaj Katari antes del descuartizamiento de su cuerpo —tras la enigmática rebelión aymara del Alto Perú en 1781— ha insurgido periódicamente. “Nayaw jiwtxa nayjarusti, waranq waranqanakaw kutt’anipxani” en aymara o “kallari-kun huaranga, huarangakutik shamusho” en quechua (yo muero hoy, pero volveré, convertido en miles de miles...) (Rivera Cusicanqui, 2003: 56-57) fue la voz que se retomó con gran potencia política durante el periodo de insurgencia en la ciudad de El Alto entre los años 2000 y 2005. Su estallido significó la apertura de un nuevo ciclo político del país andino, el posicionamiento del discurso de la plurinacionalidad, del *suma qamaña*, la diplomacia

173. En su texto “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, Arguedas (1956) acude a un conjunto de entrevistas testimoniales realizadas en Puquio, Ayacucho, a partir de las cuales reitera el sentido fundamental de la profecía: el retorno de un rey que encabece el regreso de una gran civilización. Por su parte, Vargas Llosa realiza una revisión crítica del mito en su libro *La utopía arcaica* (1996).

174. Cabe también mencionar al Movimiento Tawantinsuyu y los Ayllus del Sol, que promovió la utopía andina de la restauración de un orden incaico “idealizado” como memoria de retorno en el Alto Perú durante la primera mitad del siglo XX. Sus preceptos fueron elementales para el desarrollo de las ideas de José Carlos Mariátegui y Raúl Haya de la Torre, y su llamado a un socialismo revolucionario andino que trascendiera la función del mito del retorno del Inca (Kapsoli, 1984: 18).

andina del *qpthapi*¹⁷⁵ y la apropiación de Abiyala como discurso de unidad indígena continental.

Pachakuti y Oxlajuj B'aktun

Las geo poéticas memoriales también se manifiestan como expresión de ciclos y retornos. En la abiyalización política de las últimas cuatro décadas, el símbolo de la inversión del orden cosmogónico y la revuelta del universo¹⁷⁶ que abraza la noción quechua-aymara del Pachakuti ha sido protagónico. Interpretado como una agitación y un restablecimiento de equilibrios entre el arriba y el abajo,¹⁷⁷ el Pachakuti se ha vinculado a una periodicidad cíclica de vuelcos memoriales que también se han expresado en clave geo poética. La certeza sobre el retorno a los tiempos “cuando solo reinasen los indios” (Thompson, 2001) se convirtió en una fuente de sentido que explica parte de los acontecimientos de emergencia indígena en las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI.¹⁷⁸

Parte de la resignificación de los cierres y reaperturas de la ciclicidad que abraza la noción de Abiyala se vincula con la apertura de ese ciclo desde la “oscuridad u ocaso” de la conquista y la subsecuente ola de persistentes resistencias, rebeliones y reacomodos ante la matriz colonial, hasta

175. La diplomacia del *apthapi* fue impulsada por David Choquehuanca y Fernando Huanacuni desde la canchilería boliviana en la primera etapa del Estado Plurinacional de Bolivia (2006-2010). El *apthapi* refiere a la tradición del *ayllu*, entendido como una expresión comunitaria de compartición de alimentos y saberes, y asumido como un “estilo de política exterior” basado en la solidaridad y en acuerdos compartidos que se sustentan comunitariamente.

176. Silvia Rivera Cusicanqui detalla que en la noción Pachakuti, *pacha* equivale a tiempo-espacio y *kuti* puede significar una vuelta, un turno o una revolución. Su sentido puede ser divergente o complementario, pues puede implicar catástrofe o renovación (Rivera Cusicanqui, 2003: 44).

177. Desde las perspectivas revisionistas de la intelectualidad quechua-aymara existen cuatro espacios de dualidad constitutiva del cosmos: el Ukhupacha, ese adentro/debajo de la tierra complementado por el Manqhapacha, el espacio interno, subsuelo; y el Akapacha, que corresponde a este mundo en el que vivimos los seres vivos, humanos, animales y todo el aquí-ahora, complementado por el Alaxpacha, el espacio de arriba-afuera, denominado por otros el mundo de arriba, el cielo (Rivera Cusicanqui, 2010: 133; Harris y Bouysse, 1989). Estermann (1998: 158) remite a la visión de una triada asignada por la interpretación cristiana: *Hanaq/alaxpacha, kay/akapacha y uray o ukhu/manqha pacha*.

178. En Bolivia, la noción de Pachakuti fue reubicada por los movimientos indianistas y kataristas desde la segunda mitad del siglo XX y se convirtió en una fuente explicativa sobre el recambio político experimentado en las coyunturas desde las guerras del gas y del agua que convulsionaron el país, hasta la refundación de la estatalidad bajo el proyecto plurinacional (Gutiérrez, 2008; Uc, 2019). En Ecuador, el movimiento indígena encabezado por la CONAIE la postuló en 2005 para nombrar su estructura político-partidaria: Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik.

la reapertura de otro ciclo “liminar” que permita la reexistencia de los pueblos originarios. Al respecto, Guerrero recuerda la palabra del taita Alberto Taxo, quien rememora las profecías amáwticas de los Andes que anuncian un tiempo en que llegará el *chawpi punchapi tutayarka* (anochecer en la mitad del día):

Este tiempo de obscuridad que se instaura desde el momento mismo de la Conquista con el arribo de Cristóbal Colón, es el tiempo de la llegada de la colonialidad que, en términos materiales y simbólicos, hace posible la planetarización de la dominación [...] una subjetividad, un “ego conquistador” que se sustenta en la radical negación, dominación y colonización de la alteridad (Alberto Taxo, citado en Guerrero, 2018).

Frente a ello, las profecías de retorno se convirtieron en una fuente para reivindicar que, ante la “irrupción de la plenitud” que llevó al anochecer de Abiyala, “en los corazones de los sabios, de las comunidades invisibles, se guardó toda esa sabiduría, se guardó esto para este tiempo del Pachakutik” (Alberto Taxo, citado en Guerrero, 2018). Y es así como se enuncia el *chawpi tutapi punchayankapak*, “Comienza a amanecer en medio de la noche”:

Pero ahora estamos viviendo, lo que está en las profecías,
en mitad de las tinieblas, ha empezado a amanecer,
son tiempos de Pachakutik, tiempos para renacer.
Siglos de despojo y muerte, no nos pudieron vencer,
seguimos sintiendo, siendo, como la paja de páramo,
que aunque nos arranquen, volveremos a crecer.
Desde la fuerza sagrada, de su espiritualidad,
Abya Yala abre senderos, para que la humanidad,
transite el Sumak Kawsay, y pueda su dolor curar,
y con amor y ternura, podamos corazonar (Guerrero, 2018: 53).

Por su parte, también ha estado presente la noción Oxlajuj B'aktun en algunas fuentes de discursividad indígena originaria en el contexto de la articulación continental y la apropiación de Abiyala. Se compone de dos

conceptos numéricos de gran relevancia en el cosmocimiento maya. En lengua kaqchikel –Iximulew, Guatemala–, *oxlajuj* equivale al número trece y *b'aqtun* a un periodo de 400 años.¹⁷⁹ “Oxlajuj B'aqtun entonces son trece periodos de 400 años que dan un total de 5,200 años, que es la duración de una Era Maya” (Cristales, 2015).

En el libro referencial *Popol Wuj*,¹⁸⁰ las “eras” o grandes periodos cíclicos se explican como etapas de fundación-construcción del Cosmos a manos de los grandes escultores y constructores del cosmos o “universo”: T'epew y Q'ukumatz, Tz'aqol y B'itol, Ajtz'aq y Ajb'it. Estas etapas de creación también se evocan mediante cuatro caminos: el rojo, el negro, el blanco y el amarillo, personificados por Balam K'itze, Balam Aq'ab, Majuk'utaj e Ik' B'alam, respectivamente. Desde algunas perspectivas revisionistas sobre la potencial reemergencia de una “era de equilibrio”, la polémica apertura del *b'aqtun*, que coincidía con el año 2012, consistía en el inicio de una era que reuniría las cuatro direcciones del cosmos (Cristales, 2015).

En todo caso, una expresión concreta nos remite a la declaración de la III Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, realizada en Iximche' (Tecpán), Guatemala, donde se menciona que fue convocada “los días *oxlajuj Aq'abal*, trece fuerzas del espíritu del amanecer, 26 al *kajj Kej*, cuatro fuerzas del espíritu del Venado, 30 de marzo del 2007 [sic]”. En el mismo documento se ratifica el principio del resurgimiento continental del Pachakuti y se menciona el “cierre del *Oxlajuj Baq'tun* [sic], cuenta larga de 5,200 años, acercándonos a las puertas del nuevo *Baq'tun* y encaminándonos para hacer del Abya Yala una *tierra llena de vida*” (Declaración de Iximche', 2007, énfasis en el original).

La interpretación política de este enigmático ciclo en los territorios de Iximulew, más allá de las especulaciones sobre “el fin del mundo”, se tradujo en esfuerzos para abrir un ciclo orientado a posicionar la mayanidad como fuente de poder territorial e identitario, expresado, por supuesto, en la reapropiación de las lenguas mayenses. Se trata de una etapa específica

179. En otros términos: *b'aqtun* equivale a 20 *k'atun*, cuando cada *k'atun* equivale a 20 *tun*, y cada *tun* equivale a un año de 360 días, mientras que *q'ij* es equivalente a un día.

180. El *Popol Wuj*, también conocido como *Popol Vuh* o *Pop Wuj*, suele traducirse como el “Libro del Consejo”. Keme señala: “El manuscrito original del *Popol Wuj* se ha perdido. La copia que tenemos fue transcrita en el original idioma k'iche' y en castellano, entre 1702 y 1715, en Chichicastenango, Guatemala, por el sacerdote Francisco Ximénez. Esta copia se encuentra ahora en la biblioteca Newberry de Chicago, Illinois, en los Estados Unidos” (Keme, 2020: 13).

que Keme interpreta como de “insurgencia literaria maya”, entre el fin formal del conflicto armado y el año 2012, “que marca el cierre del calendario de larga duración maya, conocido como *Oxlujuj*’ (trece) *B’aktun*, una época de renacimiento” (Keme, 2020: 24).

Es un periodo en el que emergió la palabra maya, que en lengua k’iche’ se denomina *q’atzij* (nuestra palabra o nuestra palabra maya), resaltando “el término ‘palabra’ sobre ‘literatura’ para emular a los escritores del Popol Wuj, quienes destacaron la idea de la palabra como portadora de conocimiento y sabiduría en la creación del universo y la humanidad” (Keme, 2020: 24).

Voces de la tierra: geopoética en las oralituras

Uno de los registros más íntimos y a la vez explícitos de la abiyalidad se manifiesta en el refloreCIMIENTO de las “poéticas” indígenas originarias que insurgieron con singular fuerza en las décadas de 1980 y 1990. Su manifestación estética y memorial ha sido también un nicho político y territorial en el que se ha manifestado una apropiación explícita de Abiyala, así como un singular registro telúrico y una interpelación de sabidurías, conocimientos y revelaciones sobre los territorios de origen y la Madre Tierra. Interpreto esta diversidad de manifestaciones como geopoéticas de Abiyala. Las generaciones de oralitores y oralitoras a quienes me refiero en este apartado han incidido en el proceso de abiyalización por medio de su labor poética, política y literaria, que ha sido fundamental para explicar, comprender y transmitir lo que interpreto como voces de la Madre Tierra.

Se trata de expresiones estético-políticas que, ciertamente, abrevan de la riqueza de la oralidad, pero que han reemergido, además, en su plenitud escritural. Una escritura textual, pero también gráfica, sonora y cinematográfica, que ha significado una redefinición en los términos formales de la literatura. Estas expresiones escriturales, que interpretan la voz de la Madre Tierra desde una diversidad de lenguajes, se manifiestan tanto en las lenguas originarias —con una singular reapropiación de sus gramáticas—, como en el uso explícito de las lenguas coloniales, usadas como un puente hermenéutico de conversación entre la pluralidad de lenguas de los

pueblos originarios y “mestizos”. Es en este sentido que, muchas de ellas, son portadoras de geopoéticas para la defensa de la vida y, a su vez, de la singularidad poética de sus autores y autoras en procesos articulados con reivindicaciones identitarias, territoriales, políticas y estéticas.

Considero dos hilos conductores para aproximarme a las geopoéticas de Abiyala. El primero es el florecimiento de un conjunto de oralituras¹⁸¹ que expresan una reformulación entre oralidad y escritura a partir de una potente revitalización lingüística de los escritores y escritoras indígenas. Se trata de una emergencia lingüística y literaria volcada en reposicionar la abiyalidad desde las lenguas originarias, en sueños, memorias y ciclos de retorno y reencuentro, aunque sin abandonar el uso de las lenguas coloniales y ampliando los puentes de comunicación bilingüe.

El segundo hilo se relaciona con estas expresiones como voces y sentipensamientos de la Madre Tierra —en sus múltiples expresiones de Gaia,¹⁸² en tanto fuente de reivindicación estética, simbólica, espiritual y política, con el fin de situar las agendas en defensa de la vida y del territorio. La concepción de la Madre Tierra como espacio de despliegue de la vida humana y de otros entes vivos y abióticos se articula también con su concepción como un ser vivo con el cual se construye política. En este sentido, me refiero a geopolíticas portadoras de una perspectiva ontológico-política y de códigos estratégicos que se manifiestan con singulares gramáticas políticas, las cuales se basan en representaciones y prácticas territoriales que explican el despliegue material y simbólico de muchas de las organizaciones que han incidido en el ciclo de abiyalización estudiado.

181. La oralitura constituye un concepto adoptado por algunos escritores y escritoras de Abiyala para referirse a su posicionamiento diferencial frente a la literatura escrita, el cual hace énfasis en su origen: la oralidad como fuente de la que deviene su escritura textual, gráfica, sonora, etc. (Chikangana, Apūshana y Jamioy, 2011).

182. Interpelo el concepto de Gaia no solo en términos metafóricos, sino también desde perspectivas como las de la Teoría Gaia propuesta por James Lovelock (1979), según la cual la Tierra es un sistema complejo y autorregulado, un superorganismo que mantiene activamente su entorno estable entre los seres vivos y el entorno abiótico —atmósfera, océanos, suelo—. Así como enfoques propuestos por Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1984) sobre las nociones de orden y caos en el universo, reencantamiento con la naturaleza y cosmopolítica.

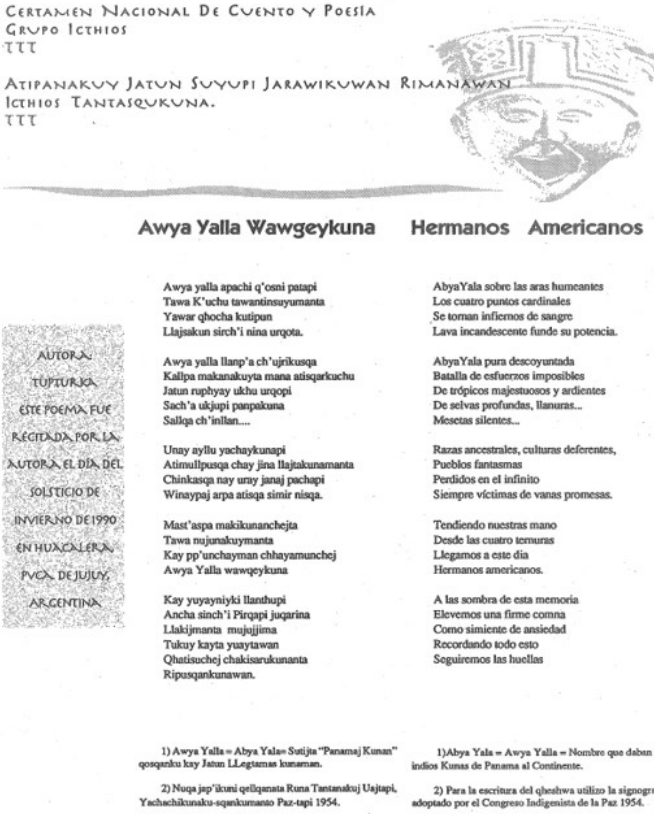
RefloreCIMIENTO POÉTICO-LITERARIO: los senderos en Abiyala

La enunciación de Abiyala en las tramas poético-literarias camina junto a su fuente más genuina: la oralidad. Pero cabe reconocer que su cualidad ha sido también la persistente maduración de sus expresiones escriturales. En 1981, el poeta kichua otavalense Ariruma Kowii se expresaba sobre “Apia Yala [sic]” en los siguientes términos: “*Ay Rumi Taita Tucuipac yayapu crumanta pacha sinchi samaitaca chariñu canchic Apia Yala rucumusuru racas pita-chuchuchin capac tucuilla tauya chuntucuillata yachachun...*”.¹⁸³ Poco antes, en 1980, el poeta aymara Jarú Kunturi había reivindicado la idea de “Awiyayala” en un poema dedicado al bicentenario de los Kataris y Amarus: “... Awiyayala de ojos múltiples, Awiyayala de brazos múltiples, brama por los siglos, lup’ipxañani, amuyt’asipxañani: ¡¡¡desde abajo vendrá el temblor carajo!!!...” (Kunturi, citado en Chukiwanka, 1999: 249).

Una década después, destaca un referente que “poetizó la hermandad de la abiyalidad” y la convocatoria para la unidad entre los pueblos originarios. Se trata de un texto firmado por una voz quechua del noroeste argentino, Tupturka, quien leyó su poema *Awya Yalla Wawgeykuna* durante el solsticio de invierno de 1990 en Huacalera, Jujuy. En 1990 fue ganadora del Certamen Nacional de Cuento y Poesía “Grupo Ichthios”, en Argentina, y su texto se publicó, inicialmente, en la revista *Abya Yala News* del SAIC (vol. 6, núm. 4, 1992) (ver Ilustración 5.8). El texto “Desde las cuatro ternuras” evoca un anuncio contundente: “Llegamos a este día / Hermanos de Abya Yala / A la sombra de esta memoria / elevemos una firme voz / Como simiente de ansiedad / Recordando todo esto / Seguiremos las huellas”.

183. “¡Oh Piedra Taita!, padre de todo el universo respira profundo y haz estremecer al joven y grueso tronco de nuestra Abiyala desnutrida para que todos sientan, para que todos sepan que vuelves, volvemos nuevamente altivos y fuertes...”.

Ilustración 5.8. Publicación original del poema Awya Yalla Wawgeykuna



Fuente: *Abya Yala News*, vol. 6, núm. 4, 1992.

Por su parte, en el emblemático año 1992, el pedagogo gunadule Manibinig-diginya –nombre originario de Abadio Green, un prominente divulgador de los significados memoriales de Abiyala– recibió una invitación para participar en el Festival Internacional de Poesía de Medellín, con lo que se

convirtió en el primer escritor de un pueblo originario en participar en ese escenario. Allí recitó su texto titulado “Cuando miro el universo”,¹⁸⁴ en el cual evocó las fuentes creadoras del universo y la Madre Tierra, los fundamentos del *Babigala* y las tramas de origen de Abiyala.¹⁸⁵ Manibinigdigin-ya introdujo la poética de la Madre Tierra en un festival que representaba un espacio referencial de esperanza —en medio de un cruento escenario de guerra interna en Colombia— y de prestigio en el mundo de la literatura. Desde ese ámbito afirmó un posicionamiento político en defensa de la Madre Tierra.¹⁸⁶

En diálogo con otros pueblos del mundo, encontré que todos... decimos que ... es nuestra madre, que todos los seres que la habitamos somos sus hijas e hijos, porque dependemos de ella en cada instante de nuestras vidas, porque la estructura de nuestro cuerpo es igual al de la tierra. Nuestro hígado, nuestros pulmones, nuestros huesos, la sangre que corre por nuestras venas son iguales a las quebradas, a las montañas, a los diferentes ecosistemas que hay en la Madre Tierra; por tanto hay que protegerla, porque está tanto en nuestro propio cuerpo como en el aire que respiramos, el agua que bebemos, el sol que nos calienta y las plantas y animales que nos dan su sustento [...] Esto es lo que significa para mí defender la tierra: darle voz a la identidad y a la historia de pueblos que todavía centran su mirada en la protección de la vida, porque con ello estamos pensando en la existencia de todos los seres de la tierra. Es una posición política desde la Madre Tierra que ha estado ausente en los debates del mundo (Green, 2006: 93).

184. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=KHb28ZO0exU&t=54s>

185. Sus palabras fueron contundentes en el momento histórico que se vivía en Colombia ante el contexto de guerra interna y los reajustes constitucionales, prefigurando lo que sería parte de la abiyalización emergente: “Cuando miro el universo miro mi sangre, miro mi casa. Mi abuelo el sol: ibelele; las estrellas: mis hermanas nisgwa; la luna: mi tatarabuelo Olonidalibbblele ... la tierra que piso, mi mamá grande: Nabgwana [...] Baba y Nana han creado esta casa ¡el Universo...! para nosotros los seres humanos, animales, plantas, naturaleza, para que, entre todos hagamos una relación, equilibrio cósmico. Pero un día nuestros abuelos lloraron, nuestra casa grande se oscureció, la Madre Tierra comenzó a desangrarse... se escucharon lamentos, las danzas, las melodías se silenciaron...” (Festival Internacional de Poesía de Medellín, 1992, ver <https://www.festivaldepoesiademede-llin.org/es/Multimedia/green.htm>).

186. Una década más tarde, en 2006, impulsó el Programa Pedagogía de la Madre Tierra en la Universidad de Antioquia y en 2011 defendió su tesis doctoral: *Animal gayo burba. Significados de vida* (Green, 2011), la cual se revisa en detalle en el capítulo I de esta investigación.

Parte de ese llamado a conversar entre pueblos para la defensa de la Madre Tierra se reflejó en una convocatoria central entre los y las poetas de Abiyala: la reapropiación de la lengua. El poeta yanakuna Fredy Chikangana expresó en su texto “En verbo ajeno” (2000) la paradójica trampa lingüística que enfrentaba: “Hablo de lo propio con lo que no es mío; hablo con verbo ajeno”. Versos que reflejaban la necesidad de posicionar abiertamente las lenguas propias, con plena expresión escritural, estética y específicas gramáticas.

Mientras Chikangana expresaba su inquietud por hablar en verbo ajeno a principios del siglo XXI, la poeta kichwa otavalo Yana Lucila Lema editó, una década y media más tarde, una obra que representa una manifestación generacional sobre la reapropiación de su lengua: *Chawpi Pachapi Arawikuna. Nuestra propia palabra* (2015). Este libro fue el resultado del Festival Internacional de Literaturas de Abya Yala. El Ritual de la Palabra: La Fiesta del Maíz. Lema reitera que las geopoéticas de Abiyala son una fuente viva de:

[...] nuestros relatos míticos más antiguos, dados a conocer por nuestros primeros padres a través de la oralidad, hasta los cantos, poemas y narraciones [...] Por mucho tiempo los pueblos indígenas de Abya Yala creímos que el mundo de las letras no era para nosotros, porque nuestros pensamientos y lenguas fueron oprimidos y silenciados, y borrados los símbolos propios (Lema, 2015).

Esta antología forma parte de una trilogía compuesta por los siguientes libros: *Hatun Taki poemas a la Madre Tierra y a los abuelos, Abya Yala*, de 2013; *Chawpi pachapi Arawikuna. Nuestra propia palabra, Abya Yala*, de 2015, y *Ñawpa pachamanta purik rimaykuna. Antiguas palabras andantes*, de 2016. Estas compilaciones cuentan con una participación amplia de poetas jóvenes emergentes, en un contexto de fuertes reivindicaciones de la plurinacionalidad, la pluriculturalidad y el plurilingüismo. Expresan también claramente la relevancia de la palabra escrita y su singular correlación con la oralidad.

Para explicar el proceso de reinsurgencia poético-literaria, la noción de oralitura resulta de gran relevancia explicativa. Chikangana publicó en el

diario *El Espectador* de Bogotá, en 1992, el texto titulado “La oralitura”, concepto que definió como “un puente entre la palabra de nuestras sociedades aborígenes y la cultura escrita que pueda ser leída por sociedades que no han tenido lo oral como tradición” (Chikangana, 2021: 81). Ese mismo año, Chikangana asistió al Taller Suramérica de Escritores en Lenguas Indígenas en Temuco y Purén (en Wallmapu) donde se encontró con el escritor Elicura Chihuailaf, “el promotor mapuche del proyecto de la oralitura” (Rocha, 2016: 17).

Chihuailaf, quien fue el primer poeta mapuche en recibir en 1990 un premio literario de gran prestigio en la escena chilena por su trabajo *Se ha despertado el ave de mi corazón*, señaló en una entrevista publicada en el año 2000 la necesidad de reconocer la oralitura como una expresión original que desborda la tradicional comprensión de la oralidad:

[...] oralitura sería escribir al lado de la fuente, esto es situar la fuente escritural, no olvidando que la escritura es en sí misma un artificio. El escribir al lado de la fuente lo hacemos todos los escritores indígenas, que seríamos más bien oralitores. Nuestra escritura se debe a la memoria de nuestros mayores, ¿esa sería la primera fuente?, claro, inmediatamente [...] Entonces [...] nosotros recalamos el hecho de que nuestra escritura es la memoria de nuestros antepasados, pero recreada a partir de nuestra vivencia hoy día (Chihuailaf, 2000: 51).

Por su parte, en 1994 el poeta mapuche Lorenzo Aillapán Cayuleo ganó el premio de literatura indígena otorgado por la Casa de las Américas de Cuba por su poemario *Üñümche/Hombre pájaro*, escrito en castellano y mapuzungún. Se trata de una fuente de apropiación memorial reivindicativa de las voces enunciadas desde Wallmapu. En el año 2000, el poeta wayuu Vito Apüshana, que había interpelado las identidades no indígenas en su poemario *Contrabando sueños con aríjunas cercanos* de 1992, fue galardonado también con el premio Casa de las Américas por su obra poética *Encuentros en los senderos de Abya Yala*.

Apüshana, que firmó este libro como Miguel Ángel López Hernández, situó la noción de Abiyala como una referencia de subversión profunda,

expresada a través de los senderos memoriales y oníricos que describe a través de sus viajes por territorios emblemáticos del continente. Tiempos, territorios y generaciones se disuelven entre las huellas de caminos que manifiestan un reencuentro con raíces profundas de diversas matrices culturales reivindicadas como ombligos de la abiyalidad. En este sentido, resulta ilustrativo recorrer la "geografía poética" de tales "reencuentros", en tanto expresión no solo literaria y escritural, sino explícitamente geopoética.

El primero de los senderos inicia en Caburga con la búsqueda del orador Leonel Lienlaf,¹⁸⁷ en la frontera profunda, al sur del Bío Bío. Allí se redescubre con la "gente de la tierra", los mapuche del Wallmapu. Es al pie del fogón y al borde de la luz donde se confiesa el cosmosentir de lo encontrado:

[...] para presenciar las heridas de la originaria creencia / de que éramos como el sol, como el azul límite, como el jaguar genitor / como la serpiente-río, como la lluvia fecunda: / de que éramos como el huemul de las colinas / como la enterrada piedra del camino, como el cóndor Apumanque, / como la flor dulce de *Nahuelbuta*, como el maíz nutriente, como el sueño fundador... / y en esta agonía sorprender a las ruinas reverdeciendo / en las grietas del propio corazón. / De esa creencia somos su prolongación. (López Hernández, 2000: 23-24).

El segundo encuentro ocurrió en el cementerio familiar del escritor, en la Alta Guajira del Mar Caribe habitada por el pueblo wayuu. La palabra viaje, afirma, "es vínculo de las dimensiones de su cosmos propio", por lo que "Viajar al cementerio familiar es viajar hacia uno mismo, hacia lo más íntimo... hacia la semilla de la sangre" (López Hernández, 2000: 23-24). Es la travesía al territorio de los muertos que siguen en la memoria de hoy, donde anidan los cuerpos que volvieron a la tierra antes que nosotros. Es el

187. Lienlaf es un reconocido orador mapuche cuya primera obra, *Se ha despertado el ave de mi corazón*, de 1989, se convirtió en un trabajo emblemático sobre la identidad y la violenta realidad a la que se enfrentaban las comunidades mapuche frente al Estado chileno.

recorrido por los lugares y prácticas sagradas del pueblo wayuu, nombrado el *wayuunaiki* en lengua propia.

El tercer encuentro aconteció en el umbral del *nujuei* (la casa de reunión tradicional de los kogui), en Alwaka, la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, en territorios habitados por el pueblo kogui, que se nombran *kággaba* en su lengua originaria. En la sierra se habita el útero de la tierra y se reconocen las condiciones para ser abrazado por ella: “se deberán sentir los 900 ríos de la Sierra en las venas... / se deberá sentir la infinita columna entre las estrellas y las raíces de la yuca...; / se deberán sentir los frutos maduros en el néctar de la Palabra / y el canto del *guazalé* [tucán] en los sonidos del corazón” (López Hernández, 2000: 69). El camino por la Sierra Nevada es un ritual de “pagamentos”¹⁸⁸ que, convertidos en rituales de ofrenda a la Madre Tierra, abonan para pedir armonía en los pasos “y, en la muerte, renacimiento”.

El cuarto encuentro tuvo lugar en la Orinoquía de la región Canaima y del Vaupés, donde se quebranta la artificial y a la vez violenta frontera colombo-venezolana. A través de una serie de recolecciones de la palabra-imagen, se develan confesiones: “Nací en los senderos del sur de Abya Yala: la serpiente y el jaguar me recibieron del misterio suficiente para guiarme hacia el misterio insuficiente”. Y es así como el “viajero y *‘pütchipü’ui* de Abiyala”, autor del viaje geopoético, se reconoce como hijo de todos los territorios visitados por los caminos de los sueños:

[...] mi familia se extiende aún en los verdes del Vaupés [...] Tengo una guarida en los altos de Canaima... y siempre me esperan en las esquinas breves del Cuzco o bajo la sombra de un árbol del Gran Chaco. / Mi espíritu tiene un lugar en la “Gran Casa de los Hombres” de los Bororo del Amazonas. / Una mujer negra, de lengua Tule, del Baudó me sigue amamantando. / La coca y el maíz continúan floreciendo (López Hernández, 2000: 79).

188. Los pagamentos son rituales de ofrendas que se realizan en lugares sagrados para reequilibrar las acciones humanas con la energía de la Madre Tierra. En ocasiones, el “pagamento implica un baño en las lagunas sagradas de la Sierra, se puede llevar a cabo de manera metafísica en otro lugar serrano que no sean necesariamente las lagunas y hasta en lugares urbanos como duchas o ríos cercanos” (Giraldo, 2009: 200).

Entre la recolección de las hormigas, las serpientes y los guijarros, este encuentro encarna el espíritu recolector, nómada y convergente con los aymara, bororo, hopis, miskitos, cakchiquel, tules, yanomamis y sus sitios sagrados.

El quinto encuentro se realizó en Atuntaqui (Imbabura), con la “cultura quichua [sic]”, en la sierra norte de Ecuador. La aproximación de Apüshana al oralitor Ariruma Kowii lo llevó a confesar que: “En el interior de este encuentro busco, con el deber del más esforzado Chasqui, entregar estas palabras, de los Suyus andinos, a la serpiente pregonera de Abya Yala” (López Hernández, 2000: 97). En esta búsqueda dice haber sido atravesado por el sobrevuelo del *mallku* (cóndor), reconociendo una luz que da nacimiento a los *ayllus* y *markas*; se ve sorprendido por el *Aya Huma del Inti Raymi*, la gran fiesta del sol que rige el mundo andino, así como por el demonio de dos caras: “El diablo fiestero nos entrega los 12 cachos del año / y sus dos rostros definitivos, murmurando: / ...uno para mirar el pasado / y otro para sorprender el por venir: / circular es la transformación” (López Hernández, 2000: 103).

Y así es como evoca la vuelta de la Tierra: “¡el Pachacútec de los nuevos hijos!”. Reconoce en este encuentro la desmemoria: “Tal vez nada conoceremos de aquel origen”, pero también el sentido del encuentro: “...mas, hoy, nos hemos encontrado / en el camino que desciende a las aguas del Tun-gurahua... / y el espacio entre los dos se distancia exacto / para descubrir la ancestral memoria en la diferencia del otro” (López Hernández, 2000: 105).

Estas narrativas, asumidas como manifestaciones que abrevan de memorias ancestrales o como formulaciones recreadas en plena contemporaneidad, constituyen expresiones de reexistencia identitaria fuertemente articuladas con la recreación de espacios de pertenencia o arraigo. Manifiestan, además, una memoria revitalizada a través del lenguaje y el corazonar de espacios-tiempos alternativos en plena ebullición desde las últimas décadas del siglo XX y con un creciente posicionamiento en las primeras dos décadas del XXI (Cárcamo-Huechante, 2019; Quintero Weir, 2021).

Otra expresión de ello son las antologías compiladas en diversos momentos. En el año 2000, Juancarlos Gamboa y Gregorio Moradas reunieron las voces de nueve poetas originarios de Colombia en la antología titu-

lada *Woumain*. *Poesía indígena y gitana contemporánea de Colombia*. En ella aparecen los textos de Manibinidiginya, evocando “Sueños del Abia Yala”, Francelina Muchavisoy, con “Noticias de Tawantisuyu”, o Vito Apūshana con “Contrabando sueños con aríjunas cercanos”. En 2008, a propósito del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, se reunieron en la capital del gran archipiélago cubano más de una veintena de poetas de diversos pueblos originarios de Abiyala. Uno de los resultados de esa reunión, convocada en el marco del Festival Internacional de La Habana, fue el libro *Poetas originarios de América*, editado por Alex Pausides. Forma parte de la colección Cuadernos de Abya Yala y de la Colección del Sur, auspiciada por el Instituto Cubano del Libro; fue publicado, por fin, en el año 2014.¹⁸⁹

También en 2008, el referencial poeta, escritor y activista Aiban Wagua publicó su antología *Ibdula Agiginne* (2008), cuyo último texto se titula, precisamente, “Abiyala”. La obra completa está escrita en gunagaya y no se tradujo al español, como muchos de sus trabajos ensayísticos y de divulgación.¹⁹⁰ En cierto sentido, la lectura de este poemario en gunagaya nos recuerda la relevancia de reconocer a este autor como una voz que habla al “interior” del pueblo gunadule y como manifestación de una crítica a la creciente “apropiación cultural” del concepto más allá de esa comunidad (Haglund, 2023).¹⁹¹

Preservar el “secreto” de las significaciones que subyacen en el concepto mediante un poema sin traducción replantea el proceso de reflexión

189. El libro inicia con los textos de Nezahualcōyotl —el emblemático poeta náhuatl y tlatoani de Texcoco en el siglo XV— y continúa con un poema anónimo dedicado al Inka Atawallpa. Siguen los textos de los participantes de naciones originarias: de Kilku Waka' de la nación quechua; José María Arguedas, emblemático escritor quechua del Perú; Luis Alveláis, nahua; José Luis Ayala, aymara; William Hurtado, quechua; Natalio Hernández, mazateca; Josephine Bacon, innu; Susy Delgado, guaraní; Joy Harjo, muskogee; Humberto Ak'abal, maya-k'iche'; Elicura Chihuailaf, mapuche; Jorge Cocom Pech, maya yucateco; Dida Aguirre, quechua; Graciela Hiunao, mapuche; Allison Hedge Coke, cherokee; Ariruma Kowii, kichwa otavalo; Liliana Ancalao, mapuche; Juan Gregorio Regino, mazateca; Odi González, quechua; Anastasia Candre, uitoto; Fredy Chikangana, yanacuna; María Clara Sharupi, shuar; Vito Apūshana y José Ángel Fernández, wayuu; Hugo Jamioy, kamsá; Sherwin Bitsui, navajo; Rosa Chávez, maya, y Roxana Rupailaf, mapuche. Es clara la diversidad de voces de todo el continente sin la restricción simbólica de la “frontera latinoamericana”, así como la gran presencia de autores y autoras quechuas de distintas latitudes, y del pueblo maya de varios territorios.

190. Cabe recordar, por ejemplo, que Wagua fue un impulsor fundamental del Programa de Educación Bilingüe e Intercultural en los territorios kunas de Panamá, además de autor de una serie referencial de obras tratadas en esta investigación (Wagua, 1990; 2007; 2011).

191. Sue Patricia Haglund, académica gunadule radicada en Estados Unidos, argumenta en una ponencia virtual su desconcierto ante la apropiación cultural del concepto de Abiyala, en particular en el ámbito académico, en el que se ha enfatizado su carácter “movimentista”, articulador de los pueblos originarios. Pero insiste en la relevancia de situar el contexto concreto de los territorios, la historia política y la cultura de donde proviene la palabra, no solo de Panamá sino específicamente de Kuna Yala (Haglund, 2023).

abierto y en disputa al que nos referimos en esta investigación. Asimismo, invita a explorar la fonética y los significados en la propia lengua gunagaya, a recurrir al diccionario bilingüe que nos han ofrecido (Oran y Wagua, 2012) y a encontrarnos en los versos del poema:

Abiayalagi,
 anmar dadgan inse dagleali:
 dadagan na aggwenoniggi,
 Nanaye se gornoniggi,
 na e wimaggedgi osanmagsa,
 na e ablisgi ognagude.
 Dulebaigan anba sulí,
 dulebaigan anba diggasulí...
 anba sadde.
 Anmar muugan,
 ilemaggagwale bina anbagude.
 Nisarmola yoiddibi, yoiddibi,
 Nanga bibbirmagnai gudmala,
 Nanga sindiale, sindiale...
 burba dagdemala.
 Dulebaigan anba sulí,
 dulebaigan anba diggasulí...
 anba sadde.
Dadagan, gwenadgan abingude,
aya embera, aya mapuche,
aya aimara, aya maya, aya tolteca...
 na ibmar ogwabuggwa gudmala,
 sindabilligan gannolede, gannolede...
 Nanaga bulagwa mola yobuggwa,

nega seleali, seleaili...
 Dulebaigan anba sulí,
 dulebaigan anba diggasulí...
 anba sadde.
 Aya dule, we Nana, be Yala:
 Abiayala, begadi,
 melle be egise, be gadi,
 melle be medde, be gadi,
 melle be ollorsae, be gadi,
 melle be ugge, be gadi,
 be gadi, be Nana,
 ¡Nana sunnasogedi!
 Geb dule baigan nonisunna,
 e Nan sursoggu, obode;
 e babomega unni imagnoniggi,
 e Nansulí...
 Aaga sabsur sasigge,
 aaga basur maniga imagbuggwa,
 basur ogwabuggwa...
 ¡Dulemardi, e Nana,
 e Nana Yala!
 ¡Bela dulemar, anmar,
 Nanbina gwisumalo! (Wagua,
 2008).

Por su parte, en el año 2020, el editor argentino Raúl Tamargo editó la antología *De la tierra floreciente. Poesía de Abya Yala*, una obra que reúne 60 poemas en 13 lenguas, de 23 autores y autoras que se reconocen como pertenecientes a los pueblos originarios. Varias de estas y estos poetas no solo se destacan por su obra literaria, sino también por su trayectoria académica e intelectual, e incluso política, ya que han participado activamente de las organizaciones originarias de los territorios a los que pertenecen. Por ello, en varios casos han sido nodos de enlace y articulación relevante para comprender el proceso actual que da sustancia a la noción de Abiyala.

Además de la riqueza literaria que posee cada una de las obras señaladas, destaca la centralidad cada vez mayor del reposicionamiento de las lenguas originarias y de los nombres ancestrales de los territorios evocados. Más que solo una “defensa o recuperación”, se expresan como una redefinición y una reexistencia lingüística. A su vez, el uso del castellano como lengua colonial se instrumenta como puente hermenéutico a través del cual las autoras y autores intercambian sus trabajos en formato bilingüe para el resto de los pueblos originarios y no originarios.

Al respecto, en los ensayos reunidos en el libro titulado *Las lenguas del diablo. Lengua, cosmovisión y re-existencias de los pueblos de Abya Yala*, editado por José Ángel Quintero Weir (2021), intelectual y lingüista del pueblo añuu, se postula la “resistencia y reexistencia lingüística” como derecho humano fundamental. En este libro se reúnen diversos intelectuales de los pueblos wayyú, añuu, maya tseltal, nahua, yanakuna, kaingang y me phaa para debatir sobre las implicaciones del etnocidio de las lenguas originarias y las trayectorias de resistencia lingüística. Abiyala, de nuevo, se interpela como la noción central de este relevante debate, que subraya la importancia de la diversidad, la memoria de la violencia colonial expresada en la persecución y prohibición de las lenguas originarias, y la potencia emancipatoria de su refloramiento. Chikangana retoma la noción de oralitura para definirla como:

[...] un camino que une lo oral y lo escrito, que permite crear un puente entre la palabra de nuestras sociedades aborígenes y la cultura escrita que bien pueda ser leída por sociedades que no han tenido lo oral como tradición. Al hacer ese puente, la oralitura nos

permite conocer que las sociedades ágrafas también tuvieron un tipo de escritura como son los tejidos, los grabados en piedra, el trabajo de la cerámica y la madera y que detrás de esos elementos hay una historia, una manera de entender la vida, el paso por esta tierra y la muerte. El deber ser de la oralitura será traer las voces de los pueblos desde sus cosmogonías, desde sus lenguas, para recrearlas mediante un manejo respetuoso y acorde al legado que representan (Chikangana, 2001: 81-81).

Tal reemergencia se caracteriza por una amplia manifestación de lenguajes gráficos, sonoro-musicales y audiovisuales. En este sentido, Cárcamo-Huechante sostiene que “[P]ara estas ‘literaturas’, los textos escritos son apenas pasajes a la voz y a las tradiciones indígenas del canto, que involucran gargantas y cuerpos que completan o amplifican lo que lectores/as pudieran estar leyendo y viendo sobre una página impresa” (2019: 8). Por ello, este autor mapuche considera que es insuficiente referirse a la “revitalización lingüística” (Burdette, 2019: 7) y prefiere hablar de fortalecer la lengua propia con el corazón, apelando al concepto nahua de *kiyolchikaua*. “De esta manera entonces se entretujan la cuestión de las lenguas, con el cuerpo, el latir y el vivir indígena del ayer, el hoy y el mañana” (Cárcamo-Huechante, 2019: 8). Así es como este refloreamiento, apenas esbozado, expresa parte de las geopoéticas de Abiyala.

Yuum iik-il-t’aan: espíritu de la palabra

Las geopoéticas aprehenden los mundos y los espacios de Abiyala desde lenguajes propios. Más que instrumentos gramaticales capaces de transmitir con belleza, horror, asombro... los cánones estéticos de un mundo específico, las geopoéticas son incluso concebidas como entes en sí mismos. Para el corazonar del poeta maya peninsular Pedro Uc, por ejemplo, se trata de una manifestación del Yuum Iik-il-t’aan:

[...] que regularmente se traduce como poesía a la lengua castellana, no solo es un cuerpo de palabras abstractas, es un ser personal, no

es una poesía, es un Aj iik', es un integrante de la comunidad de los iik', es un hermano/hermana de Yuum iik'... iik'-il-t'aan (Uc Bé, 2022).

Pedro Uc deja claro que el acto geopoético no solo se trata de una apreciación o distinción estética, sino que deriva de una sabiduría memorial, y resulta más una manifestación, un acto de revelación, de denuncia y profecía. De allí que el Yuum Iik-il-t'aan emerja como un aliado en la resistencia maya, un buscador en:

[...] las veredas que sus pasos han formado en la historia y en la memoria, en el sueño y en la imaginación; un grito de protesta nombrado en lengua maya, capaz de hacer insurgir las voces silenciadas, las que vienen de la oscuridad [...] abandonadas en las veredas, [...] ahorcadas por el auto de fe, [...] ahogadas en los cenotes y en el mar, [...] tiradas en las cuevas que luego fueron selladas, las que fueron encarceladas por pronunciarse, las fugitivas en la montaña del sur peninsular (Uc Bé, 2022).

Esta perspectiva geopoética insurgente atrae los versos de Gina Pacaldo, de la nación apache. Explorando las tierras del cóndor, hizo resurgir en plena década de 1990 las palabras de Abiyala, territorio que reconoció como un: "continente entre alaridos de guerra / Eco en cavernas huecas / El Chaco, el Kollasuyo, Ouro Preto, Potosí / Vetas de tierra en nuestras manos / Ojos oscuros de resistencia / Hablamos con el corazón de la tierra / Nuestros tambores, nuestras canciones, nuestras palabras / Nuestro movimiento". Y en ese hablar desde y con el corazón de la tierra se enuncia, se formula y se piensa. En este tenor, la "guerrera poética" Joy Harjo, de la nación muscogee —o creek—, ha escrito que imaginar el espíritu de la poesía "es una especie de resurrección luminosa; es el espíritu ancestral que ha estado conmigo desde el principio, o un oso o un colibrí. Son cien caballos corriendo por la tierra en una suave niebla..." (Harjo, 2021).

Como fuente que se revela a sí misma e instrumento central para recordar acontecimientos traumáticos del pasado y reconvertirlos en fuente de reconciliación, la geopoética de Harjo es un recorrido por la historia y

una apuesta lúdica por la resiliencia en el contexto contemporáneo. Por ello, ha poetizado también los “senderos de lágrimas” que retraen el violento proceso de desplazamiento forzado que vivieron las naciones creek, cherokee, chickasaw, choktaw y seminole, en la primera mitad del siglo XIX como parte de la colonización expansiva anglosajona.¹⁹² Así, propone redefinir el rol de las y los geopoetas como: “trabajadores de la justicia, bailarines de ceremonia, cantantes de angustia, visionarios, todos creadores y portadores de refrescantes sentidos y significados. Todxs nosotrxs lo lograremos a pesar de la política y las guerras, a pesar de los fracasos y malentendidos...” (Harjo, 2015: II).¹⁹³

La palabra geopoética expresa también un territorio que se habita. Desde la sabiduría del pueblo camëntsa, Hugo Jamioy, otro referente de la oralitura y parte de los “herederos del canto circular”,¹⁹⁴ se refiere precisamente a la palabra como la “morada”, como el “traje” mismo del cuerpo sobre la tierra. “Vístete con tu lengua”, dice, para definir al acto poético como: “...el viento que habla al paso de las huellas antiguas [...] La poesía es el fermento de la savia para cada época, los mensajeros llegan, se embriagan y se van danzando con el viento” (Jamioy, 2017 [1971]). El geopoeta es el *binÿbe oboyejuayeng mondmen*, el danzante del viento, el que busca “los signos en las huellas dibujadas por los pies de aquellos que caminaron llevándome en su sueño”. De allí la centralidad de la revelación de quien viaja en su búsqueda, así como de los sueños en tanto lugar predilecto del secreto geopoético.

Así se constata también en un emblemático poema titulado *Ix Tzib* (La mujer escriba), de la escritora y educadora popular maya q'eqchi' Maya Cu Choc (2011, citado en Keme, 2020: 253-256), quien confiesa: “desde siempre / bebí palabras / sumergidas en sueños”. Revela así su genealogía geopoética:

192. Esta reubicación forzada ocurrió en la década de 1830, cuando la población nativa de los bosques orientales de la región sureste de los Estados Unidos —incluidos cherokee, creek, chickasaw, choctaw y seminole, entre otras naciones— fue trasladada al territorio indio al oeste del río Mississippi. Se estima que aproximadamente 100.000 personas nativas fueron obligadas a abandonar sus hogares durante ese periodo, y que cerca de 15.000 murieron durante ese violento proceso (Prine, s/f).

193. “Bless the poets, the workers for justice, the dancers of ceremony, the singers of heartache, the visionaries, all makers and carriers of fresh meaning— We will all make it through, despite politics and wars, despite failures and misunderstandings”. Se trata del epígrafe y dedicatoria inicial de su poemario *Conflict resolution for holy beings* (Harjo, 2015).

194. Se refiere al grupo de oralitores que han publicado varios libros que se definen como “poesía de Abiayala”, en particular a la obra *Herederos del canto circular* (Chikangana, Apùshana y Jamioy, 2011).

Vengo
de una estirpe
heredera
de la magia
mi abuela
diminuta
inmortalizada en barro
llevaba el poder
entre la mano
y una piedra
con los siglos
la piedra
se transformó en hueso
y vinieron los colores
los hilos
mi madre, tejedora
transformaba en lienzos
las palabras
para que perduraran
heredera
de múltiples lenguajes
perdí la piedra
y los palitos
empujada por esta necesidad
de juntar las letras
las imágenes
un murciélago, mi espíritu
buscó en la cueva de la luz
trayéndome una pluma
mi hija,
me alcanzó las tintas
y mi mano empezó
a nombrar las cosas:
y escribo
porque esa es mi naturaleza

porque
necesito desbaratar el silencio
darle forma a los sonidos,
que representan mis pasos,
tus pasos
tu tejido
quejido
los gritos ancestrales
y la carcajada de saberme parte de
ti,
de tu sangre
de tu aliento
de tu viento
de tu latido
porque la palabra me mueve
me invita
me explica
me nombra
renombra
esculpe
pinta
y soy
mora silvestre
agridulce
espinosa
que se multiplica
vivaz
para buscar símbolos nuevos
reinventar palabras
y abrazada de una poeta
color pitaya
me nutro del cariño
de su nombre
para convidarte de este amor
por la palabra.

Keme valora que *Ix Tzib* puede considerarse el manifiesto o himno personal de Cu Choc: “[...] en la medida en que define su labor estético-política: visibilizar el papel desempeñado por las mujeres indígenas en la producción de registros históricos mediante la escritura jeroglífica, el tejido y la escritura alfabética [así como...] la continuidad de las prácticas escriturales que resguardan la memoria” (Keme, 2020: 256-257).

En otro tenor, en los territorios poéticos también se critica el “abandono” —¿forzado?— de lo propio en las generaciones pasadas. Esta perspectiva se encarna en las palabras de la poeta zoque Mikeas Sánchez, que narra las paradojas de la “domesticación cultural” que se impuso como canon civilizatorio:

Mi abuelo Simón quiso ser un buen salvaje / aprendió castilla / y el nombre de todos los santos. / Danzó frente al templo / y recibió el bautismo con una sonrisa. / Mi abuelo tenía la fuerza del Rayo Rojo / y su nagual era un tigre. / Mi abuelo era un poeta / que curaba con las palabras. [...] Mi abuelo era un chamán poderoso / que conocía el lenguaje de los dioses. / Pero él quiso ser un buen salvaje, / aunque nunca lo consiguió (Sánchez, 2019).

Tanto Sánchez como Uc Bé manifiestan una geopoética que expresa la militancia concreta de sus caminos: la defensa del territorio zoque y maya yucateco, respectivamente; una estética del habitar para resistir y reexistir.

En ese habitar, que se concibe integralmente desde múltiples relaciones con y entre los habitantes de la Tierra, las geopoéticas de Abiyala conllevan el “ser y acontecer”, el “descubrir, danzar y morir en el corazón”. Apüshana (2011) considera que “la Palabra se convierte en la música del elemento nombrado, en la marca de un acto, en la reconfirmación de una actitud [...] al hablar, desde este pensamiento, se entrega una confesión del universo cifrado que somos”. Y ese “somos” lo enuncia como pueblos originarios de Abiyala, cuya afirmación geopoética reitera constantemente que somos hijos del maíz, “que somos apenas una forma de vida como las plantas, como las flores, como los pájaros” (Uc Bé, 2021).

Esto significa “reconocer que estamos hechos de todos los elementos que constituyen la vida” (Apüshana, 2011). La palabra que se busca reco-

nocer en las geopoéticas que evocan y bordan para la abiyalización “se convierte en la música del elemento nombrado, en la marca de un acto, en la reconfirmación de una actitud... al hablar, desde este pensamiento, se entrega una confesión del universo cifrado que somos”. Está presente, por tanto, ese componente rigurosamente telúrico, así como el que deviene del sueño y la revelación que permite afirmar que “en el Pensamiento Mágico se vive metáfora adentro” (Apüshana, 2011).

Las geopoéticas de Abiyala abrazan diversos sentidos de sabiduría memorial que expresan recambios cíclicos y ordenamientos espacio-temporales que se nombran a partir de un complejo repertorio de concepciones asumidas como lenguajes de la Tierra. Para el sentipensador y activista lakota Tiokasin Ghosthorse estos lenguajes son:

[...] invocados en cada momento como formas de sanación, donde todas las rogativas se dirigen a la Tierra. *Tokahe Makxa Ina* (piensa primero en la crianza de la Tierra). Los lenguajes conscientes no requieren una lógica de creer sino una translógica de saber que la Tierra no miente y sólo dice la verdad con respeto consciente por todos los Seres. Nos toca a nosotrxs aprender a escuchar, tal y como la Tierra nos escucha a nosotrxs (Ghosthorse, 2022).

Desde esta perspectiva no antropocéntrica, los lugares sacralizados, que funcionan como lugares fundacionales o epicentros culturales —¿civilizatorios?—, no son creados por los seres humanos, sino que son nombrados desde la sabiduría constituida a partir del conocimiento de la propia Tierra. De allí la importancia de reconocer los topónimos que permanecen como fuente que nombra y explica los territorios profundos y persistentes de Abiyala. En sus nombres originarios la Tierra sigue hablando, se nombra y recobra memorias de generaciones pasadas (Green, 2011).

Por ello, las geo poéticas se fundamentan en sabidurías insurgentes¹⁹⁵ que interpelan nociones cardinales para explicar el ciclo de abiyalidad tratado en este libro. Guerrero se refiere a la importancia de reconocer estas fuentes como una “forma de ir sembrando una política distinta del decir, desde sus propios territorios del vivir, del luchar y del nombrar; y sobre todo hacerlo desde el potencial de sus propias lenguas y sabidurías...” (Guerrero, 2018: 23). Este es el caso del concepto *Pacha-kawsay*, “conformado por las palabras kichwa-aymara *pacha*: tiempo-espacio y *kawsay*: mundo naturaleza y existencia; saber vivencial, intuitivo y sapiencial. Por lo que *Pacha-kawsay* es interpretado como ‘ese saber vivir criando la vida, buscando el equilibrio para llegar a la armonía’” (CODENPE, 2011: 34, citado en Guerrero, 2018: 23).

En consecuencia, para el runa no se trata solo de “conocer”, sino de “cosmoser”, de ser dentro de la totalidad del cosmos; es por ello que también los andinos hablan no solo de vivir en comunidad, sino en “cosmunidad”, pues todas las interrelaciones con la naturaleza, con la sociedad o consigo mismas/os están marcadas por el ordenamiento cósmico de la existencia (Guerrero, 2018: 24)

Estas geo poéticas tienen en común las invocaciones orientadas a retejer el camino y, con ello, a recomponer las redes de acuerdos y equilibrios entre los pueblos y la Madre Tierra, entre seres vivos y elementos inertes, entre diversos planos del tiempo antiguo y el presente-futuro. Portar la palabra geo poética es fundamental para:

[...] crear espacios y puntos de entendimientos [que lo conducen...] a la hondura de la Palabra asociando los lenguajes de la fauna y la flora con el lenguaje de los seres humanos, en los cuales se desnudan las simetrías de las afinidades entre las aves y los seres humanos,

195. Cabe señalar que existen importantes referencias sobre la noción de insurgencia, saberes y conocimientos. Leyva (2013: 24-25) se refiere a las luchas autonómicas y epistémicas en tiempos de crisis, guerra y despojo que han dado “sustento a rebeliones, resistencias, patrones de movilización insurreccional y movimientos anti-sistémicos, antipatriarcales, antirracistas, antiimperialistas en diferentes momentos y partes del mundo”. Betty Ruth Lozano (2014) desde el feminismo negro decolonial apela a la noción de “insurgencias epistémicas” para referirse a los “saberes para” la vida: curar, saber, aprender, cuidar el Planeta. Por su parte, Aparicio y Blaser (2015) se refieren a los “patrones de movilización insurreccional” que derivan de los saberes subyugados que han desafiado el patrón hegemónico de saber/poder en el mundo contemporáneo.

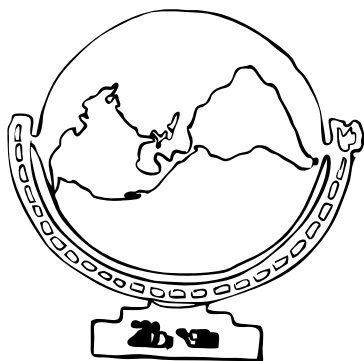
entre los primates y los seres humanos... y, de esta manera, reafirmar la hermandad fluyente entre todo lo existente (López-Hernández, 2009).

Bajo estas consideraciones, resulta relevante volver a reconocer la potencia insurgente de las geopoéticas en sus diversas y concretas dimensiones político-territoriales que expresan la materialidad de un gran calado para la abiayalización. Se trata de las geopolíticas de Abiyala y el pluriverso que anida en su contraespacialidad.



Necesitamos recuperar nuestras habilidades de saber leer [...] las huellas, tener presente lo que decían nuestros mayores [...] ser buenos rastreadores, intérpretes, detectores de nuestras matrices culturales, de nuestras sonoridades, de nuestras estéticas, necesarias para que el cordón umbilical que nos une, nos conecta a cada espacio, a cada lugar, recupere su fortaleza, sus sentidos, su razón de ser y nos dé la fuerza necesaria para que la soberanía, la autogestión de esos lugares, de esos espacios sigan siendo respetados.

Ariruma Kowii, "Abyabylyzar América, un reto, un derecho de los pueblos originarios" (2020).



VI. Geopolíticas. Uñus de la Madre Tierra

Las geopoéticas de Abiyala encuentran su correlato en las geopolíticas que se encarnan en territorios concretos. No se trata solo de palabras o símbolos, sino de prácticas vivas que organizan la defensa de la vida en espacios donde la Madre Tierra es amenazada por el despojo, el extractivismo y la violencia. Este capítulo se adentra en algunos de esos epicentros, entendidos como *uñus*: marcadores territoriales y simbólicos desde los cuales los pueblos indígenas originarios despliegan sus propias gramáticas de poder.

Cada uno de estos *uñus* nombra un territorio vivo y una manera particular de concebir la relación entre comunidad, poder y Tierra. Qullasuyu, Wallmapu, Yvy Maraé'y, Uma Kiwe y Kawsak Sacha no son solo referencias geográficas. Son nombres que condensan memorias, luchas y proyectos de reexistencia. Al nombrarlos, los pueblos afirman que esos espacios no son recursos disponibles, sino mundos habitados que poseen vida, historia y dignidad.

En Qullasuyu, la memoria andina reactualiza la herencia del Tawantinsuyu como horizonte de articulación que desborda las fronteras estatales. Allí, la reivindicación de los *ayllus* y de las formas comunitarias de organización expresa una geopolítica que apuesta por recomponer territorios fragmentados por la colonialidad, afirmando la autonomía y la reciprocidad como principios de vida colectiva.

Wallmapu, el territorio mapuche, se ha convertido en uno de los epicentros más visibles de la disputa contemporánea por la tierra. La defensa del *mapu* no se reduce a una demanda de restitución territorial, sino que implica afirmar una relación espiritual y política con el territorio como cuerpo vivo. En la resistencia frente a la militarización y el extractivismo forestal, el Wallmapu expresa una geopolítica que conjuga memoria ancestral, control territorial y proyecto de futuro.

Yvy Maraë'y, la "tierra sin mal" guaraní, nombra una búsqueda que atraviesa siglos: la de un territorio donde la vida pueda desplegarse sin opresión. Más que un lugar fijo, es un horizonte en movimiento, una geografía de la esperanza que orienta desplazamientos, resistencias y recomposiciones comunitarias. En esa búsqueda se expresa una geopolítica del caminar, del no asentarse en la injusticia, del seguir buscando un espacio de plenitud.

Uma Kiwe, en los territorios nasa del Cauca, nombra a la Madre Tierra como casa y cuerpo colectivo. Allí, las guardias indígenas, las mingas y los procesos de autonomía territorial encarnan una práctica geopolítica que defiende la vida frente a la guerra, el narcotráfico y los proyectos extractivos. La autoridad no se ejerce desde arriba, sino desde el cuidado del territorio y la comunidad.

Kawsak Sacha, la selva viva de los pueblos amazónicos, expresa quizá con mayor claridad la ontología relacional de Abiyala. La selva no es naturaleza separada del ser humano, sino un entramado de seres con agencia propia. Defenderla es defender un mundo en el que ríos, árboles, montañas y animales son sujetos de relación. En este *uñu*, la geopolítica se vuelve defensa radical de la vida frente al colapso ecológico.

Estos epicentros no agotan el pluriverso de Abiyala, pero permiten vislumbrar cómo las geopolíticas se despliegan en prácticas concretas de territorialidad, autonomía y alianza. En cada caso, el poder no se concibe como dominación, sino como capacidad de cuidar, sostener y reproducir la vida en relación con la Madre Tierra.

Las geopolíticas de Abiyala desafían así la geopolítica colonial heredada, que concibió los territorios como espacios a conquistar, administrar y explotar. Frente a esa lógica, los *uñus* expresan mapas contrahegemónicos,

en los que el territorio se nombra desde la memoria, el afecto y la responsabilidad con las generaciones futuras.

En estos mapas, las fronteras estatales pierden centralidad. Lo que importa son los tejidos territoriales que conectan comunidades, cuencas, montañas y selvas, y las alianzas que se tejen entre pueblos para defender la vida frente a amenazas comunes. La continentalidad de Abiyala se expresa aquí no como un proyecto abstracto, sino como una red viva de territorios en lucha.

Estas geopolíticas no están exentas de contradicciones. Se enfrentan a la represión estatal, la criminalización, las divisiones internas y los dilemas de articularse con otros actores sin perder autonomía. Pero en medio de esas tensiones, sostienen una apuesta radical: que la defensa del territorio es inseparable de la defensa de la vida, y que no hay futuro posible si la Madre Tierra sigue siendo tratada como objeto.

Este capítulo muestra que Abiyala no es solo una memoria ni una palabra compartida, sino un campo de prácticas que se encarnan en territorios específicos. En ellos, las geopolíticas y las geopoéticas se entrelazan, dando forma a una reexistencia que no se conforma con resistir, sino que busca crear condiciones para el florecimiento de la vida en común.

Con este recorrido por los uñus de la Madre Tierra, el libro llega a un punto desde el cual es posible volver la mirada al conjunto y abrir las reflexiones finales: no para cerrar la búsqueda, sino para dejarla abierta a los desafíos, las tensiones y las esperanzas que atraviesan hoy el pluriverso Abiyala.

Geopolíticas de Abiyala

La noción de geopolítica remite a una apuesta diferencial respecto a la geopolítica en tanto *realpolitik*, frecuentemente vinculada a los históricos procesos de colonización e imperialismo y a las diversas manifestaciones de despojo territorial a lo largo de la historia del sistema mundo moder-

no y capitalista.¹⁹⁶ Hablar de geopolíticas expresa la necesidad de impulsar procesos que descolonicen la geopolítica hegemónica de los Estados nación que ha sustentado las dinámicas de dominación colonial e imperial y su infinita “pasión” por la crisis. Pero no solo conlleva esta descolonización de la geografía política moderna, sino también reinterpretar las fuentes y manifestaciones del poder y de las formas en que la tierra-territorio se expresa.

David Choquehuanca¹⁹⁷ propuso la idea de una “geopolítica del vivir bien”. Como plataforma de la política exterior boliviana,¹⁹⁸ ha sido la base de un llamado contrahegemónico desde el sur global para redefinir un poder estratégico mundial e impulsar un revisionismo histórico sobre los procesos de colonización. Sus postulados proponen una ruptura epistemológica, ontológica y jurídica para pensar una geopolítica de la Madre Tierra que se defina a partir de la vida misma, toda vez que la vida es “el criterio trascendental de todo horizonte y acción política, y la Madre Tierra es sujeto de derechos, lo que quiere decir que es el origen y la fuente de todos los derechos” y busca “cambiar la lectura antropocéntrica de la geopolítica hacia una visión cosmobiocéntrica” (Choquehuanca, 2022: 203-204).

“La defensa de la Madre Tierra” se ha expresado desde una clara plataforma política en la agenda de algunos poderes estatales, como se expresa en la Ley N° 71 boliviana, donde se reconocen “los derechos de la Madre Tierra y las obligaciones y deberes del Estado Plurinacional y de la sociedad”. La ley, que fue ratificada en 2012 durante el gobierno de Evo Morales, expresaba una postura política que orientó la diplomacia de su gobierno y una agenda interna para sostenerse en el poder del Estado. No obstante, más allá de la relevancia y el posterior declive de la politización de la Madre Tierra como sujeto de derechos en las instancias del Estado boliviano o en

196. El debate sobre la historia de la geopolítica como disciplina comprometida con los intereses de los poderes hegemónicos del sistema mundo es objeto de permanente debate. La geopolítica clásica, “vinculada” al despliegue de poderes imperiales durante los siglos XIX y XX, ha sido objeto de múltiples perspectivas revisionistas (O’Tuathail y Dalby, 1998). En esta investigación participé de las agendas de la geopolítica crítica que emerge desde la realidad latinoamericana y caribeña (Preciado y Uc, 2010).

197. Después de ocupar la Cancillería del Estado Plurinacional de Bolivia durante los primeros periodos de gobierno de Evo Morales (2006-2017), Choquehuanca fue asignado como secretario general de la ALBA-TCP (2017-2019) y desde allí promovió intensamente el concepto de Abiyala como referente continental de los pueblos originarios. Al asumir el cargo como vicepresidente de Bolivia en 2020, también emitió un discurso emblemático sobre https://www.youtube.com/watch?v=TpivpmBDhFM&ab_channel=VicepresidenciadelEstadoPlurinacionaldeBolivia en tanto expresión común de la pluralidad de pueblos originarios.

198. En 2021, la Cancillería boliviana lanzó junto con el Ministerio de Educación el primer Diplomado sobre Geopolítica del Vivir Bien.

las esferas multilaterales, lo que pretendo en este capítulo es destacar la organicidad de esta defensa, particularmente desde las luchas concretas y territorializadas que se producen dentro y fuera de los márgenes jurídicos nacionales e internacionales.

Incluso, se pretende desbordar el “modelo interpretativo” de Choquehuanca para identificar los horizontes comunes y las especificidades particulares en cada experiencia que conduce a explorar las “geopolíticas de Abiyala”. Para ello, es necesario reconocer un conjunto muy heterogéneo de referentes territoriales de los pueblos originarios que han sido tratados a lo largo de la investigación. Estos conjugan formas de poder estratégico desde concepciones semánticas y cosmocimientos asumidos como “propios” y descolonizadores para la defensa de la vida. Me refiero a “epicentros geopolíticos”, para denominarlos desde una expresión común a las formas plurales en que los pueblos indígenas originarios conciben la Madre Tierra a partir de una singular “gramática de poder territorial” –siempre en la lengua propia– y, desde tales posicionamientos, reconocer sus singulares repertorios estratégicos y discursos geopolíticos. Para ello, acudo a un conjunto de conceptos y nociones que expresan memorias y poéticas espaciales con las que han resemantizado sus territorios.

Las geopolíticas reivindican diversas expresiones: “recuperación y reconstitución territorial”, “la defensa de la vida y la movilización política”, “un horizonte de vida buena o buen vivir que postula cierta prefiguración” o “soñar mundos posibles de vida digna”, lo que López Intzín (2021), desde la concepción tsotsil y su reflexión sobre el zapatismo en Chiapas, denomina *xWaichinel Lum-K'in*.¹⁹⁹ Estas geopolíticas son una expresión viva de los “pensamientos de la Tierra” (Escobar, 2013), los cuales se manifiestan en diversos formatos de “planes de vida”²⁰⁰ que se han comenzado a reescribir a lo largo de Abiyala, desde las gramáticas y simbologías más diversas, para profundizar en formas de autonomía política, pedagógica, de cooperación y de comunalidad territorial. Desde allí se enfrentan en el plano polí-

199. El autor señala que utiliza esta expresión para “referirnos a los actos de soñar la vida en estado consciente, de soñar el mundo, de imaginar devenir... prefigurar de manera personal y colectiva ciertos deseos e ideales que se van concretando paso a paso” (López Intzín, 2021: 67).

200. Los planes de vida han sido un reflejo de la rearticulación territorial comunitaria en diversos espacios de los pueblos originarios. Derivan de procesos de comunalidad que plantean un programa político orientado a un horizonte de revitalización político-identitaria.

tico, y en varios casos jurídico, a las políticas de despojo extractivo y de reordenamiento territorial que han perpetuado prácticas de colonización en el ciclo de insurgencia indígena originaria estudiado en esta investigación.

La centralidad de la tierra y el territorio queda expresada en la afirmación del Cabildo Indígena Guambía: “recuperar la Tierra para recuperarlo todo, autoridad, justicia, trabajo; por eso tenemos que pensar *con nuestra propia cabeza, hablando en nuestro propio idioma*, estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias, así como las de los otros pueblos” (2010).

Desde tal enunciación se han constituido otros mapas —o *uñus*, si seguimos la concepción aymara planteada en el capítulo segundo—, cuyas representaciones, escalas y formas de organización territorial se fundan en símbolos reapropiados, recreados y revitalizados. Se trata de estandartes de una espacialidad estratégica que trazan, en cierto grado, una descolonización de los mapas geopolíticos y epistémicos hegemónicos.

Para realizar esta exploración, me adentro en la breve exposición de un conjunto de epicentros territoriales que manifiestan estas cualidades geopolíticas desplegadas a lo largo de Abiyala. Si bien poseen referentes de localización relativamente específicos, sus concepciones cosmopolíticas expresan otro sentipensar de orden espacial y cartográfico que no se circunscribe a las fronteras y polígonos regulares del territorio moderno y la geografía política. En el Mapa 5.1 se presenta una serie de referencias que sitúan este recorrido por los senderos de Abiyala.

Mapa 5.1. Geopolíticas de Abiyala



OCETI SAKOWIN
Gran nación Sioux

UMA KIWE
Pueblo
Nasa



YVY MARAË'Y
Pueblo guaraní



NABWANA -
ABIAYALA
Pueblo Gunadule



WALLMAPU
Pueblo
Mapuche



PUY CARACOLE
Pueblos Mayas
zapatistas

KAWSAK
SACHA,
Pueblo
Kichwa -
Sarayacu

QUILLASUYU
Pueblo Aymara y
quechua



Qullasuyu

Reivindicado como la referencia “quechuaymara” por excelencia, el Qullasuyu es uno de los cuatro *suyus* (regiones) más emblemáticos de la territorialidad imperial del Tawantinsuyu.²⁰¹ A su vez, dos de los corazones político-ceremoniales del Qullasuyu (Qollt’asuyu), tierra de medicina y curación según argumenta Chukiwanka (2004), han sido Tiwanaku²⁰² (capital del Estado tiahuanacota) y el gran lago Titikaka (o Titiqaqa). En este último reside un importante simbolismo de la dualidad creadora a la que se atribuye el origen del mundo: Pachamama y Pachatata (madre y padre cosmos, respectivamente).²⁰³ Pachamama es una de las concepciones cardinales en la cultura aymara (Harris y Bouysse, 1989: 225), y la que presenta mayor correspondencia y apropiación entre diversos pueblos de Abiyala para interpelar a la Madre Tierra como fuente de sustento y vida. Pero, más allá de esta dimensión, se trata de una fuente productora de territorialidades persistente a lo largo de los ciclos de la historia andina.

Como parte del proceso de reinsurgencia político-territorial, el Qullasuyu fue crecientemente referenciado como territorialidad de pertenencia a lo largo del ciclo indianista y katarista aymara, y con particular tenacidad bajo el liderazgo de Felipe Quise en el marco del ciclo de insurgencia y movilización abierto a inicios del siglo XXI en el altiplano aymara (Quispe, 2005). El despliegue de los Ayllus Rojos como fuerza insurgente aymara en 1986²⁰⁴ proyectó la reconstitución del Qullasuyu como una agenda y un horizonte político muy concreto derivado de las históricas reivindicaciones anticoloniales del indianismo y el katarismo.

201. Se trataba del *suyu* más grande del Tahuantinsuyu y, al mismo tiempo, el que menos población tenía. Sus territorios comenzaban en Urcos al sur de la ciudad imperial, el Cuzco, y atravesaban la región del Titicaca. Además, por el lado costero, las tierras del Collasuyu abarcaban desde el sur de Arequipa hasta el río Maule en la frontera sur del Tahuantinsuyo (Murra, 1978; Pärssinen, 2003; ver capítulo I, Mapas 1.1 y 1.2).

202. Tiwanaku, por su parte, fue reinstalado como un espacio sagrado que, a partir de la llegada al poder de Evo Morales como presidente de Bolivia en 2006, sirvió como fuente de legitimidad para ungir al líder político y su proyecto.

203. En el relato sobre el origen, en el *paqarina*, o lugar de donde viene la vida, del lago Titiqaqa emergieron Manco Qhapaq y Mama Ocllo, la dualidad que explica un pensamiento paritario, expresado también en los templos-observatorios que se encuentran en la isla de Amantani, en el propio lago, dedicados a Pachamama y Pachatata (Lajo, 2006: 81-83).

204. Quispe impulsó la iniciativa político-guerrillera de la Ofensiva de los Ayllus Rojos Tupakataristas, así como del Ejército Guerrillero Tupac Katari (EGTK, 1989) en la década de los ochenta, junto con Álvaro y Raúl García Linera y Raquel Gutiérrez.

Posteriormente, otros autores y autoras han reflexionado sobre la geopolítica “indígena aymara”, en particular sobre la reivindicación de una territorialidad soberana frente al Estado republicano de Bolivia en pleno proceso de las guerras del gas y el agua entre 2001 y 2003 (Mamani, 2011). La enunciación del Qullasuyu también se expresó en 1997 en la constitución del Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu, que reunió diversas federaciones y asumió como horizonte político la reconstitución territorial andina. En este marco, el Qullasuyu sigue siendo considerado en consignas y programas políticos como un “espacio” de reivindicación sostenida (Choque y Mamani, 2001: 212-219).

La reconstitución territorial y la reinstalación de sus figuras ancestrales de territorialidad, así como el restablecimiento de las autoridades tradicionales y sus símbolos —en particular la wiphala y la chakana—, constituyen fuentes cardinales de la geopolítica del Qullasuyu. La wiphala puede reconocerse como una de las manifestaciones gráficas y estéticas más apropiadas en el discurso visual que acompaña la abiayalidad, en tanto fuente de poder político-territorial y memorial indígena originario. En las últimas tres décadas se ha convertido en un emblema de pluralidad y de articulación, expresado en su compleja configuración simbólica. Su origen histórico no está exento de polémicas (Bueno, 2023) y de un caudal de interpretaciones (Chukiwanka, 2004). No obstante, es posible reconocerlo como una manifestación gráfica precolonial y colonial, presente en los tejidos de *chuspas* y *aguayos* elaborados en territorios del Qullasuyu, en el altiplano aymara de la cultura Tiwanaku, en los territorios del Chaparé quechua, o en vasijas o queros²⁰⁵ que se remontan al periodo incaico.

La wiphala aparece representada en algunas pinturas de corte barroco en el Cusco durante el periodo virreinal y en su tránsito al periodo republicano. Su emergencia como estandarte o “bandera” de un movimiento ideológico y político se remonta al siglo XIX, y con mayor contundencia al siglo XX. Los cuadros rebeldes aymara dirigidos por el *Temible Willka* Pablo Zárate Willka, líder de las revueltas aymara durante la Guerra Federal de finales del siglo XVIII, portaban la wiphala, símbolo también adoptado por miembros del movimiento de los Apoderados Generales y los Caciques Apoderados (Ticona, 2010; Mamani, 2011). Así lo reflejó la filmografía icó-

205. Se trata de vasos ceremoniales usados durante rituales.

nica del cineasta Javier Sanjinés (1998) en la cinta *La nación clandestina*, promovida por el Grupo Ukamaw (ver Ilustración 5.9).

Ilustración 5.9. La wiphala, en la cinta *La nación clandestina*



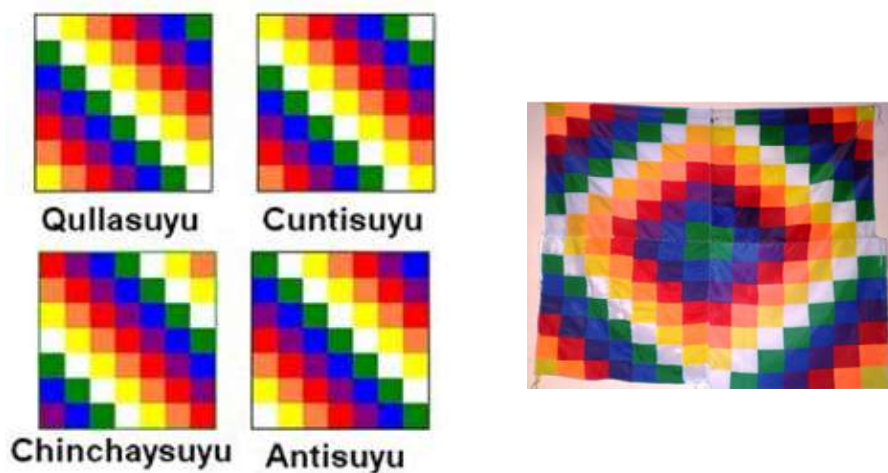
Fuente: Sanjinés, *La nación clandestina* (1989).

Un texto de referencia sobre la evolución de la wiphala corresponde a Germán Choquehuanca –Inka Waskar Chukiwanka (2004)–, a quien también se le atribuye su diseño y confección en su forma más contemporánea. No obstante, otros líderes históricos del indianismo, como Constantino Lima o Luciano Tapia, están relacionados con su uso y divulgación durante la lucha anticolonial aymara. La wiphala se compone de 49 cuadros de siete colores que Chukiwanka (2004) relaciona con los siguientes sentidos: blanco, principio u origen; amarillo, espíritu y materia; verde, plantas, animales y objetos; rojo, conocimiento y sabiduría; naranja, salud; celeste, fortalecer; azul, nutrirse, y morado, autocontrol.

Cada cuadro, a su vez, podría representar un *ayllu*, y su disposición en trazos diagonales, las *marks*, que a su vez se articulan como un *suyu*. Esta

agregación territorial, que expresa la memoria vinculada a los cuatro suyos que conformaron el mítico Tawantinsuyu, ha sido resignificada como horizonte de reconstitución territorial y como una fuente de gran potencia simbólica. Mamani (2020) lo explica como una manifestación de “poder diagonal”, el cual modula la lectura horizontal –poder *vis a vis* y posibles formas de autogobierno– y vertical –mando y obediencia fundada en la dominación–, para reconocer un proceso permanente de negociación en dicha relación de poder. Esta expresión de poder diagonal transversaliza los territorios y los articula desde una perspectiva “elástica” del poder (Mamani, 2020: 162-163) (ver Ilustración 5.10).

Ilustración 5.10. Wiphala



Fuente: Mamani, *Todos somos presidentes. El otro poder* (2013: 172).

El proceso político que dio paso al ascenso a la Presidencia de Evo Morales —al frente del partido Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP)— y a la configuración de un Estado plurinacional, se apoyó en la wiphala y la izó como “bandera” oficial, como símbolo para expresar el ascenso de los pueblos indígenas originarios y campesinos. Se alzó en paralelo a la bandera republicana, en tanto reequilibrio de poderes y fuerzas en tensión. La Constitución de 2009 abanderó la wiphala como símbolo de una refundación estatal, y esta se adhirió a los brazaletes de los uniformes oficiales de las fuerzas armadas y la policía nacional.²⁰⁶

A lo largo del proceso de abiayalización durante la década de 1990, la wiphala fue apropiada como símbolo de los 500 años de lucha anticolonial y como manifestación de insurgencia indígena, de identidad no republicana y de articulación entre los pueblos originarios. Apareció como portada del boletín de noticias *Abya Yala News* en 1992, junto a la silueta de una pareja que muestra una postura de lucha y liberación, encabezada por dos lemas: “Comienza una nueva etapa. Después de 500 años de lucha por la vida y la autodeterminación” (ver Ilustración 5.11).

La wiphala también fue representada en un mural icónico pintado en uno de los caracoles zapatistas en el estado de Chiapas. Allí aparece como un “manto” o vestido que cubre la dimensión “sur”, correspondiente a los territorios del cóndor, tejida y difuminada con el paliacate rojiamarillo que cubre el rostro rebelde de un “México profundo” en el que se desvanecen los ojos del quetzal y el águila, personificados en la mirada emblemática de una mujer zapatista (ver Ilustración 5.12). Esta es una manifestación del engarce entre dos grandes imaginarios de “rebeldía india”, que en el siglo XXI eran ya referentes del movimiento indígena continental.

Para David Choquehuanca, en la wiphala se circunscriben los códigos de la vida; representa a todos y a todo, pues en su diversidad se manifiesta la fuerza de los colores del arcoíris y de la luz. Y es justamente por eso por lo que no representa solo a un grupo —los pueblos originarios andinos—; al contrario, manifiesta la unidad en la diversidad entre tierras altas y bajas,

206. En el artículo 6, fracción II, de la Constitución de 2009 se establece que “Los símbolos del Estado son la bandera tricolor rojo, amarillo y verde; el himno boliviano; el escudo de armas; la wiphala; la escarapela; la flor de la kantuta y la flor del patujú”.

entre oriente y occidente, entre Andes y Amazonía (Choquehuanca, 2022: 79-80).

Ilustración 5.11. Portada de la revista *Abya Yala News* (1992)



Fuente: *Abya Yala News*, vol. 6, núm. 4, 1992.

Ilustración 5.12. Mural del caracol zapatista de Oventik con wiphala



Fuente: fotografía del autor capturada en el caracol Oventik, Chiapas, en 2019.

Wallmapu

Por su parte, la geopolítica del pueblo mapuche se expresa en las nociones cardinales del Wallmapu, que es otro gran referente de territorialidad en plena resistencia para la recuperación y reconstitución de su integridad “ancestral” en la “región insular del continente”. Incluye: *Wayzűf mapu*, la cordillera de los Andes, que delimita dos grandes parcialidades del país mapuche; *Puelmapu*, al oriente de lo que sería hoy el territorio mapuche en conflicto con Argentina; y *Gulumapu*, al occidente, que sería su territorio reivindicado frente a Chile. En cuanto a las tierras de la costa del Pacífico, estas se denominan *Lefkenche mapu*: el territorio mapuche en el litoral (ver Mapa 5.2).

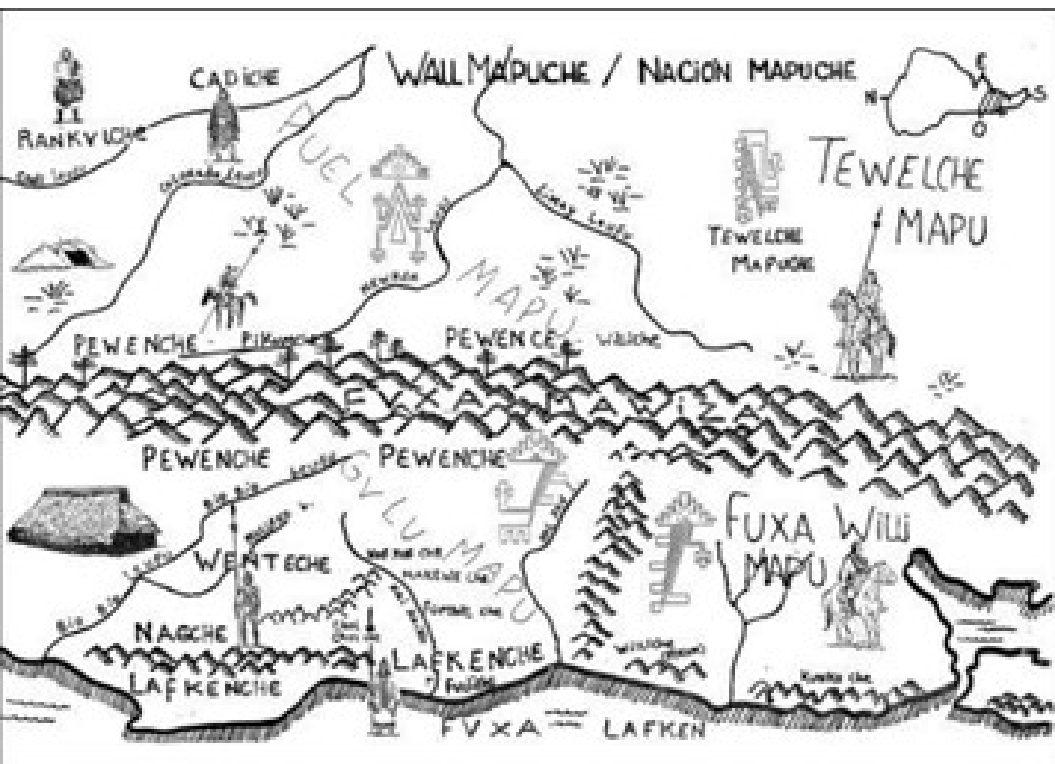
Es en el Wallmapu donde se expresa la disputa territorial. La noción de *xawűmen* refiere a las demarcaciones de contacto que sirven para delimitar, tanto como para unir o vincular. Por otra parte, el *weychan* se refiere a la lucha mapuche, y los *lof*²⁰⁷ (*lofmapu*), a la vida organizada en que pueden existir o habitar muchas “comunidades”. A una escala mayor, los territorios se organizan mediante la figura de *fűtalmapu*, actualmente identificados como *pewenche*, *wenteche*, *nagche* o *lafkenche*²⁰⁸ (Melin, Mansilla y Royo, 2017: 20).

Para referirse a la Madre Tierra, el pueblo mapuche recurre a la noción de *Ñuke mapu*, la cual simboliza un todo en el que los mapuche —gente de la tierra— se comunican entre sí y con “los lugares de significación cultural y de relación con la naturaleza tales como: *gen*, *mawida* (montaña), *eltun* (cementeros), *wigkul* (cerros), *lewfü* (ríos), *gilawe* (pasos de ríos), *kuykuy* (puentes naturales), *lof* (espacio social y cultural comunitario), *rewe-gillatuwe* (sitios ceremoniales)” (Melin, Mansilla y Royo, 2017: 10).

207. El *lof* constituye la unidad mínima, básica e inmediata del sistema organizacional territorial de la sociedad mapuche. Actualmente, con la incorporación jurídica de las comunidades a partir de la radicación efectuada por el Estado a los sobrevivientes de la ocupación, un *lof* lo pueden integrar desde una a un centenar de comunidades (Melin, Mansilla y Royo, 2017: 17).

208. “Ancestralmente, como forma de dar ‘governabilidad’ a un territorio tan extenso, existieron cuatro *fűtalmapu*, distribuidos consecuentemente con las orientaciones dadas por el *melixiwanmapu* y que fueron los *fűtalmapu puelche*, el *pikunche*, el *guluche* y el *williche*, las que formaban las reuniones de las cuatro tierras [...] Eso cambió y se modificó profundamente con la invasión española primero, y con la ocupación militar chilena y argentina a finales del siglo XIX (1881), pues el territorio del *pinkum mapu* prácticamente se perdió...” (Melin, Mansilla y Royo, 2017: 17).

Mapa 5.2. Mapa de Wallmapu-Wallmapuche

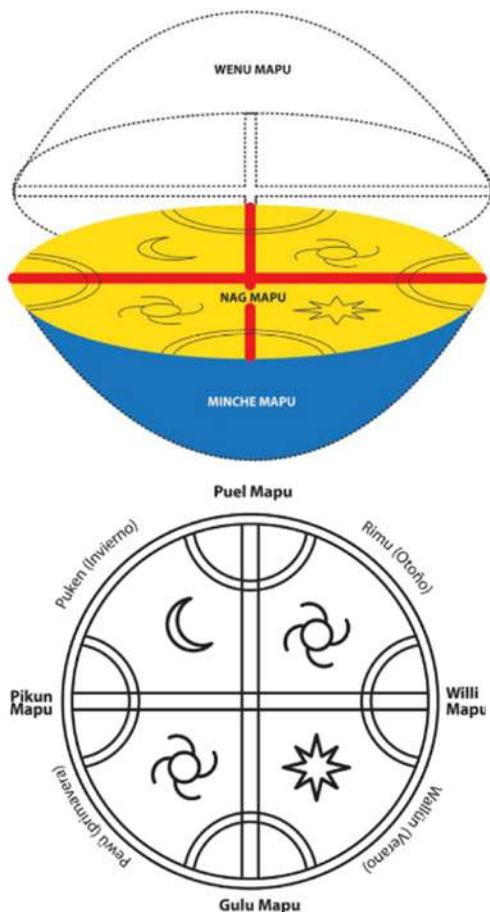


Fuente: Marimán, "Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina" (2006: 60).

La geopolítica de Wallmapu se representa a partir de una singular cardinalidad denominada *Meli Wixan Mapu* (ver Mapa 5.2), constituida por cuatro soportes o tirantes que direccionan y sostienen la coordenada del oriente, cuya posición "superior" da rumbo a la definición de los espacios: "*Puel mapu* (este), *Pikun mapu* (norte), *Gülu mapu* (oeste) y *Willi mapu* (sur)" (Melin, Mansilla y Royo, 2017: 15). Las cartografías derivadas de esta "posicionalidad espacial" reflejan una particular proyección que ha sido la base de autorrepresentaciones territoriales fundadas en el *mapuche kimün* (conocimiento propio). Por otro lado, existen dimensiones del espacio que no

se expresan en las cartografías “cartesianas”, ya que remiten a la presencia de fuerzas no humanas y espirituales (*newen*), así como a los *gñen* que habitan en el *Wnu mapu* (plano espiritual) y el *Minche mapu* (inframundo) (ver Ilustración 5.13).

Ilustración 5.13. Dimensiones del Mapu y Meli Wixan Mapu



Fuente: Melin, Mansilla y Royo, *Mapu Chillkantukun Zugu. Descolorizando el mapa del Wallmapu* (2017: 17).

Si bien el pueblo mapuche tiene una larga historia de trayectoria organizativa, el Aukiñ Wallmapu Ngülam jugó un papel destacado a partir de 1990. Desde esta instancia se impulsó una reconstitución territorial basada en el reconocimiento de las autoridades tradicionales y el llamado a todos los territorios de Wallmapu, más allá de la frontera chileno-argentina. La posterior creación de la Coordinación de Identidades Territoriales y de Organizaciones Mapuche en 2002 fortaleció el impulso de la autodeterminación y la articulación de todas las organizaciones en tanto fuente de identidades territoriales mapuche.

El Aukiñ Wallmapu Ngülam promovió la consulta permanente sobre las decisiones entre las organizaciones, la realización de encuentros (*trawün*) y el establecimiento de agendas para la recuperación de tierras, la educación y la elaboración de estrategias jurídicas dirigidas a la defensa de los recursos naturales asentados en los territorios propios (Marimán y Aylwin, 2008: 124-125), incluyendo denuncias persistentes sobre terricidio²⁰⁹ (Millán, 2020).

Una de sus expresiones simbólicas elementales es la *wenufoye* (canelo de cielo) (ver Ilustración 5.14), una bandera creada en 1991 en el contexto de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular, como iniciativa participativa impulsada por el Aukiñ Wallmapu Ngülam. “Existieron varias propuestas de *Wenüfoye*. Según da cuenta Aukiñ [...] cada identidad territorial levantó su propuesta (*lafkenche*, *nagche*, *wenteche*, *nagche* e inclusive *puelmapu*). En el resultado final incorporó todas las propuestas, aunque es evidente la primacía de la versión *nagche*” (Pairican, 2019).

La *wenufoye* ha sido crecientemente apropiada como símbolo de reivindicación en los diversos territorios de Wallmapu y, a su vez, como ícono de la *weychan* y de la cultura mapuche, tanto como por la propia sociedad chilena y en otras partes de Abiyala y el mundo, en tanto símbolo de resistencia. Tras su aparición, fue ilegalizada en 1992 por el gobierno de la Democracia Cristiana chilena encabezado por Patricio Aylwin, y en 2010

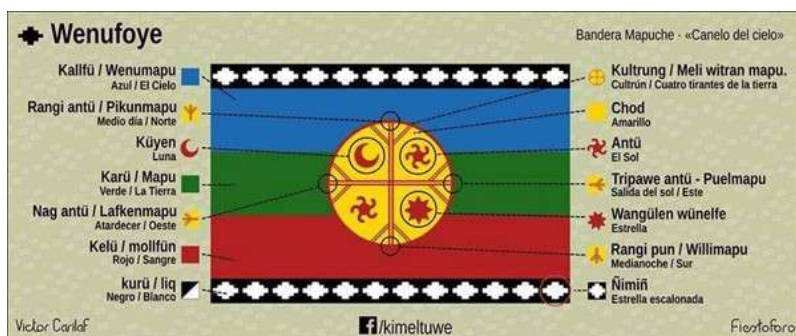
209. De acuerdo con Millán, el terricidio es el asesinato de la Madre Tierra, entendida desde las cosmovisiones indígenas como distintos planos de existencia y diversas formas de vida. El terricidio es la violencia hacia la Madre Tierra y el despojo a nuestras comunidades y a la vida en el territorio. Esta violencia comenzó en Indoamérica con la llegada de los colonizadores, que construyeron barreras y fronteras, desligando a los pueblos de sus raíces e introduciendo dinámicas de explotación desde quienes ostentan el poder económico hacia los pueblos de la Mapu (Madre Tierra) (Millán, 2020: 48-50).

el gobierno nacional emitió un dictamen “autorizando” el izamiento de la bandera, emblema o escudo del pueblo mapuche junto a la bandera nacional de Chile. Lo anterior evidencia su incidencia y la polémica en torno al derecho de las instituciones del Estado para usarla, así como el posterior debate plurinacional en el país.

Los colores y símbolos de la bandera son: *kalfü* (azul), representa la vida, el orden, la abundancia y el universo; *ayon-lig* (blanco), limpieza, curación y longevidad; *chod* (amarillo), renovación, símbolo del sol, los granos y los alimentos que da la tierra; *kelü* (rojo), representa la historia de lucha del pueblo mapuche y la memoria; y *karü* (verde), representa la tierra o la naturaleza, su fertilidad y el poder de curación, lo femenino. En el centro de la bandera se encuentra un *kultrung* (símbolo ceremonial), que consiste en un tambor de cuero sobre el cual se graban los distintivos que componen la iconografía del *Nagmapu*: *Meli Wixan Mapu*, el sol, la luna y las estrellas, y el conocimiento sobre el mundo.

La divulgación del *wenufoye* como una fuente de identidad territorial sitúa en el centro una explícita reunión de símbolos que transmiten un mensaje de reconstitución del territorio y de relacionalidad con los elementos de la *Ñuke mapu*.

Ilustración 5.14. Wenufoye



Fuente: Kimeltuwe, materiales de *mapudungun*.

Yvy Maraë'y

Otra de las expresiones más contundentes sobre la reconstitución territorial a escala transfronteriza la representa el proyecto de la Gran Nación Guaraní, articulado a partir de los encuentros continentales que derivaron en la conformación del Concejo Continental de la Nación Guaraní (CCNAGUA) en 2014; y, más profundamente, la reivindicación de una geopolítica del Yvy Maraë'y (la Tierra sin Mal). La repolitización de la identidad guaraní y su proyección territorial a lo largo de los cinco países que impusieron sus fronteras nacionales durante los procesos coloniales y republicanos —Bolivia, Argentina, Paraguay, Uruguay y Brasil—²¹⁰ se expresa en la persistencia de los *tekoha*. Estos son su expresión territorial por excelencia, persistente entre la diversidad de pueblos que se asumen como guaraníes. El *tekoha* designa el territorio “donde la vida es posible... es el modo de ser, el sistema, la cultura, la ley, las costumbres [...] es el lugar y el medio donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní” (Melià, 2015: 64).

Por otra parte, la “buena manera de ser, un buen estado de vida, cuando hay una relación armoniosa con la naturaleza y con los miembros de la comunidad, cuando hay suficiente comida, salud y paz mental” se define como *teko porã* (Melià, 2015: 7-8). Esta noción, que prefigura la vida posible, está directamente relacionada con otro concepto vital que ha acompañado la reivindicación de la gran nación guaraní: Yvy Maraë'y o Tierra sin Mal, un espacio territorial propio “que no reconoce fronteras” (CCNAGUA, 2015). Melià menciona que la “expresión: *Yvy marane'y*, que los modernos etnólogos traducen como tierra-sin-mal, significa simplemente ‘suelo intacto, que no ha sido edificado’, o *ka'a marane'y*, ‘monte donde no han sacado troncos, ni se ha traqueado’” (Melià, 2015: 77).

Interpretada, sin embargo, como horizonte “utópico” y como memoria de origen, esta noción forma parte de la reinsurgencia política guaraní que conduce el accionar de su geopolítica, como lo consideran en la declaración de su III Encuentro Continental, donde se asevera que la Nación Guaraní

210. La Nación Guaraní se encuentra en Bolivia (Chirigano, Guaraní Occidental), Brasil (ñhandeva, avá guaraní, chiripá, kaiowá, mbyá, aché, avá katú), Argentina (mbya, aché, avá katú), Paraguay (chirigano, guaraní occidental) y Uruguay (mbya, aché, avá katú).

“siempre tuvo un espacio territorial propio, el Yvy Maraë’y o Tierra sin Mal que no reconoce fronteras”, y que ese es el horizonte que conduce su proyecto como Concejo Continental.

La trayectoria del CCNAGUA refleja este proceso de rearticulación transfronteriza.²¹¹ Sus interpelaciones al concepto de plurinacionalidad en el contexto contemporáneo definen estrategias para lidiar con las políticas fronterizas de los Estados nación, con los cuales cohabitan y a los que transgreden como expresión memorial y proyecto territorial (Mondardo, 2021). No obstante, lo que aquí cabe destacar es su concepción estratégica para la defensa de la Madre Tierra y de su vida libre y armoniosa (*ñandereko*), convertida en plataforma apropiada para diversas formas entre la diversidad de pueblos guaraníes que reivindican su reconstitución con un gran *tekooha* común y bajo la noción de *iyambaë*; esto es, ser libres, ser sin dueños.

Ilustración 5.15. Referentes del CCNAGUA y la reconstitución de la Nación Guaraní



Fuente: Concejo Continental de la Nación Guaraní.

211. En 2006, en São Gabriel, Brasil, se realizó el I Encuentro Continental Guaraní para fortalecer la articulación transfronteriza del pueblo guaraní. En 2007, el II Encuentro Continental tuvo lugar en la ciudad de Porto Alegre y en la aldea Tey'kue, Caarapó –ambas en Brasil–; en esta última se lanzó la campaña continental Povo Guaraní, ¡Grande Pueblo! En noviembre de 2010 se celebró en Asunción, Paraguay, el III Encuentro Continental del Pueblo Guaraní con el tema “Tierra, territorio, autonomía y gobernanza”. En 2014 se lanzó el manifiesto del CCNAGUA y en 2015 el Manifiesto Guaraní, donde también reivindicaron los puntos de su agenda política (CCNAGUA, 2010, 2015; Mondardo, 2021).

La imagen visual que ha promovido el CCNAGUA se compone de la silueta del Cono Sur de Abiyala y dos elementos vitales en la cultura guaraní: la *mbaraká mirí* (maraca) y el *takuapú* (bastón de ritmo), referentes de su música ritual (ver Ilustración 5.14). Para los guaraní kaiowá “los seres humanos se originan en la calabaza: de la primera planta, el porongo, se fabricaron tanto el *mbaraká* del hombre como el *takuapú* de la mujer. A través de ellos se expresa la palabra-alma que es atributo de la persona” (Sequera, 1987). También se ha recurrido a la imagen del Cono Sur, que plasma el gran *teko-ha* guaraní a lo largo y ancho de los territorios que marcan sus huellas. Es una expresión dinámica de la territorialidad transfronteriza reivindicada en este proceso de diplomacia y articulación política del Yvy Maraé’y guaraní.

Uma Kiwe

Desde la experiencia y larga trayectoria de lucha y resistencia del pueblo nasa, en el Cauca, se ha lanzado el llamado a la defensa de Uma Kiwe: la Madre Tierra. Más que una revolución, el Proceso de Liberación de la Madre Tierra se refiere a una memoria que concatena ciclos de rebelión, resistencia y defensa de la vida del pueblo nasa. Al definirse “sencillamente nasas”, rememoran que, después de la llegada de los españoles en 1535, se convirtieron súbitamente en un pueblo de “indios, pecadores, sin alma”. La primera en aglutinar una resistencia armada que se prolongó por 120 años fue mama Gaitana, quien inició el llamado a defender el ombligo que une al pueblo nasa con Uma Kiwe, resistiéndose al despojo de su memoria de origen (PLMT, 2021).

Luego tuvo lugar la fundación de la República de Colombia, que significó una ruptura con el ombligo de la Madre Tierra, una abrupta fragmentación entre pueblos enteros y una disección violenta de la Madre Tierra impuesta por las fronteras. Llevados a resguardos y obligados a pagar terraje, el pueblo nasa fue reducido, resguardado, convertido en menor de edad, obligado a una civilización ajena. La siguiente gran resistencia emergió con la intervención de un joven nasa, Manuel Quintín Lame, en el siglo XX, quien hizo un llamado a no pagar el terraje, es decir, a no pagar por cuidar y

trabajar la tierra. En septiembre de 2005, el pueblo nasa retomó su alarido al declarar:

Nuestra Madre no es libre para la vida. Lo será cuando vuelva a ser un suelo y hogar colectivo de los pueblos que la cuidan, la respetan y viven con ella [...] Todos los pueblos somos esclavos, junto con los animales y los seres de la vida, mientras no consigamos que nuestra Madre recupere su libertad (PLMT, 2021).

Posteriormente tomaron la finca La Emperatriz, con lo que dieron inicio al llamado a la liberación de la Madre Tierra desde el norte del Cauca. Fue la primera de una serie de tomas que encendieron la convocatoria para liberar Uma Kiwe del monocultivo de caña y el despojo, y para recuperar la tierra para dejarla vivir. “Así cruzamos 481 años confrontando imperios. Caminando a nuestro modo, danzando a nuestro modo, hablando a nuestro modo, escribiendo a nuestro modo. Así vamos haciendo un nido por fuera del Estado, por fuera del capitalismo”.

A partir de la noción de Uma Kiwe, las comunidades nasa que se han sumado a este proceso han convocado a “desalambrar la tierra”, a expulsar el monocultivo de caña y a permitir que se alce de nuevo el monte y que se retiren las cercas de las fincas:

Lo que vamos a hacer es plantarnos en un tiempo nuevo. La etapa en la que ha entrado el pueblo nasa con la liberación de la Madre Tierra. Es la Tierra la que nos ha llamado a este tiempo y la hemos escuchado. Cuando decimos tiempo nuevo nos referimos a un viejo tiempo. Volver a las raíces. A la sabiduría profunda del pueblo nasa, que es la sabiduría de la Tierra. Poco a poco. Del pasado depende el futuro del planeta Tierra. Y como hemos dicho: desalambrar la tierra depende de desalambrar el corazón. Tierra y corazón, la misma cosa son (PLMT, 2016: 38).

Desde esta posición estratégica, la geopolítica de Uma Kiwe que sostiene el Proceso de Liberación de la Madre Tierra (PLMT) expresa un horizonte de vivencia que reclama felicidad desde la noción *wēt wēt fxi'zenxi*: “que no

es una promesa de bienestar, sino estar o permanecer en una vivencia [...] Si la lucha por el *wët wët fxi'zenxi* es ahora, sobreviviremos como especie” (Fajardo y PLMT, 2022: 48).

Ilustración 5.16. Proceso de Liberación de la Madre Tierra: Uma Kiwe



Fuente: Proceso de Liberación de la Madre Tierra (2021), Cauca, Editorial Punto de Liberación.

Como expresión del posicionamiento de su geopolítica, el conjunto de publicaciones que el PLMT lanzó a partir de 2019 resulta revelador (ver Ilustración 5.16). La imagen de su logotipo muestra dos manos sosteniendo y elevando una mazorca de maíz que desalambra con el nacimiento de su semilla. El texto *Sencillamente nasas* (PLMT, 2019) expone una genealogía de su memoria política e identitaria de resistencia y es fuente explicativa de su concepción sobre Uma Kiwe. La portada de su cuadernillo muestra a mujeres y hombres que portan el rojo y el verde —colores emblemáticos del CRIC—, colores que defienden una gran montaña llena de vida y alimento, una minga que hace alusión a las generaciones que han articulado el proceso de resistencia.

En otro de sus cuadernillos, titulado *La Madre Tierra liberándose*, figura una consigna central de las geopolíticas en Abiayala: concebir a la Madre Tierra como sujeto político y, en este caso, como una “sujeta revolucionaria”, la cual aparece representada como un corazón que hace referencia a la vida de la propia Uma Kiwe, en acción por su defensa y reproducción. El tercer cuadernillo: *Luchas con Uma Kiwe. Cómo nos orienta la Madre Tierra*, está ilustrado con un cóndor —figura icónica tratada a fondo en este capítulo— que desciende sobre una maquinaria que simboliza el extractivismo. Este mensaje expresa la organicidad de un programa político contemporáneo en el que la memoria de resistencia y las alianzas políticas con los entes constitutivos de la Madre Tierra se engarzan como aliados del Proceso de Liberación.

Kawsak Sacha

Enclavado en la Amazonía ecuatorial, el pueblo originario kichwa de Sarayaku²¹² ha sido un referente en la defensa irrestricta de Kawsak Sacha, la selva viviente, asumida como un ser vivo consciente y sujeto de derechos.

212. El pueblo originario kichwa está ubicado en la parte oriental del Ecuador, en la región amazónica, provincia de Pastaza, en el curso medio del río Bobonaza. Está integrado por cinco comunidades: Sarayakillu, Kali Kali, Shiwakucha, Chuntayaku y Sarayaku Centro.

Su declaración política lanzada en 2018²¹³ evidencia una larga historia de resistencia político-territorial, expresada como una plataforma estratégica de defensa territorial y de las formas de vida materiales y espirituales que habitan la selva. “*Kawsak Sacha*, Selva Viviente y selva de los seres, es un espacio territorial y vital, destinado a elevar las facetas emocionales, psicológicas, físicas y espirituales trascendentales para la energía, la salud y la vida de los pueblos originarios” (Sarayaku.org, 2020). A los runas, o seres humanos y no humanos habitantes de Sarayaku, también se les reconoce como Dudzillacta o “Pueblo del Cenit” (Chávez, Lara y Moreno, 2005: 16). La concepción de *Kawsak Sacha* es integral, y así se expresa en la simbología de sus emblemas gráficos, en particular de su concepción sobre *kawsari* (ver Ilustración 5.17).

Todo lo que forma el *Kawsak Sacha* está entrelazado. La vida misma de los *Yachak*, de nuestros antepasados y de nosotros está inmiscuida en las lagunas, en los árboles, en las montañas, quienes se conectan para dar la fuerza y la energía de vida mediante la transmisión del *Muskuy* (mensajes, sueño). Todo el mundo del *Kawsak Sacha* tiene energía y simboliza el espíritu humano tanto por su fortaleza como por su grandeza, pensamiento interior donde el alma y la vida son uno solo con la *Pachamama* y que hace parte de nuestra formación desde el embrión” (Propuesta *Kawsak Sacha*, 2018).

213. La declaración fue lanzada en Quito, en el marco del sexto aniversario de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que favoreció a Sarayaku en su denuncia contra la empresa petrolera CGR y el gobierno ecuatoriano. Su divulgación ha sido parte de una diplomacia internacional muy activa: fue presentada en la COP21 de París, en 2015.

Ilustración 5.17. Símbolos representativos de Sarayaku y Kawsak Sacha



Fuente: Pueblo de Sarayaku: <https://sarayaku.org/>

Desde 2004 la población refrendó ante el Estado ecuatoriano su nombre como Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, así como su Consejo de Autogobierno, denominado TAYJASARUTA,²¹⁴ el cual está compuesto por líderes tradicionales, líderes comunitarios, exdirigentes, mayores, líderes espirituales, grupos de asesores y técnicos de la comunidad.

Sarayaku ha sido un referente contemporáneo de las luchas jurídico-territoriales de los pueblos amazónicos, en particular por su demanda contra la Compañía General de Combustibles (CGR), de origen argentino. En 1996 el gobierno de Ecuador le otorgó a esta empresa una concesión

214. TAYJASARUTA es el acrónimo de Tayac Yuyutac Jataichic Sarayaku Runa Tandanacui, que significa "Organización de gente de Sarayaku para revitalizar la forma de pensar de los tayak" (Chávez, Lara y Moreno, 2005: 17).

para explorar y explotar hidrocarburos en la Amazonía, específicamente en el denominado bloque 23, que es parte del territorio kichwa de Sarayaku. Después de un largo trayecto de resistencia e iniciativas jurídicas, en 2003 la Comisión de Derechos Humanos de Ecuador reconoció las violaciones en las que incurrió el Estado ecuatoriano, y en 2009 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos concluyó que el gobierno de ese país había incurrido en responsabilidad internacional por violar varios artículos de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, por lo que se le exigió reparación, disculpas públicas y garantizar consultas previas, libres e informadas a los pueblos originarios en el futuro.²¹⁵

Como parte de su estrategia diplomática y como expresión explícita de su geopolítica, en 2022 se convocó al Kawsari I (despertar o reaccionar), Encuentro Global de Pueblos Originarios para la Salvaguarda de los Territorios Ancestrales, en el que participaron más de 200 representantes de pueblos y nacionalidades de Ecuador, Perú y Colombia. Tupac Viteri, quien presidía el TAYJASARATU, consideró que “Kawsak Sacha es la nueva forma de hacer resistencia pacífica, política y jurídica en defensa de nuestros territorios frente al extractivismo”.

La declaración de este encuentro es contundente porque en ella se refrenda el territorio como zona libre de extractivismo petrolero, lo que se sostiene sobre tres fundamentos importantes:

[...] el desarrollo de los proyectos industriales es incompatible en los territorios sagrados y que el petróleo y la minería queda bajo tierra. Una delimitación simbólica, geográfica, mediante el desarrollo de Jatun Kawsak Sisa Ñampi, el Camino Viviente de las Flores o Frontera de Vida. La implementación y aplicación del Sumak Kawsay mediante las acciones de planes de vida (Propuesta Kawsak Sacha, 2018).

La apuesta por la integralidad del autogobierno como fuente de acción geopolítica se sustenta en los principios del *sumak kawsay* que, más allá de incluirse en la Constitución del Ecuador plurinacional de 2006, para Sara-

215. Ver la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (2012), Pueblo indígena kichwa de Sarayaku vs. Ecuador, disponible en: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf

yaku conlleva un “territorio sano sin contaminación, una tierra productiva y abundante de recursos naturales que asegura la soberanía alimentaria”. Sus tres pilares son: *runa kawsay* (vida del pueblo), *sumak allpa* (Tierra sana) y *sacha runa yachay* (conocimiento del ser amazónico). Esta integralidad es una característica constante en las geopolíticas, en cuanto “todo lo que forma el Kawsak Sacha está entrelazado.”²¹⁶

Su plan de vida se manifiesta a través de tres pilares a partir de los cuales se han apoyado los ejes de su organización económica, política, cultural y social:

- *Eje Runa Kawsay*: economía solidaria —como lo expresa la *chakra*—, economía monetaria y comunicación —Selva Producciones: centro de realización, producción y edición de videos, documentales y películas—.
- *Eje de Sumak Allpa*: Jardín botánico “Sacharuya” para la preservación y protección de la biodiversidad amazónica, y Frontera de Vida o *Sisa Ñampi*, que “representará un perímetro de árboles de flores, un espacio sagrado. Es un camino viviente para poner en manifiesto el pensamiento de los pueblos amazónicos sobre la selva, por donde empieza y se plasma la vida de los pueblos” (Propuesta Kawsak Sacha, 2018).
- *Eje de Sacha Runa Yachay*: educación, manifiesta en seis centros educativos comunitarios y un colegio intercultural bilingüe; medicina tradicional (*sasi wasi*), centro amazónico de curación mediante uso de plantas medicinales y rituales ancestrales, para la transmisión y valorización de los conocimientos de la salud preventiva; y justicia indígena: “desde su existencia, Sarayaku resuelve sus conflictos familiares, comunitarios y territoriales a través del ejercicio de normas y procedimientos de justicia ancestral propios” (Propuesta Kawsak Sacha, 2018).

216. Cabe recordar que estos fundamentos también son reflejo de los contenidos del proyecto Pluriversidad Amawtay Wasi y de su emblemático libro de la sabiduría, que postula un paradigma abyayalístico como fuente pedagógico-política para interpretar el mundo y la enseñanza desde los cosmocimientos de los pueblos originarios.

En este sentido, destaca que en la imagen visual de Sarayaku se recurra a la figura del *kuraka*: líder o lideresa en la Amazonía que alcanza su rango tras lograr una comunicación y un entendimiento con la naturaleza y sus habitantes. También destacan las imágenes de Kawsak Sacha y el *kawsari* como expresiones del despertar y la consciencia. Sus símbolos gráficos (ver Imagen 5.17) reflejan una resemantización territorial que expresa la vida integral en la Amazonía, la cual se contrapone a la instrumentalización extractiva de los planes de desarrollo modernizantes sobre la gran selva viviente. Su fuerza simbólica se refrenda en la voz kichwa *kawsak sachamanda rimanakuy*, encuentro de saberes para el despertar, expresados mediante una iconografía sobre los árboles, las aves, los mamíferos, los insectos, los reptiles y la mirada de una selva palpitante. Dicha poética posee una incidencia referencial para los movimientos en defensa de la Madre Naturaleza y sus estrategias de diplomacia internacional, y representa una cualidad del ciclo político de reemergencia indígena originaria continental.

Pluriverso Abiyala

El conjunto de experiencias apenas bosquejadas es ilustrativo de las geopolíticas constitutivas de Abiyala. No obstante, es claro que el análisis no alcanza a ser exhaustivo ni pretende una lectura comparada, sino relacional. En esta aproximación se recuperan algunas de las expresiones a las que he podido acercarme con más profundidad y que considero fuentes claves del Pluriverso Abiyala y de la perspectiva “cosmobiocéntrica” enunciada a través de la defensa integral de la Madre Tierra. Apelo al concepto de pluriverso considerando las postulaciones propuestas en el proyecto impulsado por Escobar en diálogo con Mario Blaser y Marisol de la Cadena sobre ontologías políticas y relacionales (Escobar, 2014).

En los estudios del pluriverso se considera que existe una “gran diversidad de luchas por defender paisajes, montañas, bosques, semillas, ríos, territorios, páramos; y, por supuesto, otras formas humanas de construir el mundo...”. En este sentido, desde esta rama se postula que “no hay una sola noción del mundo, de lo humano, ni de lo natural que pueda ocupar por completo este espacio de estudios [y que] [...] son necesariamente in-

ter-epistémicos; es decir, parten de la premisa de que hay muchas configuraciones del conocimiento y el saber” (Escobar, 2014: 22).

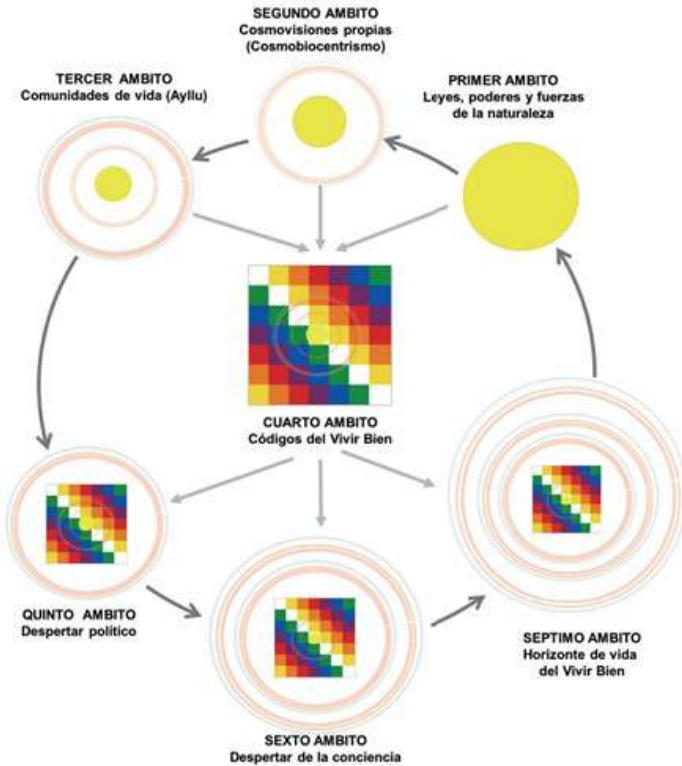
Desde Abiyala, se trata de prefiguraciones para el buen vivir o la vida digna, así como dirigidas al reposicionamiento de las sabidurías insurgentes para la producción estratégica del territorio, en correspondencia con los pueblos afrodescendientes y con una amplia heterogeneidad de luchas populares. Entre ellas, por ejemplo, destacan: las luchas del pueblo guambiano o misak nu nakchak y su geopolítica fundada en el pensamiento y la territorialidad del caracol, el agua y el arcoiris (Dagua, Aranda y Vasco, 1998); las luchas del propio pueblo gunadule, con su concepción integral de defensa de Nabgwana y su novísima etapa como Abiyala —tratada en otros capítulos—; las de los territorios mayas tanto en Iximulew —en tensión con la persistente “guatemalidad”—, como en el sureste de México y en la península de Yucatán, con énfasis en los territorios zapatistas de Chiapas y su estrategia geopolítica de Caracoles y Juntas de Buen Gobierno; las del pueblo wixaritari en su defensa del territorio sagrado de Wirikuta (Gavilán, 2018); hasta la más reciente reconstitución del Oceti Sakowin derivado de la defensa del agua en Standing Rock, que reestableció las fogatas de unidad entre “los siete tipis que representan las naciones unidas en “forma de cuerno de bisonte” para proteger a Unci Maka, la Abuela Tierra, y a Mni Oyate, la Nación del Agua (Estes, 2019; 2021: 15).

Más que agotar las experiencias, lo que se plantea con el análisis realizado es que los uñus o mapas de Abiyala son tantos y tan diversos como los pueblos originarios de los territorios continentales e insulares. Descifrar la profundidad de cada una de sus geopolíticas deriva en contracartografías y contrahistorias que alimentan las perspectivas anticoloniales y las geoepistémicas de la Madre Tierra.

Si recurrimos a las propuestas de Choquehuanca (2022), es posible identificar al menos siete ámbitos de la geopolítica del vivir bien que, aun cuando han sido conceptualizados desde la específica perspectiva “andino-céntrica”, permiten reconocer algunos elementos comunes “en una dinámica en espiral continua y dinámica, y que encapsula simbólicamente a la totalidad holística en el círculo de vida de la Madre Tierra” (Choquehuanca, 2022: 82-84) (ver Ilustración 5.18). El primer ámbito se refiere al retorno a las leyes, poderes y fuerzas de la Naturaleza, una percepción de

empoderamiento de esta como sujeto de derechos y de subjetividad política —como expresa el PLMT o Sarayaku—. El segundo ámbito se refiere al conjunto de cosmocimientos propios que confluyen en un giro hacia el cosmobiocentrismo, nombrado desde distintas concepciones en los territorios tratados.

Ilustración 5.18. Siete ámbitos de la geopolítica del vivir bien



Fuente: Choquehuanca, *Geopolítica del Vivir Bien* (2022: 82).

El tercero pretende mirar hacia las expresiones del vivir bien en las comunidades de vida locales, que en su caso refieren al *ayllu* como unidad territorial en el mundo andino, pero que en otras territorialidades se expresa como el *tekoha* guaraní o el *lof* mapuche. El cuarto refiere a los procesos que permiten reconocer los códigos del vivir bien, manifiestos en símbolos como la *wiphala*, la *chakana* o la *wenufoye*. El quinto refiere al ámbito del despertar político, lo habilitante, expresado en las diversas manifestaciones de las figuras de autogobierno y de reconstitución territorial. El sexto se vincula al ámbito del despertar de la consciencia, tal como lo expresa la noción de *kawsari* del pueblo Sarayaku. El séptimo se refiere a las prefiguraciones de mundo, de buen vivir y vida digna, entre otras manifestaciones particulares de cada pueblo originario en Abiyala, y se expresa como *sumak qamaña*, *sumak kawsay*, *wët wët fxi'zenxi*; *küme mogen*, *teko porã'*, *ñandereko*.

El conjunto de geopolíticas interpeladas en este apartado da cuenta de diversos ámbitos que se correlacionan y coinciden desde una singular y heterogénea especificidad que responde a memorias histórico-políticas, territorios y biodiversidad, entre otras dimensiones. En tal coincidencia, la defensa de la Madre Tierra es una característica común, interpretada como una cualidad central de la abiyalidad que aparece de manera intermitente e instrumental en la discursividad política que acompaña cada experiencia tratada.

Desde tal enunciación se constituyen otros mapas o *uñus*, si seguimos la concepción aymara sobre las representaciones del espacio-tiempo (Chukiwanka, 1999), cuyas escalas y formas de organización territorial se fundamentan en símbolos reapropiados, recreados y revitalizados desde evocaciones “ancestrales” y en una particular instrumentalidad estratégica. Los *uñus* de Abiyala expresan otro sentipensar de orden espacial y cartográfico no circunscrito a las fronteras, polígonos y epistemes geográficas hegemónicas modernas, de allí su potencia subversiva.

Por su parte, las geopoéticas de Abiyala evocan una gran maloca²¹⁷ en la que se tejen los acuerdos comunitarios y la movilización territorial, tanto como la poética insurgente que renombra los territorios y los horizontes constitutivos de las diversas formas de prefigurar el “vivir bien”, la vida

217. Me refiero a la casa de reunión comunal tradicional entre diversas culturas amazónicas.

buena, en equilibrio y el vivir sin dueños, entre otros principios. Las manifestaciones geopoéticas tratadas en este capítulo expresan una persistente noción de reexistencia que desdobra, aunque no suspende, los tenaces procesos de resistencia tratados a lo largo de la investigación. Albán Achinte los interpreta como:

[...] los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico [...] La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas —en este caso indígenas y afrodescendientes— las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y reinventarla para permanecer transformándose [...] (Albán Achinte, 2013: 455).

De esta manera, las poblaciones no solo resisten contra la desposesión y la desterritorialización, sino que “definen sus formas de existencia a través de movimientos emancipatorios, reinventando sus identidades, sus formas de pensar, producir y vivir...” (Porto-Gonçalves y Leff, 2015: 73). Y en este insurgir resulta central el proceso de reemergencia lingüística y literaria en Abiyala, caracterizado por una revitalización explícita de la palabra y la imagen que nombra y renombra en términos “propios” los espacios de vida, reiterados como territorios de alianza con la Madre Tierra.

En este sentido, se han cuestionado las gramáticas y fonéticas establecidas por las instituciones coloniales, republicanas y de los Estados nacionales sobre las lenguas originarias,²¹⁸ lo que ha llevado a una consecuente reescritura de las “normas” lingüísticas a partir de un proceso revisionista derivado de la oralidad y la reapropiación de la escritura en el que han par-

218. Este es el caso emblemático del polémico Instituto Lingüístico de Verano (ILV), cuya instalación en diferentes territorios indígenas latinoamericanos desde la década de 1930 implicó procesos de adoctrinamiento religioso —la traducción de la Biblia fue un pilar angular—, la estandarización controlada de las lenguas originarias y su instrumentación para fines de intervención imperial y penetración en los territorios originarios. La valoración crítica desde las organizaciones indígenas originarias se muestra en documentos como la Declaración de Bogotá (Documentos indios, Juncosa, 1991), emblemática de la coyuntura de los 500 años de resistencia indígena, negra y popular, así como en diversos números de la revista *Abya Yala News*. Véanse algunas valoraciones académicas retrospectivas (Barabas, 2022; López y Rivas, 2023).

ticipado la intelectualidad de dirigentes, académicos y oralitros/as contemporáneos.²¹⁹ También han colaborado las voces transmisoras de sabiduría y cosmocimientos, que bordan y desbordan a las autoras y los autores que escriben desde la apropiación escritural y las oralituras de las que se nutren, para convertirse en portadores de sabidurías intergeneracionales expresadas como memoria política, sueños y revelaciones heredadas. En conjunto, las expresiones tratadas son manifestaciones de sabidurías insurgentes (Guerrero, 2018) y prácticas otras de conocimiento(s) (Leyva, 2015a) que abrevan de lo que se ha conceptualizado como geopoéticas de Abiyala.

Geopoéticas y geopolíticas implican una “contestación” al imaginario colonial que ha pregonado el mordaz y ficticio olvido de los territorios “antiguos” y de las “lenguas de la Tierra”, el cual concretó un proyecto de “vaciamiento”, sostenido en una retórica de olvido que funcionó también para legitimar la apropiación y el control colonial. Así lo evocan los versos de Neruda en su Canto General: “Nadie pudo / recordarlas después: el viento / las olvidó, el idioma del agua / fue enterrado, las claves se perdieron / o se inundaron de silencio o sangre [...] / Tierra mía sin nombre, sin América, / estambre equinoccial, lanza de púrpura / tu aroma me trepó por las raíces / hasta la copa que bebía, hasta la más delgada / palabra aún no nacida de mi boca” (Neruda, 1950).

Esta perspectiva sobre la “visión olvidada” de un “paraíso perdido” se expresó durante la empresa colonial y la constitución de las repúblicas liberales modernas, mediante la asignación de nombres a los territorios que asumieron como vacíos y, con ello, delimitaron un “ordenamiento” de lugares basado en el establecimiento de distancias y condicionamientos específicos en la relación “seres humanos-naturaleza” (Subirats, 2004). Por ello, la elaboración de las poéticas del “descubrimiento” y de la conquista genocida implicó un tránsito “del caos desordenado de las primeras impresiones que siguieron a su descubrimiento [...] a una ordenación estética dotada de sentido...” (Aínsa, 2006: 5), para los fines del saqueo y la dominación.

219. Este fue, por ejemplo, el caso del pueblo gunadule, que revirtió la histórica estructura de lo kuna y lo tule –definiéndose como pueblo gunadule–, así como la propia “corrección” del concepto de Abya Yala por el de Abiyala. Ver los detalles de este proceso político-lingüístico en el capítulo I de esta investigación.

En un sentido geopoético, la modernidad americana, caracterizada por el avasallamiento del espacio y de su ética-estética constitutiva, se expresa de este modo: “En ese habitar un espacio, en la construcción progresiva del campo de la existencia, se aborda el problema de fijar direcciones y sentidos. Construir y habitar, concretan el lugar: el *topos*, al describirlo se lo trasciende en *logos*” (Aínsa, 2006: 26).

Aínsa insiste en que “en Nuestra América, la toma de posesión por la palabra del espacio innominado, la apropiación del *topos* por el *logos*, ha significado un difícil e inconcluso aprendizaje, cuyas representaciones han sido muchas veces traumáticas” (Aínsa, 2006: 26). Se trata de una perspectiva de racionalidad eminentemente moderna que se define como ingenua y atroz, ya que se asume que los territorios originarios, en proceso de “invención” desde la negación y la ignorancia, están vacíos. Este proceso de colonización y colonialidad omitió los nombres preexistentes para sobreponer el *logos* occidental a través de la empresa imperial y colonial (Aínsa, 2006; Green, 2011; Subirats, 2011).²²⁰

Ante este brutal “equivoco semántico”, la insurgencia geopoética y geopolítica en Abiyala que se ha cifrado en este capítulo rememora “sus propios *logos*”, que son asumidos como voces y memorias en tensión con los *topos* modernos, sin que esto signifique una negación mutua. Los “*logos* de las culturas pre-existentes” en Abiyala ya eran fuentes inauditas y diversas de *poiesis* fundacionales de mundos. Territorios con su particular poética narrada, espacializada, escrita, simbolizada, memorizada y codificada en múltiples lenguajes espirituales, religiosos, científicos y estéticos, los cuales fueron invisibilizados, malinterpretados o aniquilados en algunos casos. Otros más fueron transculturados o parcialmente subalternizados como

220. El acto de renombrar, como forma de apropiación e imposición de la gramática y la cultura imperial, se inició en la isla de Guanahaní, a la que Colón sobrepuso el nombre de San Salvador. El proceso continuó a lo largo de cinco siglos. Al respecto, Dussel considera que: “Tiene razón O’Gorman al decir que [las civilizaciones precolombinas] nunca tuvieron ‘conciencia’ del continente como totalidad. Pero lo que aquí deseamos indicar es que, existencial u objetivamente, la Humanidad iba descubriendo región por región, valle y montaña una tras otras, durante generaciones, desde Alaska hasta Tierra del Fuego. No es el ‘descubrimiento de América’, es algo mucho más importante: es la ‘humanización’ efectiva del Continente sin anterior ocupación humana. La ‘conquista’ contará ya con dicha ‘humanización’, y esto éticamente es fundamental. La primera ‘ocupación’ fue ‘humanización de la naturaleza’, la segunda fue ‘dominación de culturas’ ya establecidas” (Dussel, 1994: 95).

cimientos, subsuelos o plenas resistencias de una política creativa y “salvaje” (Tapia, 2008), que también asoman en la geografía política moderna.²²¹

Bajo estas consideraciones, las geopoéticas y geopolíticas de Abiyala conllevan evocaciones que se han (re)nombrado o reposicionado progresivamente bajo enunciaciones antiguas o recreaciones “novedosas”, ¿revitalizaciones acaso?²²² Las espacialidades habitadas por los pueblos originarios organizados que se mantienen en territorios específicos —considerando la existencia de una gran movilidad y dinamismo transterritorial de múltiples poblaciones indígenas en el continente y en el mundo— se adscriben a un proceso de reconstitución territorial en Abiyala desde memorias específicas que reivindicán diversas formas de reexistencia política. Profecías, rogativas y revelaciones oníricas nutren estas geopoéticas, cuyas fuentes de sabiduría insurgente se conjugan con las reivindicaciones político-territoriales articuladas en torno al discurso de los 500 años, tratado en capítulos anteriores, así como en torno a la defensa de la vida y la Madre Tierra.

Estas premisas sobre el habitar geopoético buscan “suturar” la partición y fractura artificial que la racionalidad moderna, en su histórico despliegue y apropiación —entre poblaciones indígenas originarias y no originarias—, ha definido como relación dicotómica entre seres humanos y naturaleza. Por ello, la experiencia primordial del habitar y de ser habitado/a por y desde la Tierra²²³ es, en parte, una apuesta de descolonización geopolítica

221. Basta con reconocer en varios logotipos de las banderas y escudos de armas coloniales y republicanos la presencia del águila, el cóndor, o motivos como montañas, ríos, quebradas, etc. referenciales en los territorios precoloniales en Abiyala.

222. La noción de revitalización en los debates antropológicos se atribuye al antropólogo Anthony Wallace (2013 [1956]) para referirse a la reapropiación de tradiciones e innovaciones orientadas a la reinención de culturas en crisis. El problema del concepto es que podría encapsular tales “expresiones culturales” en un proceso estático, lo que no ha ocurrido en las experiencias de Abiyala tratadas, sino todo lo contrario, son parte de un prolongado proceso de resistencias creativas.

223. Aquí recorro a la interpretación de geopoética postulada por la escuela ambiental de Noguera, quien considera que: “El habitar geopoético en la era planetaria busca suturar la escisión del hombre con la naturaleza, comprendiendo que el ambiente es emergencia de la relación entre ecosistema y cultura, entendiendo las tramas de la vida en su complejidad. Habitando la tierra y dejando que ella nos habite se permite la alteridad de las geografías mediante sus coreografías y se vislumbra cómo todo se encuentra interrelacionado entre sí. Un habitar geopoético posibilita el giro de la actual crisis ambiental, con un hombre separado de la naturaleza, hacia un hombre que habita sabiéndose tierra” (Noguera y Bernal, 2014: 20).

y epistémica, fundada en las sabidurías insurgentes que se articulan en lo que puede ser interpretado como pluriverso Abiyala.²²⁴

Una cualidad de estas geopoéticas consiste en la invocación del *tejer-habitar-entre*. Consideramos que tejer consiste en “conectar, coligar, cruzar, amarrar, anudar, relacionar...” (Noguera, 2020: 280),²²⁵ por lo que allí reside la fuente creativa del lenguaje y el relacionamiento con otros seres humanos y otros seres vivos: “las fuerzas enigmáticas de la naturaleza, de las gentes animales, las gentes plantas, la gente montaña, río y mar” (*ídem*); “Decir que somos hombre-jaguar (rugido de la piel), hombre-serpiente (movimiento multiforme), mujer-araña (útero tejido), mujer-lechuza (fuego del corazón alado) es convencernos de que estamos viviendo desde la más íntima célula de la vida. Nuestra presencia está atravesada por todas las demás presencias” (López Hernández, 2009). El tejer como principio para la creación de lo común deriva en tejidos que significan territorios de alteridad. Desde esta perspectiva y experiencia, el habitar se da *entre* lo que une y separa: “nudos, amarres, entrecruzamientos, nodos, coligaciones [...]” (Noguera, 2020: 280-281).

La geopoética del *tejer-habitar-entre* nos coloca en una condición de ser habitados y habitantes “de carne y de piedra, de tierra y de cielo, de mar y de montaña” (Noguera y Bernal, 2014: 282). Esta expresión plástica del “telar de la vida” (*ídem*) resulta de gran potencia para explicar tanto las formas en que se articula el saber estratégico territorial indígena (y afrodescendiente) de Abiyala, como su poética de resistencia y reexistencia para la defensa de la vida. Rocha (2016) también recurre a una interpretación sobre el texto y la textualidad desde una perspectiva del tejer, entrelazar o entretejer la voz y la escritura, como nodo en el que se conjuga la palabra. El tejido reconoce tanto la palabra escrita como la trazada en el dibujo o el telar.²²⁶

224. Escobar (2014) y el equipo participante en la obra *Pluriverso. Un diccionario del postdesarrollo* (Kothari et al., 2019) plantean cinco grandes dimensiones emergentes en torno al sentipensar con la tierra y el pluriverso que problematizan conceptualmente parte de este proceso: una descolonización epistémica, alternativas al “desarrollo” y buen vivir, transiciones al postextractivismo, crisis civilizatoria y alternativas a la modernidad, así como la lógica de lo comunal, la relacionalidad, y el pluriverso.

225. Estas perspectivas sobre geopoética han sido desarrollados como parte de Pensamiento Ambiental del Sur, un proyecto de investigación-acción impulsado por Ángel Maya y Patricia Noguera, entre otras y otros intelectuales de la Universidad de Manizales (ver Noguera y Bernal, 2014).

226. Rocha (2016: 23) se refiere a *oralitegrafías* como el tipo de textos en los que se intersectan diversos sistemas de comunicación oral, literaria y gráfica. Aunque no dependen exclusivamente de imágenes o ideogramas, sino de textualidades más complejas.

Finalmente, existe otra dimensión cardinal de las geopoéticas que se refiere a la relacionalidad y a la protagónica dimensión de la espiritualidad (entrevista con Patricio Guerrero, 2022). Desde la práctica ceremonial que han atendido los Consejos espirituales para la unificación de Abiyala, resulta esclarecedora la voz lakota *mitákuye Oyás'ín* (soy todas mis relaciones), utilizada como saludo y principio generador del sentido de las ceremonias y rituales (*inipis*) o temazcales de sanación, purificación e intercambio de saludos para la paz a través de la *chanupa* (pipa ceremonial). A partir de esta voz es posible explicar esta relacionalidad que nos teje con una totalidad: *Wakan Tanka* (el gran espíritu).²²⁷ En ella se manifiestan todas las cosas vivientes y no vivientes del mundo.

Desde esta perspectiva geontológica, la Madre Tierra atraviesa catástrofes periódicas que dinamizan su materialidad “vibrante”; generan también múltiples puntos de origen de la vida y diversos ciclos que se han revisado en este capítulo: Abiyala como la cuarta etapa de regeneración de la Madre Tierra; el Pachakuti como cambio radical de orden, o el Oxlajuj B'aktun como una época de renacimiento. Todas estas narrativas de origen cobran centralidad en las perspectivas tratadas a lo largo de este capítulo²²⁸ y han permitido articular algunos de los fundamentos que explican la conformación de las geopoéticas y geopolíticas de Abiyala, lo cual conlleva rediscutir el “sentipensar con la Tierra” (Escobar, 2013), así como reconocer que detrás de esas amplias categorías existe un “retejer red de la vida” que postula dos principios vitales: defender el territorio cuerpo y el territorio tierra, como lo proponen Lorena Cabnal y la Red de Sanadoras de Guatemala (Cabnal, 2019: 121-122).

227. En esta concepción el Gran Espíritu se manifiesta a través de diversos misterios y una permanente *relacionalidad*: sol, movimiento, Madre Tierra, piedra, luna, viento, truenos, entre otros. Destaca que la Nación del bisonte (Tatanka oyate), a la que pertenecen los seres humanos, es uno más de los misterios subordinados al Gran Espíritu.

228. Así se expresa en diversos trabajos, como el que coordinaron Rueda et al., titulado *Retornar al origen. Narrativas ancestrales sobre humanidad, tiempo y mundo* (2022), o la compilación derivada del IV Encuentro Ecuaménico Latinoamericano de Teología India (2002), titulada *En busca de la Tierra sin Mal. Mitos de origen y sueños de futuro de los pueblos indios*.

Reflexiones finales. Florecimiento interrumpido

Sobre las capas memoriales de Abiyala

Situar esta investigación desde la historia política y las memorias de origen del pueblo gunadule ha permitido explorar las entrañas conceptuales y geo poéticas de la noción Abiyala. Dar cuenta de la genealogía profunda e íntima de las “capas memoriales” desde las que se explica el sentido de Abiyala ha sido un objetivo central. Entendida como la “tierra salvada” o “tierra recuperada” de los tiempos de ocaso y declive, Abiyala es también interpretada como una tierra en plena madurez para insurgir a la vida. Se enuncia, además, desde la centralidad estratégica de una región que, si bien se enfrenta a diversas crisis simultáneas –migratorias, por desplazamientos forzados, violencia paramilitar y narcotráfico, así como de orden extractivista–, sigue siendo el (des)conector territorial y marítimo por excelencia en el istmo continental.

El tapón del Darién tiene, por ello, un peso singular en la geopolítica regional al funcionar como una bisagra territorial transcontinental y bioceánica. Es, a su vez, un nicho referencial de la geo poética del encuentro entre memorias y territorios en resistencia y reexistencia, en tanto se interpreta como un espacio de “aves comunicantes” –quetzales y colibrís–, en el que la profecía del encuentro entre los pueblos del águila y el cóndor, del arriba y el abajo, del este y el oeste, manifiesta los anuncios de reequilibrio entre mente-razón y corazón.

Al interpretarla desde las sabidurías gunadule y la propuesta de los “significados de vida”, la noción de Abiyala se ha estudiado como un habitar geo poético, expresado en capas memoriales que persisten en las fuentes escriturales tanto del *Babigala* como de las molas de protección. Estas se comprenden como expresiones de gran calado en la memoria del pueblo gunadule y como manifestaciones de una concepción del territorio corporal, entendido como fuente viva que resguarda la memoria precolonial y la proyecta en el mundo contemporáneo. Si bien se trata de una “especificidad cultural”, la centralidad de las molas como fuente de las leyes de origen, que posicionan a la Madre Tierra como principio de autoridad –expresada incluso en la estructura del Congreso General Kuna–, ha mostrado la relevancia de recurrir a una metodología de análisis abierta a la diversidad

de fuentes memoriales que se sustentan tanto en la oralidad, como en las escrituras textuales y simbólicas.

Por otro lado, la genealogía histórica que abreva de los relatos del *Babigala* explica una serie de fundamentos ético-políticos y estéticos del pueblo gunadule, presentes en el ejercicio de su particular tenacidad anticolonial y en el establecimiento de alianzas estratégicas para resistir la invasión a lo largo de cinco siglos —en términos textuales si se considera como punto de partida la primera etapa de la invasión europea—. De allí que su significado en tanto “tierra que sangra y resiste” los embates de la usurpación y la violencia derivados de las “invasiones a Abiyala” sea la otra cara de su apropiación política anticolonial.

Otra dimensión a destacar sobre los hallazgos presentados en el capítulo sobre las capas memoriales del *Babigala* tiene que ver con la relevancia de los *saglas* en tanto portadores de una memoria que mantiene y reproduce saberes que han sido replicados, recreados y transmitidos a través de las generaciones como fuentes de cohesión político-cultural. El estudio de los relatos del *Babigala* como una fuente explícita de conocimientos y sabidurías del pueblo gunadule significó un acercamiento más directo a las fuentes, sin obviar los relevantes hallazgos y aportes referenciales consultados en la literatura antropológica. Tras las exploraciones realizadas, es posible considerar que la narrativa de la memoria sobre el proceso de “conquista” y de la resistencia gunadule, presente en los textos del *Babigala*, constituye una fuente aún poco explorada como referente singular en el proceso de resistencia continental.

Su potencia se expresa en relatos sobre las “invasiones de Abiyala” (Wagua, 2007), en la historia política de la rebelión kuna de 1925 y en su “temprana” capacidad para obtener autonomía frente a la estatalidad panameña, así como en el despliegue imperial estadounidense en la región. Este fenómeno se adelantó al despliegue autonómico que, en las últimas décadas del siglo XX, se convirtió en una de las banderas políticas de mayor calado en los movimientos indígenas originarios del continente.

Por su parte, la pedagogía de la Madre Tierra, impulsada por intelectuales como Abadio Green y Amelia Santacruz, es un referente acompasado con la centralidad de los proyectos educativos y pluriversidades que han insurgido en varios territorios de Abiyala, los cuales interpelan a los “sa-

beres propios". En este proceso, la abiyalidad se ha expresado como una manifestación de sabidurías y proyectos pedagógicos que reivindican horizontes emancipatorios, presentes en varios territorios que en las últimas décadas han configurado "planes de vida" como plataformas que formulan horizontes posibles para la defensa de la vida.

La dimensión anticolonial convocada desde Abiyala

Una genealogía política contemporánea de lo que es interpretado como un ciclo de abiyalización requiere considerar la década de 1970 como un punto neurálgico para explicar de raíz el ciclo de lo que comúnmente se asume como "la emergencia indígena continental", situada en 1990 (Bengoa, 2000). Esto permite explicar con más precisión la internacionalización y la apropiación estratégica de la categoría indígena entre una amplia diversidad de movimientos que han reposicionado sus demandas de descolonización territorial y de restitución plena de sus derechos de soberanía (Castro, 2008; Burguete, 2010; Tuhiwai, 2015). La historización del proceso mediante el cual la noción de Abiyala se formuló como una categoría de impugnación anticolonial frente a la noción de América se enmarca en el contexto global de las cumbres emergentes convocadas por el Consejo Mundial de Pueblos Indios.

En el capítulo segundo de este libro se exploró la historicidad que "polemiza" sobre los orígenes profundos de Abiyala, en la medida en que reposiciona las formulaciones planteadas por el Inka Waskar Chukiwanka sobre la noción de Awí Yala y, con ello, amplía el contexto de la particular incidencia de la política internacionalista aymara y de la irradiación indianista de la época en varios escenarios internacionales. Los hallazgos presentados identifican los hitos más referenciados en la historia de la postulación de Abiyala como lugar de enunciación anticolonial entre las emergentes dirigencias político-diplomáticas indígenas originarias. Asimismo, se detalla el proceso que significó el encuentro icónico entre el líder aymara Takir Mamani y los *saglas* de Ustupu en Kuna Yala. El relato, sostenido en las diversas fuentes consultadas, constituye un indicio relevante de la noción de "encuentro" y del tejido estratégico entre los liderazgos que

se adherían a las posturas indianistas más “radicales”, en particular por su discurso anticolonial y su rechazo tajante de todo indicio de americanidad. Su objetivo vislumbraba tanto “revertir” la histórica ocupación colonial de los territorios originarios, como tomar espacios estratégicos en las plataformas políticas nacionales y la diplomacia internacional.

En este sentido, el ciclo de la abiyalización se interpreta como una manifestación que reclama una memoria tanto de insurgencia como de pertenencia a un “espacio propio” en tensión con el “espacio usurpado” durante el largo proceso colonial. De ahí que la etapa estudiada destaque en especial por las posturas anticoloniales orientadas a reivindicar el derecho a la reconstitución de territorios precoloniales y ancestrales, así como por los reclamos de descolonización no solo expresados en términos metafóricos (Tuck y Wayne, 2012), sino también dirigidos a la reconstitución integral de los territorios precoloniales y a la reinstalación de sus “nombres originales”. Abiyala, como manifestación de esta politización impulsada en la década de 1970, comenzó a convocar la convergencia de múltiples polos y tejidos de “diplomacias indias y anticoloniales” en el amplio movimiento del “tercer mundo”.

Por su parte, otros hallazgos muestran la apropiación política e intelectual de Abiyala en el entramado de la política internacional de la segunda década del siglo XX. Por un lado, la diplomacia indianista, mediante diversos proyectos de articulación política regional, cuestionaba las políticas indigenistas estatales, entendidas como la persistencia de medidas coloniales en tiempos republicanos; por otro lado, promovía una creciente apropiación de la gramática de la libre determinación, impulsada por el singular despliegue de esfuerzos político-diplomáticos en los foros multilaterales de la ONU y en las convocatorias gestionadas por las propias organizaciones indígenas. En este proceso, las reivindicaciones estrictamente “descolonizadoras”, que interpretaban la libre determinación en términos de naciones con derechos explícitamente soberanistas, se “replegaron o reformularon” paulatinamente como reivindicaciones autonomistas —no menores si se consideran experiencias referenciales en la región, como las alcanzadas por el pueblo gunadule en 1925 o el pueblo miskito en 1987—.

En la investigación también se destaca el rol jugado por la intelectualidad solidaria con el movimiento indígena continental, así como la “dislo-

cación” y el cuestionamiento a la antropología colonial desde la emergente “antropología comprometida”. Este fue el caso emblemático de las Declaraciones de Barbados (1971 y 1977), derivadas del simposio Fricción Interétnica en América del Sur. Asimismo, desde las organizaciones y los espacios académicos se ha enfatizado el papel de la intelectualidad indígena, cuyo protagonismo aumentó en las siguientes décadas. Además, se destaca la relevancia de proyectos editoriales como *Akwesasne Notes* y la revista *Abya Yala News* en la divulgación pública de procesos políticos coyunturales, la publicación de sus comunicados y la convocatoria para fortalecer las luchas impulsadas por los pueblos indígenas originarios de la época. A ello se suman los proyectos emblemáticos de la editorial ecuatoriana *Abya Yala*, con su sistemática publicación de investigaciones sobre los pueblos originarios.

En conjunto, es posible reconocer los referentes explorados como manifestaciones que han abonado a la abiyalización. Posteriormente, de manera paulatina, esta se fue configurando como un proceso amplio y diverso que ha apostado por una “descolonización profunda” de los espacios-tiempos hegemónicos mediante la reapropiación de espacialidades memoriales convertidas en territorios de acción política concreta. Por ello, en cierto grado, la reemergencia de los imaginarios espaciales precoloniales en el contexto de la abiyalización contemporánea significa un reposicionamiento de la memoria en parte del lenguaje político y académico. En paralelo, la insurgencia de las lenguas originarias y “cosmografías” ha interpelado las categorías semióticas empleadas para describir los sentidos de una enunciación anticolonial desde Abiyala y desde otros referentes que componen un Pluriverso, que me animo a concebir como abiyalidad. Este proceso incorpora una diversidad de lugares de enunciación convergentes en la historia política aquí descrita.

Por su parte, el reconocimiento de las prácticas otras de conocimiento(s) y sabidurías insurgentes expresadas en la discursividad y las gramáticas empleadas, tanto como en las formas de territorializar desde nociones articuladas por la intelectualidad de los propios movimientos, refleja una descolonización importante de imaginarios y lenguajes. La inflexión en el uso de categorías políticas por parte de los movimientos indígenas originarios y

su resignificación entre la década de 1970 y la primera del siglo XXI manifiestan una relevante emergencia de estas prácticas y sabidurías.

De hecho, las gramáticas de poder territorial referenciales incluidas en las siglas de las organizaciones, en los conceptos para nombrar los tejidos comunitarios y en las prácticas de poder para articular alianzas o reinstalar prácticas de organización política y de autogobierno –incluido el trazado de horizontes para proyectar la reconstitución territorial– están vinculados a prácticas de conocimientos y sabidurías insurgentes que desafían la condición de otredad recurrentemente empleada en la antropología. La abiyalización y la abiyalidad se articulan desde las “propias interioridades” de saberes que han (re)emergido como fuentes en diálogo con otros pueblos originarios y no originarios. A su vez, expresan cómo se ha modificado la correlación de poderes en la construcción de conocimientos, particularmente en su relación con la intelectualidad académica y la clase dirigente en los espacios de poder estatales, los cuales han sido habitados y, en muchos casos, dirigidos por intelectualidades indígenas heterogéneas.

En su conjunto, la investigación aporta pistas importantes para comprender la transición en las relaciones entre intelectuales comprometidos con los movimientos en las décadas de 1970 y 1980, y aquellas que se han redefinido en las primeras décadas del siglo XXI.

Insurgencia de los tejidos geopolíticos en Abiyala

La exploración de la singular insurgencia en Abiyala no se limita a la memoria de los acontecimientos “épicos” de rebelión, sino que también incluye las expresiones de alianza manifiestas a través de pactos y ejercicios estratégicos de diplomacia. Sus ritmos histórico-políticos han sido fluctuantes, y en ocasiones cíclicos, mientras que sus escalas han llegado a articular grandes extensiones territoriales, no solo como expresión imperial, sino también como resultado de procesos políticos pactados en favor de la paz. En este sentido, en el capítulo tercero de este libro, donde se discute la centralidad de estas culturas de alianza, también se expone la conformación de los tejidos geopolíticos que anidan en la memoria larga y corta de Abiyala, así como el desenvolvimiento histórico que llevó a una articulación a

escala regional-continental sin precedentes durante los denominados cinco siglos de resistencia indígena.

Se identificaron las expresiones de distintos pueblos y territorios a lo largo de Abiyala desde fines de la década de 1960 e inicios de la de 1970, hasta finales de la de 1980. Para ello, se historizaron y espacializaron las características centrales de las organizaciones que llegaron a ser protagónicas en el llamado a la unidad continental indígena, negra y popular hacia principios del siglo XX. El balance resultante del proceso de análisis traza un mapa histórico que se extiende desde la década de 1970 hasta la primera del siglo XXI.

La expresión de este tejido geopolítico refleja acontecimientos que fueron puntos de inflexión y de irradiación política con impacto en diversos territorios a escala regional, los cuales contribuyeron la confluencia de la potencia organizativa. También recibieron influencias ideológicas heterogéneas que van desde las improntas campesinistas, la teología de la liberación, proyectos eclesiales de base y movimientos de liberación nacional, hasta la antropología comprometida y la jurisprudencia derivada del derecho y la diplomacia internacional de la época. Sin perder de vista que, a pesar de estas influencias, emergieron “prácticas propias” de diplomacia y negociación, fundadas en memorias de pacto político persistentes que fueron reapropiadas en pleno proceso de resistencia.

Este ejercicio ha tenido como apuesta posicionar en el mapa experiencias referenciales situadas desde los territorios de la Confederación Iroquesa, Haudenosaunee y Oceti Sakowin (el Consejo de los Siete Fuegos), hasta los de Wallmapu con la experiencia de los *kojagtun* o parlamentos mapuche. Es decir, se aspiró a trascender la frontera imperial de las “dos Américas” y del propio antagonismo “antiimperialista nuestroamericano”, que ha condicionado buena parte de la investigación sobre y desde los pueblos indígenas originarios en Latinoamérica, al restringir el espectro de exploración hasta la frontera del río Bravo y excluir, en muchos casos, las experiencias del Caribe insular. La apuesta política de Abiyala conlleva trascender esta frontera colonial epistémica y geopolítica.

Por otro lado, el estudio sobre las organizaciones a finales del siglo XX permitió identificar la profundización de las agendas autonómicas, siempre condicionadas por la estructura de los Estados y la particular coyuntura de

lo nacional. Aunque el fortalecimiento de las identidades, sustentado en la revitalización de los sistemas comunitarios y las territorialidades, así como en la articulación de organizaciones, redefinió el sentido de lo nacional, también incidió en la construcción de regiones relevantes para reinstalar identidades territoriales con alto capital político.

Se trata de una geopolítica que se apropió del Pachakuti enunciado desde territorios andinos, asumido como un cambio radical de orden, y a la vez posicionó estrategias territoriales fundadas en prácticas de las que derivaron tácticas comunales de alianza, como el *tinku* o el *ayni*, que ordenan procesos de agregación política sustentados en la cooperación y la reciprocidad. O basadas en ritualidades de gran relevancia memorial, como el *Inti Raymi*, por ejemplo, que en términos de convulsión política y de insurgencia convocante repercutió en el llamado a la Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular.

En relación con el análisis del contexto, es importante señalar la centralidad que han tenido las fuentes documentales examinadas, las cuales incluyen obras referenciales de la antropología política sobre pueblos originarios, así como la voz política individual y colectiva de la intelectualidad indígena en su formulación de preceptos de análisis y comprensión del contexto estudiado. En este sentido me refiero, por ejemplo, a obras como *Utopía y revolución* (Bonfil, 1981), que reúne un decálogo de documentos fundamentales para la discursividad indianista de la época tratada, así como a *Documentos indios* (Juncosa, 1992) y a los textos vinculados a la coyuntura de los 500 años de resistencia, recopilados en obras como *Voces indias y V Centenario* (Sarmiento, 1998). De igual modo, se consideró la recopilación de manifiestos, comunicados y plataformas políticas consultadas en los espacios digitales de las propias organizaciones.

Estas referencias, por su parte, fueron contextualizadas a partir de la memoria y del testimonio compartido en algunas de las entrevistas realizadas durante el proceso de investigación con voces que participaron en los contextos y acontecimientos narrados. Los claroscuros y detalles compartidos por las personas entrevistadas también se han reflejado “entre líneas” en algunos apartados del libro, sin que el traslado de las transcripciones derivadas de tales entrevistas haya sido exhaustivo. Esta apuesta meto-

dológica implica una historiografía crítica y revisionista que dota de un corpus empírico a la contrahistoria escrita desde Abiyala.

El análisis sobre la insurgencia de los tejidos geopolíticos también manifiesta la utilidad de la geopolítica como un campo de análisis crítico y, en cierto grado, como una mirada epistémica y un proceso metodológico de alcance multiescalar y multiactorial, con los cuales se ha buscado una comprensión compleja y transregional de fenómenos locales, así como una perspectiva dinámica respecto al territorio. De allí que las territorialidades constitutivas de Abiyala expresen manifestaciones de largo aliento, orientadas a procesos paulatinos de reconstitución que condensan identidades en dinámicas inéditas de recomposición transfronteriza, como ocurre, por ejemplo, en el caso del pueblo guaraní. O desde las propias territorialidades que enuncian su *locus* identitario en la Amazonía, los Andes, El Chaco, Iximulew, Oceti Sakowin, Wallmapu y otros.

El discurso geopolítico de los 500 años de resistencia

Frente al balance analítico realizado en la investigación, es posible concebir la articulación discursiva y el accionar político de la Campaña Continental 500 Años de Resistencia como una manifestación antigeopolítica²²⁹ relevante para explicar los entramados de la abiyalización. Su despliegue expresó una recomposición de representaciones y prácticas territoriales que reivindicaron “espacios propios”, asumidos como ancestrales y en proceso de reemergencia o de reexistencia dada su recreación contemporánea. Estas prácticas conjugaron memorias en tensión permanente con los ordenamientos territoriales de despojo colonial, republicano y capitalista contemporáneo.

También revelaron disputas en torno al gobierno del espacio y formas de resistencia frente a los imaginarios hegemónicos, tanto de los Estados nacionales como de las entidades territoriales de explotación vigentes en

229. Me refiero a la antigeopolítica para dar cuenta de la construcción de espacialidades que disienten de las dominantes. Desde las aproximaciones de la geopolítica crítica, la antigeopolítica puede concebirse como “una fuerza política y cultural ambigua dentro de la sociedad civil que articula dos formas interrelacionadas de estructura contra-hegemónica” (Routledge, 2006: 233). La primera desafía el poder geopolítico “material” de los Estados y las instituciones globales, es decir, de la economía-mundo, y la segunda desafía las representaciones impuestas por las elites políticas acerca del mundo, dispuestas para servir sus intereses.

pleno siglo XX, como haciendas, fincas, reducciones, minas, resguardos, comarcas o reservas. Esta geografía de la dominación colonial extractiva fue impugnada desde resistencias diversas, que se aglutinaron contra la “doctrina del descubrimiento” y la colonización permanente, en un contexto que fue problematizado desde la crítica al capitalismo neoliberal.

El análisis sobre la configuración de dicho discurso se ha situado en el reconocimiento de los actores que jugaron un rol protagónico en la producción discursiva y en el impulso político concreto para lograr una creciente confluencia. La exploración presentada a lo largo del capítulo dedicado al análisis exhaustivo de la Campaña Continental permite reconocer a estos actores colectivos desde su trayectoria y contexto particulares, así como explicar las causas de ciertos protagonismos y liderazgos coyunturales. Si bien el foco de atención se centra en las organizaciones indígenas, también se ha podido identificar de forma amplia la red de organizaciones, discursos y tendencias ideológicas convergentes, y en ocasiones también en franca tensión o conflicto. De allí surge la potencia del proyecto de la campaña, que expresó una resonancia de procesos de lucha político-territoriales locales y nacionales y abrió la escala de lo regional y continental como plataforma de convocatoria.

La ampliación del “espacio de lucha y resistencia” ubicó al movimiento indígena ante la necesidad de fortalecer su “singularidad” y autonomía como actor político frente al movimiento campesino y al potente movimiento negro-afrodescendiente en plena articulación. Pero solo fue posible en la medida en que el llamado de la campaña pudo incluir o abrazar temporalmente la diversidad subalternizada durante el largo proceso colonial, para después constituirse en plataforma de las emergencias políticas emancipatorias al interior de los propios movimientos concurrentes en la campaña, como la agenda de las mujeres, de los jóvenes y de comunicación intercultural. Por su parte, el movimiento propiamente campesino y el afrodescendiente, por ejemplo, también siguieron trayectorias específicas.

Además de profundizar en la génesis de esta plataforma política, se ha podido ahondar en las etapas que distinguen los encuentros continentales iniciales —en los que la subjetividad de lo indígena, negro y popular logró la mencionada congregación de resistencias— de las posteriores cumbres continentales de pueblos y nacionalidades indígenas. La revisión detalla-

da de este proceso cronológico, basado en el estudio del contexto y en la discursividad sustentada en los documentos que se produjeron durante las coyunturas que conforman el ciclo en cuestión —declaraciones—, revela una construcción discursiva y permitió asentar el reconocimiento de agendas políticas concretas que fueron encauzando una identidad política compartida.

En paralelo, la exposición de algunos procesos de crisis o de relativa descomposición en el interior de las estructuras organizativas de los movimientos indígenas originarios se vinculó con los procesos políticos regionales, lo que permitió reconocer algunos impactos derivados del recambio ideológico en los gobiernos latinoamericanos hacia la segunda década del siglo XXI. Este fue el caso del repliegue y la crisis de los gobiernos progresistas, en plena contradicción ante la persistencia de políticas extractivas en territorios indígenas, por ejemplo. También se evidenciaron los impactos de diversas formas de contención/cooptación que algunos movimientos experimentaron tras estrechar alianzas estratégicas con gobiernos nacionales o, incluso, al insertarse en las estructuras del Estado.

En conjunto, el análisis de coyuntura permitió tensar críticamente el ejercicio de contrahistoria trazado sobre el movimiento indígena continental, con el fin de exponer el marco en el que la abiyalización fue generando una creciente apropiación y una relativa “cohesión discursiva”, hasta enfrentar una crisis en la dinámica de las cumbres continentales y abreviar de otras agendas más regionales y específicas, las cuales llegaron a un momento crítico ante la embestida violenta contra líderes y activistas indígenas. El caso más deplorable fue el asesinato en 2016 de la lideresa lenca Bertha Cáceres en Honduras, donde se proyectaba la realización de la VI Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abiyala.

Por otro lado, las cartografías presentadas para cada una de las etapas señaladas, junto con los cuadros comparativos y las cronologías temporales, han permitido mostrar una perspectiva que sitúa las diversas expresiones geopolíticas del accionar territorial indígena originario desde un análisis que cruza los encuentros, las agendas políticas, los actores y las manifestaciones de alianza desplegados a lo largo de la investigación. Asimismo, las expresiones visuales reunidas en el libro permiten reconocer una dimensión empírica y contextual relevante para mostrar los contra-

espacios del proceso estudiado. Se trata, de hecho, de una de las improntas metodológicas más relevantes para este proceso de reflexión sobre el espacio contrahegemónico formulado desde Abiyala.

Geopolíticas y geoéticas en Abiyala: plenitud y florecimiento

Las geoéticas han constituido una apuesta complementaria al análisis y la reflexión geopolítica desarrollados en este libro, así como una vía cardinal para acercarnos a las vibrantes dimensiones simbólicas que constituyen la idea de abiyalidad. Las memorias de origen del pueblo gunadule encuentran correlatos y correspondencias que han sido interpretadas a la luz de expresiones concretas, como mi acercamiento al Consejo de Jóvenes para la Unificación de Abiyala, la geoética maya formulada por Pedro Uc o la abiyalidad en clave wayuu impulsada por Vito Apūshana. También me he apoyado en una exploración documental y en registros gráficos referenciales que dan cuenta de geoéticas articuladas en torno a diversas profecías, las cuales sitúan las nociones de retorno, reencuentro y ciclicidad como parte de la dimensión memorial que fundamenta la abiyalidad.

La profecía del águila y el cóndor, las reiteradas evocaciones al Pachakuti, al Oxlajuj B'aktun y a otras manifestaciones de ciclicidad permiten articular una discursividad reapropiada y reformulada en diversos y muy heterogéneos epicentros de resistencia política, así como una serie de prácticas territoriales que han resignificado los “mapas epistémicos y ontológicos” en los que las presencias no antropocéntricas —memorias, animales, sueños, ríos, árboles, montañas, etc.— enuncian poéticas relacionales para reexistir (Escobar, 2014; Blaser, 2019).

Por otra parte, el registro del desenvolvimiento literario, y particularmente de las oralituras como florecimiento poético entre intelectuales que abrevan de la sabiduría oral, ha permitido reconocerlos como una fuente de referencia desde la cual se han reescrito en lenguas originarias expresiones de sabiduría memorial que, en varios casos, se expresan como insurgencias poéticas con explícito arraigo y claras reivindicaciones políticas y territoriales. Interpretar las palabras geoéticas tratadas como voces de la

Madre Tierra ha sido un hallazgo central de esta investigación, al proponer una aproximación heterogénea orientada a leer sus mensajes, códigos y metáforas. Lo relevante ha sido que en todos los casos se manifiestan los sentidos “propios” sobre el florecimiento de la Madre Tierra a través de las voces de escritores, escritoras e intelectuales que han reivindicado diversas fuentes escriturales —orales, escritas, textiles y gráficas, entre otras— desde las cuales se poetiza la abiyalidad en cuestión. Estas obras incluyen, asimismo, una crítica a la idealización y esencialización de lo indígena.

En el desarrollo de la investigación también estuvo presente la necesidad de conjugar las especificidades de los símbolos territoriales que los pueblos originarios han postulado a lo largo del ciclo de abiyalización —textiles, banderas-estandartes, altares, etc.—, los cuales se han usado como referencias icónicas en las convocatorias de movilización y presencia política. Desde ese punto, las organizaciones indígenas reposicionaron discursos estratégicos en torno a ejes constantes: el reclamo de reconocimiento político-territorial, la libre determinación, expresada en diversas formas de autonomía, y manifestaciones de cosmopolítica sustentada en concepciones singulares sobre la Madre Tierra.

El despliegue del imaginario visual del que son portadoras las geopolíticas expresa un desdoblamiento de los territorios en plena insurgencia y dota de un sentido concreto a la idea de descolonización cartográfica. En ella, las rebeliones políticas son recreadas y reformuladas desde otros asideros simbólicos, los cuales involucran agendas que van desde la reexistencia lingüística, hasta poéticas memoriales y, a su vez, a la prefiguración de mundos posibles. Esto implica, en el ámbito político y epistémico, verdaderos territorios en disputa.

En conjunto, las geo-poéticas memoriales presentadas son expresiones directamente relacionadas con el accionar político, territorial e ideológico de los liderazgos y las organizaciones indígenas originarias estudiadas en el libro. Estos manifiestan una clara proyección utópica, entendida como aquellas luchas que se despliegan en la actualidad, retrayendo memorias del pasado y acciones del presente para prefigurar escenarios futuros (Lins y Escobar, 2009: 53). En cierto sentido, la dimensión utópica constituye una fuerza explícita de movilización en la discursividad de los movimientos milenaristas antes citados (Kapsoli, 1984). Es una fuente de consciencia

concreta en los procesos de maduración política y en la disputa de sentidos políticos y epistémicos (Zemelman, 1989).

Cabe destacar la pertinencia de reflexionar sobre las nociones de utopía y revolución, a las que aludía Bonfil Batalla para interpretar el desenvolvimiento del “pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina” (1981), a la luz del desarrollo geopolítico tratado a lo largo de cuatro décadas. En su obra, Bonfil reunió algunos documentos seminales de los ideólogos y las organizaciones indígenas retomados en esta investigación, los cuales se han complementado con un amplio conjunto de expresiones que insurgieron a lo largo de las subsiguientes décadas. En este sentido, los procesos “revolucionarios”, en tanto experiencias de ruptura con las estructuras coloniales y republicanas hegemónicas, precisan ser entendidos “como una ruptura simultánea de poder y consciencia, y a la vez como construcción de opciones...” (Zemelman, 1989: 53-54). En este sentido, la abiyalidad expresa esa cualidad pluriversal de opciones y horizontes políticos que despliegan su potencia frente a una compleja realidad que condiciona su plena realización, tal como lo muestra el análisis contextual tratado en esta investigación. El horizonte futuro se configura como un campo de lucha en el que lo latente y lo posible se debaten en el fulgurante presente.

¿Florecimiento interrumpido?

Más allá de la periodización tratada en esta investigación para el análisis empírico —aunque no para la concepción amplia de tiempos largos, memoriales y cíclicos—, que se extendió entre las décadas de 1960-1970 y 2010, surge la necesidad de indagar sobre el alcance concreto y material de las geopoéticas y las geopolíticas de Abiyala en un escenario de crisis múltiples y violencias que atraviesan los territorios indígenas originarios en el contexto coyuntural posterior. Se trata de una coyuntura caracterizada, entre otros factores, por la crisis sistémica global, la agudización de las agendas de despojo extractivo y las manifestaciones de violencia desde diversos frentes y actores en la región, así como por la interrupción casi total de una trayectoria de maduración geopolítica que, después de casi dos

décadas y media, comenzó un relativo declive en la segunda mitad de la década de 2010, y posteriormente se detuvo por los escenarios derivados de la crisis pandémica de COVID-19 que sacudió el mundo en 2020. A continuación, recupero algunos de estos escenarios.

Es posible identificar al menos cuatro grandes nudos problemáticos que han marcado el histórico despliegue del movimiento indígena continental en el ciclo de reemergencia geopolítica y geopoética tratado en la investigación durante la segunda década del siglo XXI. A partir de ellos, se analizaron algunos alcances y manifestaciones de la abiyalización, así como los escenarios que han condicionado o interrumpido el deseado florecimiento y la madurez político-territorial en Abiyala, concebida como una continentalidad interpelada por diversos discursos y prácticas de orden descolonizador.

El primer nudo se refiere al declive y al *impasse* relativo de las grandes convocatorias a las cumbres continentales de los pueblos y nacionalidades indígenas en la segunda mitad de la década de 2010. Después de la poderosa convocatoria de 2013 en el Cauca, la siguiente reunión, que se llevaría a cabo en Honduras, se suspendió tras el asesinato de la lideresa lenca Bertha Cáceres en 2014. Además de la suspensión indefinida de la que sería la VI Cumbre Continental, el trágico acontecimiento refleja una constante en la persecución jurídico-política, la detención extrajudicial y el asesinato de líderes originarios. Esto ha ocurrido en prácticamente todos los países en los que las organizaciones indígenas han protagonizado importantes luchas de resistencia contra proyectos de despojo extractivo de diversa índole —mineros, madereros, de monocultivo, hidroeléctricos, por la defensa de acuíferos, etc.—.

Las organizaciones de base que han desempeñado un papel protagónico en el impulso de la articulación indígena regional y continental en Ecuador, Colombia, Guatemala, México, Bolivia, Brasil, Argentina, Chile, Estados Unidos, y con particular énfasis en los territorios transfronterizos, han experimentado una sistemática violencia que ha impactado en la internacionalización de las luchas y ha incidido en el repliegue estratégico a sus territorios.

Cabe señalar que durante la década de 2010 la mayoría de las movilizaciones indígenas derivadas de la defensa territorial se enfrentaron a diver-

sas formas de represión y criminalización, como lo expresan los asesinatos de 232 defensores de los territorios indígenas entre 2015 y los primeros seis meses de 2019:

[...] lo que significa que, en promedio, 4 defensores indígenas son asesinados cada mes en América Latina. Se trata de una cifra dramática si se considera que el fenómeno ha ido en aumento: mientras que en 2015 mensualmente 2 líderes perdían la vida por defender sus territorios, en 2018 y el primer semestre de 2019 esta triste cifra se triplicó (CEPAL-FILAC, 2020: 143-144).

El segundo nudo problemático cardinal, que tuvo impactos en el peso político de los movimientos indígenas originarios y la abiayalización pujante a inicios del siglo XX, tiene que ver con la crisis del “progresismo” impulsado por los “gobiernos surlatinoamericanos” y con las crisis diferenciadas de los sistemas democráticos de la región. También influyeron algunos virajes ideológicos que debilitaron las alianzas estratégicas que se habían estrechado durante la primera década del siglo XXI, lo que afectó incluso a los gobiernos que habían sido depositarios explícitos de la lucha indígena, como en el caso de la Bolivia liderada por el MAS-IPSP y la figura de Evo Morales. La agenda continental, que en la década de 2010 enarboló como una de sus banderas los procesos constituyentes y la construcción de Estados plurinacionales, pronto afrontó límites y contradicciones, y hacia mediados de 2020 experimentó un estrepitoso declive.

Se produjeron profundas rupturas en el seno de grandes organizaciones como, por ejemplo, entre la CONAIE y el gobierno de Rafael Correa en Ecuador; en Bolivia se agudizó la fractura entre el Pacto de Unidad y el entramado indígena, originario y campesino, el cual se debilitó hasta polarizar a las organizaciones que habían sostenido tanto el proyecto político “nacional” como las convocatorias regionales-continetales. Mientras tanto, en Brasil la crisis institucional de los gobiernos del Partido del Trabajo, el golpe de Estado al gobierno de Dilma Rousseff en 2015 y la toma del poder del gobierno militarista de Jahir Bolsonaro en 2019 implicaron un desmantelamiento rapaz de la institucionalidad que habían alcanzado los movimientos indígenas y campesinos en ese país.

En Colombia, la persistencia de los gobiernos conservadores y la violencia desplegada por la guerrilla, el narcoparamilitarismo y el Ejército, jun-

to con la persecución político-judicial, se intensificaron en una embestida contra líderes indígenas defensores y defensoras del territorio. Su impacto se reflejó en un franco repliegue territorial, acompañado por el aumento de desplazamientos internos y de éxodos migratorios. Si bien la relativa desmovilización formal de la guerrilla de las FARC, tras los Acuerdos de Paz alcanzados en 2016 por el gobierno de Manuel Santos con la mediación diplomática del gobierno cubano, prometía un escenario más pacífico, el país siguió experimentando una violencia sostenida, y los territorios indígenas fueron los más afectados. Sin embargo, regiones emblemáticas como el Cauca, donde actuaba el CRIC, continuaron siendo epicentros de organización nacional y una fuente convocante del movimiento indígena originario a escala regional.

En México, por su parte, la capacidad de articulación del movimiento indígena a escala nacional, impulsada de manera sostenida por el CNI y el proyecto del Concejo Indígena de Gobierno, sufrió una desmovilización importante tras la llegada al poder del partido Movimiento de Regeneración Nacional (Morena) en 2018 y el liderazgo populista de Andrés Manuel López Obrador. Esto derivó en una creciente cooptación corporativa de una parte significativa de la capacidad movilizadora del movimiento indígena, con excepción de sectores como una facción del movimiento maya peninsular que se opuso al Tren Maya, el movimiento zapatista y el pueblo creyente en Chiapas, o las movilizaciones contra el proyecto ístmico en Tehuantepec, por ejemplo.

En Guatemala, el movimiento indígena persistió con una relativa fragmentación, caracterizado por una apropiación creciente del discurso plurinacional y la resistencia frente a la violencia ejercida por grupos criminales, empresas extractivas y las fuerzas del Estado. Todo ello en un contexto agravado por la colusión entre poderes pétreos, el reclamo sostenido de justicia y una aún incipiente capacidad de movilización y articulación a escala nacional. Por otra parte, el movimiento mapuche en Gulumapu, territorio chileno, experimentó una progresiva capacidad de articulación en torno al reclamo y la toma de tierras, en un escenario de persecución política sostenida durante los gobiernos de Michelle Bachelet y, posteriormente, de Sebastián Piñera a lo largo de la década de 2010.

En este contexto, la impronta integracionista regional entre los Estados latinoamericanos que habían estado cercanos a las agendas promovidas por el movimiento indígena continental comenzó a entrar en un proceso de declive y crisis. Este proceso sufrió un deterioro explícito tras el abandono “casi total” de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) durante los primeros años de la década de 2010 por parte de la mayoría de los países de la región, así como por el repliegue de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), organización que había sido impulsada en 2004 por el gobierno venezolano de Hugo Chávez en alianza con Cuba, Bolivia, Nicaragua y Ecuador, y cuya plataforma indígena había funcionado como un mecanismo de diplomacia estatal entre gobiernos que se habían declarado cercanos al movimiento indígena continental.

Un tercer elemento que incidió en la “maduración” del movimiento continental indígena se vincula a la coyuntura pandémica por COVID-19 declarada en 2020, cuyos efectos se prolongaron en el tiempo. El fortalecimiento de los regímenes de excepción adoptados por los Estados nacionales, en detrimento de los derechos y libertades asociados a la movilidad y la producción del espacio, se acompañó del reforzamiento de las fronteras y de repliegues territoriales que impactaron de manera significativa en el ejercicio de las autonomías y de la libre determinación. En cierto grado, ocurrió un viraje hacia adentro, e incluso un repliegue estratégico que fortaleció procesos políticos de autodefensa y organización —considerando, por ejemplo, las experiencias de los territorios zapatistas, del CRIC en el Cauca colombiano o de las comunidades amazónicas en Ecuador y Brasil—.

En algunos casos, la lógica de “quédate en casa” se trasladó a la de “quédate en tu territorio, en tu barrio o tu comunidad” (Zibechi, 2020). Este viraje estuvo acompañado por la búsqueda una notable revalorización de la soberanía sanitaria, expresada en la recuperación de saberes y medicinas propias, así como en la revisión de los sistemas alimentarios. Los vínculos entre comunidades rurales y urbanas se vieron condicionados por la amenaza del contagio. No obstante, la caída del empleo generó un importante movimiento temporal de “retorno” a los territorios de origen, mientras que las economías populares potenciaron lógicas de valor de uso a través de redes de trueque, huertos urbanos circulares y otras prácticas solidarias (Zibechi, 2020: 15-20).

No obstante, en la mayoría de las experiencias, la coyuntura reflejó una aguda vulnerabilidad de las poblaciones indígenas originarias en el acceso a servicios de salud, a agua potable y a viviendas en condiciones adecuadas para sostener el aislamiento. Más allá de las cifras de contagios y fallecimientos reportadas tanto por instituciones como la CEPAL como por las propias organizaciones indígenas regionales —como la CONFENIAE (2020)—, los impactos del COVID-19 en la población indígena originaria revelaron las profundas asimetrías sociales, las vulnerabilidades diferenciadas entre un territorio y otro, la limitada capacidad de las instituciones políticas para la toma de decisiones y un repliegue hacia lo local que, al inicio de la década de 2020, se reflejaron en agendas más fragmentadas que las sostenidas a comienzos del siglo XXI (CEPAL, 2020).

Un cuarto elemento consistió en los siguientes factores: la exacerbación de la violencia armada asociada al fortalecimiento de los grupos del narcotráfico en toda la región, la convulsión migratoria interpretada como desplazamiento forzado y la reinserción de los territorios bajo resguardo de las poblaciones indígenas en la geoeconomía extractiva global. Un ejemplo central se expresa en dos territorios referenciales para esta investigación: el Darién y el Golfo de Urabá, habitados por el pueblo gunadule y el pueblo emberá. La cuna memorial de la noción de Abiyala es una de las fronteras transísmicas más violentas e importantes del continente, espacio que simultáneamente contiene y habilita el paso de los flujos migratorios de sur a norte y de este a oeste.

El tráfico ilícito de drogas, mercancías y personas convulsiona cotidianamente la capacidad de gobierno de las comunidades gunadule, rebasadas por una realidad global en la que la unidad de los pueblos para la defensa de la vida se ve “eclipsada”. El tránsito masivo de migrantes económicos, perseguidos políticos y familias que huyen de sus territorios a lo largo del sur global por los más diversos motivos adquiere dimensiones abrumadoras en el istmo centroamericano.

Frente a estas incipientes reflexiones, concluyo con las siguientes interrogantes, que considero importantes para futuros análisis sobre la *realpolitik* geopolítica en los territorios de Abiyala, así como sobre las resilientes geoepéticas necesarias para recuperar las agendas descolonizadoras que

subyacen a la acelerada descomposición de los tejidos sociales y a la agudización de los escenarios globales contemporáneos de guerra y despojo.

¿Cuáles son las capacidades, la disposición y los escenarios posibles para fortalecer y rearticular estratégicamente las amplias agendas que los movimientos indígenas pueden integrar junto con los movimientos feministas, decoloniales y comunitarios, así como con los movimientos ecológico-políticos urbanos que luchan contra el despojo y por la defensa de los medios de vida?

¿Hacia dónde y en qué términos se ha reformulado la diplomacia indígena internacional, tanto en los espacios multilaterales intergubernamentales como en espacios no gubernamentales y en las propias plataformas indígenas originarias? ¿Cuáles son las agendas que se promueven y cuál la capacidad de representación efectiva de quienes ejercen funciones diplomáticas?

¿Hacia dónde se dirigen los esfuerzos geopolíticos, intelectuales y artísticos de las voces representativas de la abiyalidad frente a los virajes político-territoriales contemporáneos en plena década de 2020?

Finalmente, ¿cómo caracterizar la ciclicidad del movimiento indígena continental reivindicativo de Abiyala en relación con las dinámicas “extrahemisféricas” del sur global, a fin de prefigurar escenarios futuros posibles? Lejos de ofrecer respuestas contundentes, y sin eludir la tensión entre los inminentes escenarios de catástrofe y guerras híbridas —cada vez más contundentes— y los esfuerzos de la diplomacia para la paz, considero que la abiyalidad, en tanto fuente de reequilibrios entre sociedades, territorios y múltiples dimensiones de la vida, seguirá siendo un frente relevante para encontrar vías de acción política y abrir senderos hacia nuevos escenarios posibles.

Fuentes consultadas

Bibliografía

A

- Acosta, Tupac. (2017). *Desmantelando la doctrina del descubrimiento* [archivo de video]. Comisión Continental Abya Yala. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=Pxd9ucI3TNY&ab_channel=Tonatierra
- Albán Achinte, Adolfo. (2013). Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. En Catherine Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. tomo I, Quito: Editorial Abya Yala.
- Agnew, John. (2005). *Geopolítica: una revisión de la política mundial*. Madrid: Trauma Editorial.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1977). Declaración de Barbados II. En Bonfil Batalla, G., Mosonyi, E. E., Aguirre Beltrán, G., Arizpe, L., y Gómez Tagle, S., *La declaración de Barbados II y comentarios. Nueva Antropología*, 2(7), 109-125.
- Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP). (2021). *Nuestra historia*. Consultado en junio de 2023. Disponible en: <https://www.onic.org.co/onic/nuestra-historia>
- American Indian Movement (AIM). (1972). *Trail of Broken Treaties. 20-Points Position Paper*. Minneapolis, Minnesota. Consultado en octubre de 2021. Disponible en: <http://www.aimovement.org/ggc/trailofbrokentreaties.html>
- Aínsa, Fernando. (2006). *Del topos al logos: propuestas de geopoética*. Madrid: Iberoamericana.
- Albó, Xavier. (2003). *Pueblos indios en la política*. La Paz: CIPCA.
- Albó, Xavier. (2008). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: CIPCA.
- Albó, Xavier. (2017). Nuestra identidad a partir del pluralismo en la base. En Calderón, Fernando (Comp.), *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en: <https://archive.org/details/calderon-fernando-comp.-imagenes-desconocidas.-la-modernidad-en-la-encrucijada-postmoderna-2017/mode/2up>

- Alí, Mauricio. (2010). *En estado de sitio: los kunas en Urabá. Vida cotidiana de una comunidad indígena en zona de conflicto*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Almendra, Vilma. (2017). *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia*. Colombia: Pensaré Cartoneras, Pueblos en Camino, En cortito que's pa'largo, Grietas Editores.
- Altmann, Philipp. (2013). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. *Antropología: Cuadernos de Investigación*, (12), 105-121. <https://doi.org/10.26807/ant.v0i12.76>
- Amawtay Wasi. (2004). *Sumak yachaypi, alli kawsaypipash yachakuna / Aprender en la sabiduría y el buen vivir*. Ecuador: UNESCO.
- Anderson, Benedict. (1983). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Aparicio, Juan, y Blaser, Mario. (2015). La "ciudad letrada" y la insurrección de saberes subyugados en América Latina. En Leyva, Xochitl et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México y Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago.
- Apüşhana, Vito. (2011). Poesía en Abiayala. 20° Festival Internacional de Poesía de Medellín. Disponible en: <https://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Escuela/XIV/vito.html>
- Arévalo, Andrés. (2017). La diplomacia indígena: un enfoque transdiplomático. *Sí somos Americanos. Revista de Estudios Transfronterizos*, 17(1), 141-169.
- Arguedas, José María. (1956). Puquio, una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional*, tomo XXV, 184-232. Lima.

B

- Báez, René (et al.). (1990). *Nuestra América y el V Centenario*. Quito: Editorial El Duende y Txalaparta Editorial.
- Bartolomé, Miguel, y Barabas, Alicia. (1998). Recursos culturales y autonomía étnica. La democracia participativa de los kuna de Panamá. *Alteridades*, 8(16), 159-174.
- Bastos, Santiago. (2007). La construcción de la identidad maya en Guatemala. Historia e implicaciones de un proceso político. *Desacatos*, 24, 197-214.

- Bastos, Santiago, y Camus, Manuela. (1993). *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992)*. Guatemala: FLACSO.
- Bastos, Santiago, y Brett, Roddy (Comps.). (2010). *El movimiento maya en la década después de la paz (1997-2007)*. Guatemala: F&G Editores.
- Bengoa, José. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.
- Blaser, Mario. (2013). *Un relato de globalización desde el Chaco*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Blaser, Mario. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79.
- Boff, Leonardo (2021, 5 de junio). *El reencuentro entre el águila y el cóndor: el genocidio en las Américas*. Leonardo Boff. <https://leonardoboff.org/2021/06/05/el-reencuentro-entre-el-aguila-y-el-condor-el-genocidio-en-las-americas/>
- Bolaños, Graciela, y Ramos, Abelardo. (2015). Educación propia, investigación y lucha en el PEBI-CRIC. En Leyva, Xochitl et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México y Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, UNAM, 9, 105-124.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los Indios en América Latina*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Bozza, Juan. (2020). Pasado y presente en la resistencia de los pueblos originarios de Norteamérica. *Revista Aletheia*, 11(21), e072. Disponible en: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.12533/pr.12533.pdf
- Brady, Miranda. (2003). *The Occupation of Wounded Knee: Press Coverage of the American Indian Movement* (Tesis de Master). San Jose State University.
- Brunnegger, Sandra. (2007). El camino de conflicto a autonomía en Nicaragua: lecciones aprendidas. *Minority Rights Group International*, 1-10. Disponible en: <https://minorityrights.org/app/uploads/2023/12/mrg-micro-nicaragua-cast-2007.pdf>

- Bueno, Gustavo. (2023). *La invención de Abya Yala* [archivo de video]. Escuela de Filosofía de Oviedo, España, 9 de enero de 2023. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=jT35z70csGk&t=7551s&ab_channel=fg-buenotv
- Burdette, Hannah. (2019). *Revealing Rebellion in Abiyala. The Insurgent Poetics of Contemporary Indigenous Literature*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2005). Una década de autonomías de facto en Chiapas (1994-2004): los límites. En Dávalos, Pablo (Coord.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2007). Cumbres indígenas en América Latina. Resistencia y autonomía. *Revista Memoria*, (220), 38-47.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2010). Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En González, Miguel, Burguete, Araceli, y Ortiz, Pablo (Coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO, GTZ, CIESAS, IWGIA, UNICH. Disponible en: https://iwgia.org/images/publications/0468_Libro_autonomia_a_debate_eb.pdf
- Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2011). Movimiento indígena en México. El péndulo de la resistencia: ciclos de protesta y sedimentación. En Betancourt, Ana (Ed.), *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*. Copenhague: IWGIA. Disponible en: https://iwgia.org/images/publications/0563_Libro_Movimientos_indigenas_FINAL.pdf
- Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2016). Rescindir la doctrina del descubrimiento: demanda de pueblos indígenas al Papa Francisco. *Chiapas Paralelo*, 3 de febrero. Disponible en: <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2016/02/rescindir-la-doctrina-del-descubrimiento-demanda-de-pueblos-indigenas-al-papa-francisco/>

C

- Cabildo Indígena Guambía. (2010). Por la defensa del patrimonio del pueblo misak y los demás pueblos. Proyecto: Fortalecimiento institucional.

- Silvia, Cauca: s/e. Disponible en: <https://alaksreiky.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/10/manifiesto-guambiano.pdf>
- Cabnal, Lorena. (2019). El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra, en *Tiempos de Muerte*. En Leyva, Xochitl, e Icaza, Rosalba (Coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. Buenos Aires: Cooperativa Editorial Retos, CLACSO. Disponible en: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/15453/1/Tiempos-muerte.pdf>
- Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). (2006). *Declaración de Cusco: Hacia la construcción de Estados Plurinacionales y sociedades interculturales*. Perú: s/e.
- Caudillo, Gloria. (2001). *El discurso indio en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Caudillo, Gloria. (2011). *Movimientos indígenas en América Latina. Liderazgos, discursos y utopías*. México: Elaleph.com, Universidad de Guadalajara.
- Canales Tapia, Pedro. (2014). Intelectualidad indígena en América Latina: debates de descolonización, 1980-2010. *Universum*, 29(2). Universidad de Talca.
- Cardelús, Borja, y Guijarro, Timoteo. (2009). *Cápac Ñan. El gran camino inca*. Lima: Centro de Cultura Iberoamericana, Santillana.
- Cárcamo-Huechante, Luis. (2019). Lenguas, lenguajes y literaturas de Abiayala: ¿Descolonizando o re-colonizando en la era del capital extractivista? *LASA Magazine Forum*, 50(1). Disponible en: <https://forum.lasaweb.org/files/vol50-issue1/abiayala-1.pdf>
- Carmagnani, Marcello. (1988). *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: FCE.
- Castaño, Ruth Virginia, y Santacruz, Milton. (2012). *Bisoge yala burba mola. ¿Qué nos dicen las molas de protección?* (Tesis de Maestría en Educación). Universidad de Antioquia, Colombia.
- Castillo, Bernal. (2005). *La autonomía indígena en Kuna Yala frente al impacto de la globalización* (Tesis de Maestría). Universidad de Costa Rica.
- Castillo, Bernal. (2021). Neggsed (autonomía): avances y desafíos del autogobierno del pueblo gunadule de Panamá. En González, Miguel, Burguete Cal y Mayor, Araceli, y Marimán, José (Coords.), *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Quito: Editorial Abya Yala.

- Castillo, Bernal. (2022). Los aportes de los Siggwimar en el fortalecimiento de la identidad Gunadule y panameña. *Karakol*, 2(1). Disponible en: <https://revistas.udelas.ac.pa/index.php/karakol/article/view/192>
- Castro-Gómez, Santiago. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismismo transmoderno*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro Lucic, Milka. (2008). La universalización de la condición indígena. *Alteridades*, 18(35), 21-32. Disponible en: <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/210>
- Comisión Económica para América Latina-Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (CEPAL-FILAC). (2020). *Los pueblos indígenas de América Latina. Abya Yala y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible: tensiones y desafíos desde una perspectiva territorial* (Documentos de Proyectos LC/TS.2020/47). Santiago de Chile: CEPAL.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2020). *El impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala: entre la invisibilización y la resistencia colectiva* (Documentos de Proyectos LC/TS.2020/171). Santiago de Chile: CEPAL.
- Cerrón Palomino, Rodolfo. (2009). *Quechumara. Estructuras paralelas del quechua y el aimara*. Cochabamba y La Paz: UMSS-Plural-PROEIB Andes.
- Cerutti Guldberg, Horacio (Dir.). (2000). *Diccionario de filosofía latinoamericana*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Chaparro Amaya, Adolfo. (2013). Mujeres mola' o la máquina de imágenes míticas. *Aisthesis*, (53), 9-27.
- Chapin, Mac (Comp.). (1989). *Pab Igala. Historias de la tradición kuna*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Chávez León, Marxa. (2008). Autonomías indígenas y Estado plurinacional. Proyectos políticos de movimientos indígenas y campesinos en Bolivia. *OSAL*, IX(24), octubre. Buenos Aires: CLACSO.
- Chávez, Gina, Lara, Rommel, y Moreno, María. (2005). *Sarayaku: el Pueblo del Cenit. Identidad y construcción étnica. Informe antropológico-jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku*. Quito: FLACSO, CDES.
- Chihuailaf, Elicura. (2000). En la oralitura habita una visión de mundo. *Aérea*, (3), 49-59.

- Chikangana, Fredy, Apüshana, Vito, y Jamioy, Hugo. (2011). *Herederos del canto circular*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Chikangana, Fredy. (2000). Verbo ajeno. En Gamboa, Juancarlos, y Moradas, Gregorio (Eds.), *Woumain. poesía indígena y gitana contemporánea de Colombia* (p. 102). Bogotá: Suport Mutu, ONIC, Prorom.
- Chikangana, Fredy. (2021). Oralitura como resistencia ante el olvido. En Quintero Weir, José A. (Comp.), *Las lenguas del diablo. Lengua, cosmovisión y re-existencias de los pueblos de Abya Yala*. México: Tumbalacasa.
- Choque, María Eugenia, y Mamani, Carlos. (2001). Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia. *Journal of Latin American Anthropology*, 6(1), 202-224. <https://doi.org/10.1525/jlca.2001.6.1.202>
- Choquehuanca, David. (2022). *Geopolítica del Vivir Bien*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Chukiwanka, Inka Waskar. (1999). *Awiwala y no América: origen del hombre desde Tiyawanaku al mundo. Dos linajes en guerra; los Homo sapiens y los Titiyaqe. Abya Yala nombre indio para restaurar la independencia del Tawantinsuyu antes del 2032*. Sunipata: El Alto, Estado del Tawantinsuyu.
- Chukiwanka, Inka Waskar. (2004). *Origen y constitución de la Wiphala*. Sunipata: El Alto, Estado del Tawantinsuyu.
- Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). (2021). *Pronunciamiento por los 37 años de COICA*.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). (1989). *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: CONAIE, Editorial Abya-Yala.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). (2012). *Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional. Propuesta desde la visión de la CONAIE*. Quito: CONAIE.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). (2022). *Somos CONAIE en UNIDAD. Revista Institucional de la CONAIE. Consejo de Gobierno 2021-2024*. Disponible en: <https://drive.google.com/file/d/18q96LeltfUspYP5RaMdAmszHp81PaoBD/view>
- Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). (2020). *Monitoreo COVID-19*. Consultado en marzo de 2024. Disponible en: <https://confeniae.net/covid19>

- Comisión Continental Abya Yala (CONIC). (2017). Comunicado a la Santa Sede, El Vaticano. Desmantelamiento de la doctrina del descubrimiento. Disponible en: <https://www.onic.org.co/comunicados-internacionales/2191-desmantelamiento-de-la-doctrina-del-descubrimiento>
- Consejo de Organizaciones del Pueblo Maya (CONMG). (1991). *Rujunamil Ri Mayab' Amaq*. Guatemala: Cholsamaj.
- Congreso General Guna Dule (2011, 15 de octubre). *Plan de Salvaguarda de la Cultura Kuna Tule*. Disponible en: <https://gunadule.blogspot.com/2011/10/plan-de-salvaguarda-de-la-cultura-kuna.html>
- Craib, Raymond. (2017). Cartography and decolonization. En Akerman, James (Ed.), *Decolonizing the map: cartography from colony to nation*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- Criales, Lucila, y Condoreno, Cristóbal. (2016). Breve reseña del taller de historia oral andina (THOA). *Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, 10(43), abril, 57-66.
- Cristales, Víctor. (2015). La cosmovisión maya en la interpretación del fin de una era: Oxlajuj B'aqtun. *Global Education Magazine*, 12 de agosto. Disponible en: <https://gloaleducationmagazine.com/la-cosmovision-maya-en-la-interpretacion-del-fin-de-una-era-oxlajuj-baqtun/>
- Cruz, Nasly Nayely y Arévalo, Gabriel. (2021). Cumbres indígenas: política y diplomacia ancestral en América Latina. *Novum Jus*, 15(1), 133-160. <https://doi.org/10.14718/NovumJus.2021.15.1.7>

D

- Dagua Hurtado, Abelino, Aranda, Misael, y Vasco Uribe, Luis Guillermo. (1998). *Guambianos. Hijos del arcoíris y del agua*. Bogotá: CEREC, Los Cuatro Elementos, Fundación Alejandro Ángel Escobar, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2018). Resultados Censo Nacional de Población y Vivienda 2018. Bogotá: DANE. Disponible en: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivienda-2018>
- De León, Çebaldo *Inawinapi*. (2019). "Abia Yala". En *Diccionario Alice*. Disponible en: https://alice.ces.uc.pt/dictionary/index.php?id=&pag=23918&entry=24418&id_lingua=4

- Declaración de Barbados I. (1971). Disponible en: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/CR/article/view/920>
- Declaración de Barbados II. (1977). Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15900708>
- Dehouve, Danièle. (2001). *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*. México: CIESAS, CEMCA, Porrúa.
- Díaz-Polanco, Héctor. (1992). Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios. *Revista Latinoamericana de Economía*, 23(90).
- Díaz-Polanco, Héctor, y Sánchez, Consuelo. (1995). Las autonomías: una formulación mexicana. *Ojarasca*, (44), mayo-julio.
- Dussel, Enrique. (1994). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural, UMSA.
- Dussel, Enrique, Mendieta, Eduardo, y Bohórquez, Carmen (Coords.). (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: CREFAL, Siglo XXI.

E

- En busca de la tierra sin mal. Memorias del IV Encuentro Latinoamericano de Sabiduría India*. (2002). Quito: Editorial Abya Yala.
- Equipo Técnico de la EBI Guna. (2011). *Nan Garburba Oduloged Igar. Propuesta curricular de la EBI Guna. Propuesta de los Congresos Generales Gunas*. Panamá: Sibauste. Disponible en: <https://www.gunayala.org.pa/Propuesta%20Curricular%20Guna.pdf>
- Escobar, Arturo. (2013). Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América. En García, María, Solís, Jesús, y Uc, Pablo (Coords.), *Democracias posibles: crisis y resignificación. Sur de México y Centroamérica*. Buenos Aires: CLACSO.
- Escobar, Arturo. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Colombia: UNAULA.
- Espinosa, Yuderky, Gómez, Diana, y Ochoa, Karina (Coords.). (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Estermann, Josef. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Editorial Abya Yala.

Estes, Nick. (2019). *Our History is the Future. Standing Rock versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*. Londres: Verso Ed.

Estevam, Douglas. (2011). Proceso organizativo de la Coordinadora Latinoamericana del Campo, CLOC (Parte I y II). Consultado en diciembre de 2022. Disponible en: <https://base.d-p-h.info/pt/fiches/dph/fiche-dph-8764.html>

F

Fajardo, Andrea, y la Minga de Comunicación del Proceso de Liberación de la Madre Tierra. (2022). Desalambrar territorios y saberes: Proceso de Liberación de la Madre Tierra y horizonte del wët wët fxi'zenxi (buen vivir). *Ecología Política*, (63), 43-50. <https://doi.org/10.53368/EP63IV-Cep03>

Falla, Ricardo. (1978). *Historia kuna, historia rebelde. La articulación del archipiélago kuna a la nación panameña*. Panamá: Centro de Capacitación Social.

Fanon, Frantz. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.

Fernández, Gerardo. (1997). *Testimonio Kallawayá. Medicina y ritual en los Andes de Bolivia*. Quito: Editorial Abya Yala (Colección Hombre y Cultura).

Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU. (2010). *Estudio preliminar sobre las consecuencias para los pueblos indígenas de la teoría jurídica internacional conocida como la doctrina del descubrimiento* (E/C.19/2010/13). Documento ONU. Disponible en: <https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/E.C.19.2010.13%20ES.pdf>

Fundación para el Desarrollo y el Conocimiento Andino Pukara. (2015). *Constantino Lima. Orígenes del indianismo* [archivo de video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=eYv9oXItAII>

G

Gamboa, Juancarlos, y Moradas, Gregorio (Eds.). (2000). *Woumain. Poesía indígena y gitana contemporánea de Colombia*. Bogotá: Suport Mutu, ONIC, Promom.

García de León, Antonio. (1995). La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena). *Revista Chiapas*, (1). México: IIEc, UNAM, Ediciones ERA.

- García Linera, Álvaro, Chávez, Marxa, y Costas, Patricia (Coords.). (2004). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Diakonia, Oxfam.
- Gargallo, Francesca. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Gavilán, Iracema. (2018). *Movimientos culturales en defensa del territorio: Extractivismos y megaproyectos en el Altiplano Wirikuta*. México: Cátedra Interinstitucional Jorge Alonso-Universidad de Guadalajara, CIESAS.
- Ghosthorse, Tiokasin. (2022). Indigenous Languages as Cures of the Earth. *Kosmos. Journal for Global Transformation*, 20(2). Disponible en: https://www.kosmosjournal.org/kj_article/indigenous-languages-as-cures-of-the-earth/
- Giraldo, Natalia (2009). *Camino en espiral. Territorio sagrado y autoridades tradicionales en la comunidad indígena Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Colombia: Universidad de Caldas.
- González Casanova, Pablo. (2006). Colonialismo interno (una redefinición). En Borón, Atilio, Amadeo, Javier et al., *Teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- González Casanova, Pablo. (2009). Los "caracoles" zapatistas: redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación). En *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, CLACSO.
- Green, Abadio (Manibinigdiginya). (2006). La educación desde la Madre Tierra: un compromiso con la humanidad. En *Memorias del Congreso Internacional de Educación, Investigación y Formación Docente*. Bogotá: Facultad de Educación, Universidad de Antioquia.
- Green, Abadio (Manibinigdiginya). (2011). *Anmal Gaya Burba: Isbeyobi Daglege Nana Nabgwana Bendaggegala. Significados de vida: espejo de nuestra memoria en defensa de la madre tierra* (Tesis de Doctorado en Educación: Estudios Interculturales). Universidad de Antioquia, Colombia.
- Green, Abadio (Manibinigdiginya). (2015). *Experiencias indígenas de educación superior: propuestas y desafíos* [archivo de video]. Ponencia en el Congreso de ALAS, diciembre de 2016, Costa Rica. Disponible en: <https://>

- www.youtube.com/watch?v=XXwZZT3shjw&t=2s&ab_channel=AudiovisualesUNED
- Green, Abadio (Manibinigdiginya). (2017). *La lengua y la cultura guna dule* [archivo de video]. Museo del Oro, Medellín, Colombia. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=JjhKQUBujhI&ab_channel=Banrepcultural
- Green, Olowaili. (2020a). *Mugan Boe: el llanto de las abuelas* [archivo de video]. SentArte. Arte con sentido. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=26tgZC62TT8>
- Green, Olowaili. (2020b). *Galu Dugbis: la memoria de las abuelas* [archivo de video]. SentArte. Arte con sentido. Disponible en: <https://sentarte.co/galu-dugbis>
- Green, Olowaili, y Díaz, Juanes. (Dir.) (2020), *Mugan Boe* [archivo de video]. SentArte. Arte con sentido. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=PC-457DOEU8&t=188s>
- Gruner, Sheila. (2018). Territorio y el ser decolonial: Pervivencia de las mujeres y los pueblos en tiempos de conflicto, paz y desarrollo. En Flores, Pavel, y Guerreiro, Luciana (Eds.), *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: Escenarios de disputa y horizontes de posibilidad* (pp. 259-284). Buenos Aires: CLACSO.
- Guerrero Arias, Patricio. (2018). *La chakana del corazonar. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Guevara, Marcos. (2017). Istmicidad. Persistencia de la historia y estrechos dudosos. En Araya, María del Carmen, y Salgado, Silvia (Eds.), *La profunda huella histórica de los pueblos del istmo centroamericano*. San José: Centro de Investigación Antropológicas.
- Guillén, Nicolás. (1972). Balada de los abuelos. En *West Indies*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Gupta, Akhil, y Ferguson, James. (2008). Más allá de la cultura. Espacio, identidad y las políticas de diferencia. *Antípoda*, (7), julio-diciembre.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel. (2008). *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. México: BUAP, Sísifo, Ediciones Bajo Tierra.

H

- Haglund, Sue Patricia. (2023). Who Gives Us Our Names? COATL Conference at Harvard University [archivo de video]. *nimomaxtia nahuaʔ*. Consulta en junio de 2023. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=34Fz2gDUOFM&t=3134s&ab_channel=CuiA.Martinez
- Hale, Charles. (2015). Entre el mapeo participativo y la geopiratería: las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida. En Leyva, Xochitl et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México y Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago.
- Harris, Olivia, y Bouysse, Thérèse. (1989). Pacha: en torno al pensamiento aymara. En Albó, Xavier (Comp.), *Raíces de América: el mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial.
- Harjo, Joy. (2015). *Conflict resolutions for holy beings*. W. W. Norton & Company. Edición Kindle.
- Harjo, Joy. (2021). *Poet warrior. A memoir*. W. W. Norton & Company. Edición Kindle.
- Harvey, David. (2003). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- Hernández, José Luis. (2012). CLOC: Unidad Regional de las Organizaciones Campesinas. En *Procesos de autorreforma sindical en las Américas. Avances del Grupo de Trabajo sobre Autorreforma Sindical (GTAS) en 2011-2012*. São Paulo: CSA.
- Hidalgo-Capitán, Alejandro, Guillén García, Nancy, y Deleg Guazha, Nancy (Eds.). (2014). *Sumak Kawsay. Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Quito: CIM, PYDLOS, FIUCUHU.
- Howe, James. (2004). *Un pueblo que no se arrodillaba. Panamá, Estados Unidos y los kunas de San Blas*. Wellfleet, MA: Plumsock Mesoamerican Studies.
- Howe, James. (2009). *Chiefs, Scribes, and Ethnographers: Kuna Culture from Inside and Out*. Austin: University of Texas Press.
- Huanacuni, Fernando. (2010). *Buen vivir / vivir bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. La Paz: CAOI.
- Huanca Soto, Ramiro. (2017). Conocimiento y pluriversidad de mundos en universidades indígenas: Amawtay Wasi (Ecuador) y UAIIN-CRIC (Colombia). *Estudios Artísticos: Revista de Investigación Creadora*, 3(3), 137-149.

J

- Jamioy, Hugo. (2017 [1971]). *Bínýbe oboyejuayǝng / Danzantes del viento*. Bogotá: Ministerio de Cultura, Biblioteca Nacional de Colombia.
- Jennings, Francis, Fenton, William, Druke, Mary, y Miller, David (Eds.). (1985). *The History and Culture of Iroquois Diplomacy: An Interdisciplinary Guide to the Treaties of the Six Nations and Their League*. Nueva York: Syracuse University Press.
- Juncosa, José F. (1987). ABYA YALA: una editorial para los indios. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, (23), 39-44. Quito: CIESPAL.
- Juncosa, José. (Comp.). (1992). *Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Juncosa, José. (2017). *Saber para prevalecer: civilización, educación y evangelización en el territorio Shuar. Educaciones, epistemologías y métodos en disputa* (Tesis de doctorado). Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.

K

- Kapsoli, Wilfredo. (1984). *Ayllus del sol. Anarquismo y utopía andina*. Lima: APE.
- Keme, Emil'. (2018). De América Latina a Abiyala. Hacia una indigeneidad global. *Revista Transas*, 17 de diciembre. Disponible en: <https://www.revistatransas.com/2018/12/17/hacia-una-indigenidad-global/>
- Keme, Emil'. (2020). *Le Maya q'atzij / Nuestra palabra maya. Poéticas de resistencia y emancipación en Iximulew/Guatemala*. La Habana: Casa de las Américas.
- Kessel, Juan van. (1993). *La senda los kallawayas*. Iquique: El Jote Errante.
- Kothari, Ashish, Salleh, Ariel, Salleh, Escobar, Arturo, Demaria, Federico, y Acosta, Alberto. (Coords.). (2014). *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria.
- Kowii, Ariruma. (2020). Abyabyliizar América, un reto, un derecho de los pueblos originarios. *Boletín Informativo Spondylus*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Kusch, Rodolfo. (1962). América profunda. En *Obras completas. Tomo II*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

L

- Lajo, Javier. (2006). *Qhapaq Ñan: la ruta inka de sabiduría*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Landa, Ricardo. (2020). Abya-Anahuac de los pueblos originarios ancestrales. *Multitudes*. Comunicación personal.
- Landa, Ricardo. (2020). Orígenes. Abya-Anahuac de los pueblos originarios ancestrales. Comunicación electrónica Jaime Preciado, 2022.
- Laó-Montes, Agustín. (2017). Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina y el Caribe. En Campoalegre Septien, Rosa, y Bidasca, Karina Andrea (Coords.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. Buenos Aires: CLACSO.
- Laó-Montes, Agustín. (2020). *Contrapunteos diaspóricos: cartografías políticas de Nuestra Afroamérica*. Bogotá: Universidad Externado.
- Latour, Bruno. (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires: Manantial.
- Le Bot, Yvone. (2013). *La gran revuelta indígena*. México: Editorial Océano.
- Lechini, Gladys. (2008). Los estudios sobre África y Afroamérica en América Latina. El estado del arte. En *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lema, Yana Lucila. (2015). *Chawpi Pachapi Arawikuna. Nuestra propia palabra*. Quito: Editorial Abya Yala.
- León, Magdalena. (2003). I Foro Social Américas: crisol de luchas, pensamiento e identidades del continente. OSAL, V(15), septiembre-diciembre.
- León-Portilla, Miguel. (1979). *La filosofía náhuatl*. México: UNAM.
- Levaggi, Abelardo. (2002). *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América: Historia de los tratados entre la monarquía española y las comunidades aborígenes*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Lévi-Strauss, Claude. (1987). La estructura de los mitos. En *Antropología estructural* (pp. 229-252). Barcelona: Paidós.
- Levil, Rodrigo. (2006). Sociedad mapuche contemporánea. En Millalén, José, Marimán, Pablo, Caniuqueo, Sergio y Levil, Rodrigo, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM Ediciones.

- Lewin, Juan Esteban, Corona, Sonia, y Rivas, Federico. (2022). Las estatuas más incómodas de América. *El País*, 25 de septiembre. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2022-09-25/las-estatuas-mas-incomodas-de-america.html>
- Leyva, Xochitl. (1998). The New Zapatista Movement: Political Levels, Actors and Political Discourse in Contemporary Mexico. En *Politics, Identity and Mobility in Mexican Society*. Londres: Institute of Latin American Studies.
- Leyva, Xochitl. (2005). Indigenismo, indianismo y “ciudadanía étnica” de cara a las redes neozapatistas. En Dávalos, Pablo (Coord.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Leyva, Xochitl. (2015a). Breve introducción a los tres tomos. En Leyva, Xochitl, Alonso, Jorge, Hernández, R. Aida et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (pp. 23-103). México y Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago.
- Leyva, Xochitl. (2015b). Una mirada al tomo I. En Leyva, Xochitl, Alonso, Jorge, Hernández, R. Aida, et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (pp. 36-103). México y Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago.
- Lins Ribeiro, Gustavo, y Escobar, Arturo. (2009). *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro del sistema de poder*. México: CIESAS, UNAM, UIBERO.
- López, Atencio. (1986). Aspectos generales de las experiencias reivindicativas de pueblos y organizaciones indígenas en Abya Yala. *Boletín del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA)*, 6(3-4), diciembre.
- López Austin, Alfredo. (2000). Los personajes del mito. *Arqueología Mexicana*, Edición Especial (22).
- López Bárcenas, Francisco. (2016). Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos. *El Cotidiano*, (200), 60-75. UAM.
- López Hernández, Miguel Ángel. (2000). *Encuentros en los senderos de Abya Yala*. Quito: Editorial Abya Yala/Casa de las Américas.

- López Hernández, Miguel Ángel. (2009). Pensamiento y palabra en el universo Wayúu. *El Palabrero. Periódico de la Nación Wayúu*, (1), agosto-septiembre, p. 3.
- López Intzín, Juan. (2015). Ich'el-ta-muk': la trama en la construcción del lekil-kuxlejal. Hacia una hermenéusis intercultural o visibilización de saberes desde la matricialidad del sentipensar-sentisaber tzeltal. En Leyva, Xochitl, Alonso, Jorge, Hernández, R. Aida et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México y Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago.
- López Intzín, Juan. (2021). xWaychinel Lumkinal y prefiguraciones de mundos de vida zapatista. En Quintero Weir, José A. (Comp.), *Las lenguas del diablo. Lengua, cosmovisión y re-existencias de los pueblos de Abya Yala*. México: Tumbalacasa.
- Lovelock, James. (1979). *GAIA: A New Look at Life on Earth*. Londres: Oxford University Press.
- Lozano, Bety Ruth. (2014). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. En Espinosa, Yuderky, Gómez, Diana, y Ochoa, Karina (Coords.) *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca.

M

- Macas, Luis. (2000). Diez años del Levantamiento del Inti Raymi de junio de 1990. *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, 2(15). Quito. Disponible en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/15/macas.html>
- Mamani, Pablo. (2005). *Geopolíticas indígenas*. El Alto Qullasuyu: CADES.
- Mamani, Pablo. (2011). *Wiphalas y fusiles. Poder comunal y el levantamiento ayмара de Achakachi-Omasuyus (2000-2001)*. La Paz: Revista Willka.
- Mamani, Pablo. (2013). *El otro poder. Bolivia: luchas sociales y el Estado* (Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos). UNAM, México.
- Marimán, Pablo. (2006). Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina. En Marimán, Pablo, Caniuqueo, Sergio, Millalén, José, y Levi,

- Rodrigo, j...*Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Marimán, Pablo, y Aylwin, José. (2008). Las identidades territoriales mapuche y el estado chileno. En *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuko: Ediciones CHM.
- Martínez, Christian. (2009). Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990). *Estudios Sociológicos*, XXVII(80). <https://doi.org/10.24201/es.2009v27n80.293>
- Martínez Cobo, J. (1986). *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas* (E/CN.4/Sub.2/1986/7). Documento ONU. Disponible en: <https://undocs.org/es/E/CN.4/Sub.2/1986/7>
- Martínez Martínez, Atilio. (1998). *Historia de los profetas kunas "nelegan"*. Panamá: Universidad de Panamá.
- Martínez Martínez, Atilio. (2012). *El legado de los abuelos*. Gunagaya: Equipo EBI.
- Martínez Mauri, Mónica. (2011). *La autonomía indígena en Panamá: la experiencia del pueblo kuna (siglos XVI-XXI)*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Melià, Bartomeu. (2015). El buen vivir se aprende. *Sinéctica*, (45), jul./dic. Disponible en: <https://sinectica.iteso.mx/index.php/SINECTICA/es/article/view/588>
- Melin, Miguel, Mansilla, Pablo, y Royo, Manuela. (2019). *Mapu Chillkantukun Zugu. Descolonizando el mapa del Wallmapu*. Araucanía: Pu Lop Editores. Disponible en: <https://www.oidp.net/docs/repo/doc558.pdf>
- Melo Lisboa, Armando. (2014). De América a Abya Yala. *Semiótica da descolonização. Revista de Educação Pública*, 23(53/2), 501-531. <https://doi.org/10.29286/rep.v23i53/2.1751>
- Mignolo, Walter. (2005 [1995]). *El lado más oscuro del renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Millán, Moira. (2020). El terricidio es la violencia hacia la Madre Tierra. En Zibechi, Raúl y Martínez Edgars (coord.), *Repensar el sur. Las luchas del pueblo mapuche*, México: Cátedra Jorge Alonso, CLACSO, Cooperativa Editorial RETOS.
- Mires, Alfredo. (2000). *Así en las flores como en el fuego. La deidad colibrí en Amerindia y el dios en la mitología universal*. Quito: Editorial Abya Yala.

- Mohawk Nation. (2005 [1978]). *Basic Call to Consciousness*. Roosevelttown, NY: Akwesasne Notes.
- Mondardo, M. (2021). La lucha por el territorio ancestral continental de los guaraníes transfronterizos en América del Sur. *Estudios Fronterizos*, 22. México: UABC. <https://doi.org/10.21670/ref.2113076>
- Murra, John. (1978). *La organización económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI.
- Murra, John. (1980). Waman Poma, etnógrafo del mundo andino. En Guaman Poma de Ayala [Wamam Puma], Felipe. *Wuman Poma. El primer nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.
- Muyolema Calle, Armando. (2007). *Colonialismo y representación. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, del indigenismo y de los discursos-etnia clase en los Andes del siglo XX*. Pittsburgh, PE: University of Pittsburgh.

N

- Native Knowledge 360°. (2018). Nation. Oceti Sakowin. *Smithsonian. National Museum of the American Indian*. Disponible en: <https://americanindian.si.edu/nk360/plains-belonging-nation/oceti-sakowin>
- Nahuelpán, Héctor. (2013). El lugar del "indio" en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (24), 71-91. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2013.n24-04>
- Neruda, Pablo. (1950). *Canto General*. México: Talleres Gráficos de la Nación.
- Noguera, Patricia (Ed.). (2020). *Polifonías geo-ético-poéticas del habitar-sur*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, Patricia, y Bernal, Diana. (2014). Geografías del habitar: un habitar geo-poético en la era planetaria. *Geograficidade*, 4(2), invierno. <https://doi.org/10.22409/geograficidade2014.42.a12897>

O

- Orán, Reuter, y Wagua, Aiban. (2012). *Gayamar sabga. Diccionario escolar. Gu-nagaya-Español*. Panamá: Proyecto de Implementación de la Educación Bilingüe.
- Organización de Naciones Indígenas de Colombia (ONIC). (1982). Primer Congreso Indígena Nacional. Conclusiones y documentos. En Sánchez, En-

- rique, y Molina Echeverri, Hernán (Comps.), *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* (2010). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Orangotango+, kollektiv (Ed.). (2018). *This is not an Atlas. A Global Collection of Counter-Cartographies*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Ordóñez Cifuentes, José Emilio Rolando. (1993). *Reclamos jurídicos de los pueblos indios*. México: UNAM.
- Oslender, Ulrich. (2017). Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegemónica? *Tabula Rasa*, (26).
- Ó Tuathail, Gearóid, y Dalby, Simon. (1998). *Rethinking Geopolitics*. Nueva York: Routledge.
- P**
- Pairican, Fernando. (2019). La bandera mapuche y la batalla por los símbolos. *CiperChile*. Disponible en: <https://www.ciperchile.cl/2019/11/04/la-bandera-mapuche-y-la-batalla-por-los-simbolos/>
- Pärssinen, Martti. (2003). *Tawantinsuyu. El estado inca y su organización política*. Lima: Institut Français d'Études Andines.
- Pausides, Alex (Comp.). (2014). *Poetas originarios de América*. La Habana: Colección Sur.
- Pereiro, Xerardo. (Coord.). (2012). *Los turistas kunas. Antropología del turismo étnico en Panamá*. Palma: Universitat de les Illes Balears.
- Pérez Cruz, Felipe. (2014). *Los indoamericanos en Cuba. Estudios abiertos al presente*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Pérez M., María Patricia. (2013). O'tanil. Stalel tseltaletik. Una apuesta por un conocimiento propio desde los pueblos originarios. En Leyva, Xochitl et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. México y Buenos Aires: CLACSO, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago.
- Perrin, Michel. (2000). Los caminos de la creación en el arte de las molas cuna. *Boletín Museo del Oro*, (46). Bogotá: Banco de la República. Disponible en: <http://www.banrep.gov.co/museo/boletin>
- Pichinao, Jimena. (2013). Los parlamentos hispano-Mapuche como escenario de negociación simbólico-político durante la colonia. En *Ta iñ fijke xipa*

- rakizumeluwün. *Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuko: CHM.
- Piffano, Germán. (2006). *Tule Kuna: Cantamos para no morir* [Documental]. Fondo para el desarrollo cinematográfico de Colombia. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=4XUzO8rqZcw&ab_channel=germanpiffanoenmemoria
- Proceso de Liberación de la Madre Tierra (PLMT). (2016). Sencillamente Nasas. *Dossier Abya Yala, Revista de la Universidad*, (847), Nueva Época. México: UNAM.
- Proceso de Liberación de la Madre Tierra (PLMT). (2021). Luchar con Uma Kiwe. Cómo nos orienta la Madre Tierra. Disponible en: <https://liberaciondelamadretierra.org/luchar-con-uma-kiwe-como-nos-orienta-la-madre-tierra/>
- Porto-Gonçalves, Carlos. (2009). Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (20), 25-30. <https://doi.org/10.5380/dma.v20i0.16231>
- Porto-Gonçalves, Carlos, y Leff, Enrique. (2015). A Ecologia Política na América Latina: a reapropriação da natureza, a reinvenção dos territórios e a construção da racionalidade ambiental. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, (35), 65-88. <https://doi.org/10.5380/dma.v35i0.43543>
- Portugal, Pedro, y Macusaya, Carlos. (2005). *El indianismo katarista. Una mirada crítica*. La Paz: Fundación Friedrich Ebert.
- Preciado, Jaime, y Uc, Pablo. (2010). La construcción de una geopolítica crítica desde América Latina y el Caribe hacia una agenda de investigación regional. *Geopolítica(s): Revista de Estudios sobre Espacio y Poder*, 1(1), 65-94.
- Prigogine, Ilya, y Stengers, Isabelle. (1984). *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Nueva York: Bantam Books.
- Prine Pauls, Elizabeth. (s/f). Trail of Tears. United States History. *Encyclopædia Britannica*, <https://www.britannica.com/event/Trail-of-Tears>

Q

- Quijano, Aníbal. (2006). Estado-nación y “movimientos indígenas” en la región andina: cuestiones abiertas. *OSAL*, VII(19), 15-24.

Quintero Weir, José A. (Comp.) (2021). *Las lenguas del diablo. Lengua, cosmovisión y re-existencias de los pueblos de Abya Yala*. México: Tumbalacasa.

R

- Reina, Leticia. (1987). Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la colonia y en el siglo XIX: un recuento. *Historias*, abril-junio, 39-56.
- Raffo, Jorge. (2022). La travesía incaica a Panamá. *La Estrella de Panamá*, 16 de marzo. Disponible en: <https://www.laestrella.com.pa/cafe-estrella/destinoestrella/200316/travesia-incaica-panama>
- Reinaga, Fausto. (1971). *Tesis india*. La Paz: PIB.
- Reynaga, Ramiro Wankar. (2007). *Tawa Inti Suyu. Cinco siglos de guerra india*. Perú: Chukiagu-Marka Kollasuyu.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2003). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: Aruwiyiri, Ediciones Yachaywasi.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010a). *Principio Potosí Reverso*. Madrid: Museo Reina Sofía.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010b). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2015). Retórica anti-conquista. Miradas ch'ixi en/ sobre Waman Puma. En *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rocha, Miguel. (2016). *Migas de la palabra. Textualidades oralitegráficas y visiones de cabeza en las oralituras y literaturas indígenas contemporáneas*. La Habana: Casa de las Américas.
- Rodríguez, Martha. (1991). Campaña Continental. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, oct.-dic., (40).
- Rojas Mix, Miguel. (1991). *Los 100 nombres de América. Eso que descubrió Colón*. Barcelona: Lumen.
- Rojas, Axel, y Useche, Vanessa. (2019). *Guardias indígenas, afrodescendientes y campesinas en el departamento del Cauca. Historia política y estrategias de defensa territorial*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Rosales, Juan, y Aramendy, Raúl. (1992). *500 años. Conquista, resistencia y utopía*. Guadalajara: IMDEC.

- Rosati, Hugo. (1996). *Proyecto: La América española colonial. Siglos XVI, XVII y XVIII*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile. Disponible en: https://www7.uc.cl/sw_educ/historia/america/index.html
- Romero, Robby. (2019). Celebrando el 50 aniversario del movimiento indio americano. *Cultural Survival*, 4 de marzo. Disponible en: <https://www.culturalsurvival.org/es/publications/cultural-survival-quarterly/celebrando-el-50-aniversario-del-movimiento-indio>
- Routledge, Paul. (2006). Anti-geopolitics. En Ó Tuathail, Gearóid, Dalby, Simon, y Routledge, Paul (Eds.), *Geopolitics Readers*. Nueva York: Routledge.
- Rueda et al. (2022). *Retornar al origen. Narrativas ancestrales sobre humanidad, tiempo y mundo*. Buenos Aires: CLACSO, UNESCO.
- Ruiz, Margarito. (1994). El Frente Independiente de Pueblos Indios. *Revista Mexicana de Sociología*, 2(94), 117-132. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.1994.2.60958>
- Ruiz, Margarito. (1999). Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía. En Burguete Cal y Mayor, Araceli (Coord.), *México: experiencias de autonomía indígena*. Guatemala: IWGIA.

S

- Sader, Emil, Jinkings, Ivana, Nobile, Rodrigo, y Martins, Carlos Eduardo (Coords.). (2008). *Latinoamericana. Enciclopedia contemporánea de América Latina y el Caribe*. Madrid: CLACSO, Boitempo, Akal.
- Said, Edward. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Random House.
- Sánchez, Mikeas. (2019). Cómo ser un buen salvaje. *Revista de la Universidad de México*, abril. Disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/bc224659-28a4-48be-9a4b-5248a064a00d/como-ser-un-buen-salvaje>
- Sanjinés, Javier (Dir.). (1998). *La nación clandestina* [archivo de video]. La Paz: Grupo Ukamaw. Disponible en: <https://archive.org/details/lanacion-clandestina>
- Santacruz, Amelicia. (2018). *Doddogana igal agwed igala Gunadule negwebur ib-gigundiwala gined. Crianzas de la vida y pedagogías propias desde la cultura gunadule (kuna-tule) de la comunidad Ibgigundiwala (Caimán Nuevo)*. (Tesis de Maestría en Educación). Universidad de Antioquia, Colombia.

- Sarango, Luis. (2014). *El paradigma educativo de Abya Yala. Continuidad histórica, avances y desafíos*. Managua: URACCAN.
- Sarmiento, Sergio. (1998). *Voces indias y V Centenario*. México: INAH.
- Sarmiento, Sergio. (2004). El movimiento indígena en Guerrero. *Ojarasca*, 88. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2004/08/19/oja88-guerrero.html>
- Schaefer, Carol. (2009). *La voz de las trece abuelas: ancianas indígenas aconsejan al mundo*. Luciérnaga CAS. Edición de Kindle.
- Schuttler, John F. (1991). The American Indian Movement as a Revolutionary Organization. *The University of Montana: Graduate Student Theses, Dissertations, & Professional Papers*. Disponible en: <https://scholarworks.umt.edu/etd/9337>
- Sequera, Guillermo. (1987). Cosmofonía de los indígenas mbya del Paraguay. *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, (49), 65-75.
- Severi, Carlo. (1996). *La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Sherzer, Joel. (1992). *Formas del habla kuna*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Stavenhagen, Rodolfo. (1963). Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. *América Latina. Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales*, VI(4), octubre-diciembre.
- Stavenhagen, Rodolfo. (1991). Derechos indígenas: nuevo enfoque del sistema internacional. En *Etnia y nación en América Latina*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Stavenhagen, Rodolfo. (2010). Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala. En *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CTA, CLACSO.
- Stefanoni, Pablo. (2011). "Qué hacer con los indios...". *Y otros traumas irresueltos de la colonialidad*. La Paz: Plural Editores.
- Stengers, Isabelle. (2010). *Cosmopolitics I*. Minneapolis, MN: Universidad de Minnesota.
- Simbaña, Floresmilo, y Rodríguez, Adriana (Comps.). (2020). *¡Así encendimos la mecha! Treinta años del levantamiento indígena en Ecuador: una historia permanente*. Quito: Kitu Kara, Editorial Abya Yala, Universidad Andina Simón Bolívar.

- Svampa, Maristella. (2013). "Consenso de Commodities" y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad*, (244), marzo-abril. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/consenso-de-los-commodities-y-lenguajes-de-valoracion-en-america-latina/>
- Subirats, Eduardo. (2004). *La última visión del paraíso*. México: FCE.

T

- Tamargo, Raúl (Ed.). (2020). *De la tierra floreciente. Poesía de Abya Yala. 60 poemas, 23 poemas, 13 lenguas*. San Juan, Argentina: A Capela Ediciones.
- Tapia, Luis. (2008). *Política salvaje*. La Paz: CLACSO, Muela del Diablo, Comuna.
- Tarrow, Sidney. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tejera, Ana Elena (Dir.). (2020). *LuciaMor* [archivo de video]. Panamá: Panamá-Kuna Yala. Disponible en: <https://vimeo.com/274880412>
- Thompson, Sinclair. (2001). *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Yachaywasi, Muela del Diablo.
- Ticona, Esteban. (2000). *Organización y liderazgo aymara*. La Paz: Plural Editores.
- Ticona, Esteban. (2010). *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-qechua en Bolivia*. La Paz: Plural, AGRUCO.
- Ticona, Esteban. (2013). *El indianismo de Fausto Reinaga: orígenes, desarrollo y experiencia en Qullasuyu-Bolivia* (Tesis de doctorado). Universidad Andina Simón Bolívar, Bolivia.
- Tilly, Charles. (1998). Conflicto político y cambio social. En Ibarra, Pedro, y Tejerina, Benjamín (Comps.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*. Valladolid: Trotta.
- Tunubalá, Julio, Morales, Manuel Trino, y Palechor, Juan. (1974). Historia del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). En Sánchez, Enrique, y Molina, Hernán (Coords.), *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo* (2010). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Tuhiwai Smith, Linda. (2015). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Tafalla, Navarra: Txalaparta.
- Turner, Frederick Jackson. (1987 [1893]). El significado de la frontera en la historia americana. *Secuencia. Revista Americana de Ciencias Sociales*, enero-abril, 186-207. México: Instituto Mora.

Turpana Igwaigliginya, Arysteides. (1987). Panamá: lenguas indígenas. *América Indígena*, XLVII(4). Instituto Indigenista Interamericano, México.

Turpana Igwaigliginya, Arysteides. (2018). *Crítica del gunasdule*. Panamá: Red de Pensamiento Decolonial, FAIA.

U

Uc Bé, Pedro. (2021). ¿Qué es lo maya, qué es ser maya? En *U ik'ilt'aan siipkuuts*. Disponible en: <https://lazarokan.wixsite.com/pedrouc/single-post/qu%C3%A9-es-lo-maya-qu%C3%A9-es-ser-maya>

Uc, Pablo. (2017). Hacia una deconstrucción de las narrativas espaciales y territoriales de América Latina. En Marcela Rosales y Zenaida Garay Reyna (Eds.), *Tensiones (pos)identitarias, desarrollo y derechos: procesos de (des)(re)territorialización en América Latina* (pp. 75-85). Buenos Aires: CLACSO, CEA-UNC.

Uc, Pablo. (2019). *Tinku y Pachakuti. Geopolíticas indígenas originarias y Estado Plurinacional en Bolivia*. Chiapas: CLACSO, CESMECA-UNICACH.

V

Valencia, Mónica. (2017). El paradigma abya-yalista, cuna del pensamiento indígena y la educación intercultural, otra visión de la orientación humana. *Ciencia Ergo Sum*, 24(3), 199-206. Disponible en: <https://cienciaergo-sum.uaemex.mx/article/view/7374/5916>

Varese, Stefano. (2011 [1968]). *La sal de los cerros*. La Habana: Casa de las Américas.

Vargas Llosa, Mario. (1996). *La utopía arcaica*. México: FCE.

Velasco Cruz, Saúl. (2003). *El movimiento indígena y la autonomía en México*. México: UNAM.

Viala, Fabienne. (2014). *The Post-Columbus Syndrome. Identities, Cultural Nationalism, and Commemorations in the Caribbean*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Viezzzer, Moema, y Grondin, Marcelo. (2020). *Abya Yala. Genocidio, resistencia y sobrevivencia*. Río de Janeiro: Banual Editora.

W

- Wagua, Aiban. (1990). Invasión y ocupación de Abia Yala: consecuencias actuales visión indígena. *Revista Nacional de Cultura*, Nueva Época, (25), 71-80. Panamá: Instituto Nacional de Cultura.
- Wagua, Aiban. (2007). *Así lo vi y así me lo contaron. Datos de la revolución guna. Versión del sagladummad Inakeliginya y de gunas que vivieron la Revolución de 1925*. Panamá: Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural.
- Wagua, Aiban. (2008). *Ibdula Agiginne*. Panamá: Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural.
- Wagua, Aiban. (2011). *En defensa de la vida y su armonía*. Panamá: Misky, Pastoral Social-Cáritas.
- Wallace, Anthony. (2013 [1956]). Revitalization Movements. *American Anthropologist*, 58(2), 264-281. <https://doi.org/10.1525/aa.1956.58.2.02a00040>
- Wallerstein, Immanuel. (2003). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel, y Quijano, Anibal. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, XLIV(4), 549-557.
- Walsh, Catherine. (2002). El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso. En Mato, Daniel (Coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, CEAP, FACES. Disponible en: <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=278&c=5>
- Walsh, Catherine. (2004). Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonialización. *Boletín ICCI-ARY Rima*, 6(60), marzo. Disponible en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>
- Wilson, Richard. (1999). *Resurgimiento maya en Guatemala. Experiencias q'eq-chi'es*. Guatemala: Plumsock Mesoamerican Studies-CIRMA.
- Woldenberg, José. (2012). *Historia mínima de la transición democrática en México*. México: COLMEX.
- Yampara Huarachi, Simón. (2001). *El ayllu y la territorialidad en los Andes*. La Paz: Qaman PachaCada, UPEA.

Z

- Zapata, Claudia. (2017). *Intelectuales indígenas de Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.

- Zemelman, Hugo. (1989). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. México: Siglo XXI.
- Zibechi, Raúl. (2008). *Territorios en resistencia. Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. La Paz: Textos Rebeldes.
- Zibechi, Raúl. (2020). *Tiempos de colapso. Los pueblos en movimiento*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Zolla, Carlos, y Zolla Márquez, Emiliano. (2000). *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas (La pluralidad cultural en México)*. México: UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. Edición Kindle.
- Zuazo, Moira. (2010). ¿Los movimientos sociales en el poder? El gobierno del MAS en Bolivia. *Nueva Sociedad*, (227), mayo-junio, 121-135.

Documentos, comunicados y declaraciones

A

- American Indian Digital History Project (AIDHP). (s.f.). *Akwesasne Notes - Archivo*. Consultado en julio y agosto de 2022. Disponible en: <https://ratical.org/AkwesasneNs.html>
- Awkin Wallmapu Ngülam. (1991). *Consejo de todas las Tierras*. Organización de Naciones Unidas, Ginebra, Suiza.

C

- Consejo Continental de la Nación Guaraní (CCNAGUA). (2010). *Declaración del III Encuentro Continental del Pueblo Guaraní*. Asunción, Paraguay. Disponible en: https://www.conapi.org.py/documentos/2/declaracion_pueblo_guarani.pdf
- Consejo Continental de la Nación Guaraní (CCNAGUA). (2015). *Manifiesto del Consejo Continental de la Nación Guaraní (CCNAGUA)*. Misiones, Argentina.
- Coordinadora Latinoamericana del Campo y Douglas, Estevam. (2011). *Proceso organizativo de la Coordinadora Latinoamericana del Campo (CLOC)*. Disponible en: <https://base.d-p-h.info/pt/fiches/dph/fiche-dph-8764.html>
- Comisión Continental Abya Yala y Tonatierra. (2020). *Manifiesto Continental Abya Yala. Pueblos Originarios en Resistencia*. Disponible en: <https://>

redabyayala.blogspot.com/2020/07/manifiesto-continental-abya-yala-pueblos.html

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y Organización Indígena de Colombia (ONIC). (2014). *Congreso itinerante por territorio, vida y dignidad. Voces desde el camino. Minga por la vida, la justicia, la alegría, la autonomía y la libertad y movilización contra el proyecto de muerte y por un plan de vida de los pueblos*. Disponible en: <http://www.mamacoca.org/Octubre2004/doc/Minga.htm>

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). (1978). *Plataforma política*. V Congreso del CRIC. En *Unidad Indígena*, (89), marzo. Bogotá: ONIC.

Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). (1988). V Congreso del CRIC. *Plataforma política*. En *Unidad Indígena*, (9), marzo. Bogotá: ONIC.

D

Declaración de B'okob'. (1993). *Primera Cumbre Mundial de Pueblos Indígenas*. B'okob', Guatemala.

Declaración de Iximche'. (2007). *III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala: de la resistencia al poder*. Iximulew, Guatemala.

Declaración de Kito. (2004). *II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*. Quito, Ecuador.

Declaración de la I Cumbre Regional Amazónica. (2011). *Cumbre Regional Amazónica Saberes Ancestrales, Pueblos y Vida Plena en Armonía con los Bosques*. Manaos, Brasil.

Declaración de La Paz. (2006). *Encuentro Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala: de la resistencia al poder*. La Paz, Bolivia.

Declaración de Mama Quta Titikaka. (2009). *IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*. Disponible en: [https://www.garabide.eus/fitxategiak/ckfinder/Declaraci%C3%B3n%20MAMA%20QUTA%20TITIKAKA\(1\).pdf](https://www.garabide.eus/fitxategiak/ckfinder/Declaraci%C3%B3n%20MAMA%20QUTA%20TITIKAKA(1).pdf)

Declaración de Managua. (1992). *III Encuentro Continental de la Resistencia indígena, negra y popular*. *Boletín de Antropología Americana*, diciembre.

Declaración de Mar del Plata. (2005). *Cumbre Continental de Pueblos y Organizaciones Indígenas de Mar del Plata, Argentina, territorio mapuche*. Mar del Plata, Argentina.

- Declaración de Quito. (1990). *Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios*. Quito, Ecuador, 17-21 de julio. Disponible en: http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php
- Declaración de Temoaya. (1993). *II Encuentro Continental de Pueblos Indígenas*. Temoaya, Estado de México, México.
- Declaración de Teotihuacan. (2000). *Cumbre Indígena Continental de Teotihuacan*. México.
- Declaración de Vícam. (2007). *Encuentro de Pueblos Indígenas de América*. Territorio de la Tribu Yaqui, Sonora, México.
- Declaración de Xelajú. (1992). *II Encuentro Continental resistencia indígena, negra y popular*. Iximche', Guatemala.
- Declaración del Cauca. (2013). *V Cumbre Continental Indígena*. La María Pien-damó, Cauca, Colombia. Disponible en: <https://www.cric-colombia.org/portal/declaracion-final-cumbrecontinental-indigena-la-maria-pien-damo-colombia/>

E

- Estado Plurinacional de Bolivia. (2010). *Ley de derechos de la Madre Tierra*.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). (2003). *Chiapas la Treceava Estela (primera-séptima parte) y Discursos en Oventik*. En *Enlace Zapatista*, julio-agosto de 2003. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/category/2003/>

P

- Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. (2018). *Kawsak Sacha - Selva Viviente. Propuesta del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku*. Disponible en: <https://sarayaku.org/propuesta-kawsak-sacha/>

S

- South and Meso American Indian Rights Center (SAIIC). (1984-1989). *Abya Yala News*.

Entrevistas

B

Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2023). *Desarrollo histórico del movimiento indígena en Chiapas, América Latina, Abiyala* [entrevista presencial realizada por Pablo Uc]. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

C

Cayuqueo, Nilo, y Burguete Cal y Mayor, Araceli. (2022, septiembre). *Desarrollo histórico del movimiento indígena en Abiyala y proceso de articulación continental en la segunda mitad del siglo XX* [entrevista virtual realizada por Pablo Uc]. Chiapas-Wallmapu.

E

Escárcega, Fabiola. (2022, septiembre). *Historia política de Abiyala y centralidad del pensamiento indianista andino* [entrevista virtual realizada por Pablo Uc]. Chiapas-Quito.

G

Green Stócel, Abadio. (2015). *Origen del concepto de Abiyala* [entrevista presencial realizada por Pablo Uc]. Medellín, Colombia.

Green, Olowaili. (2022, mayo). *Memorias y creatividad del pueblo gunadule frente a la idea de Abiyala* [entrevista virtual realizada por Pablo Uc]. Chiapas-Colombia.

Guerrero, Patricio. (2023, julio). *Poéticas y política en las memorias profundas de Abiyala* [entrevista virtual realizada por Pablo]. Chiapas-Quito.

J

Juncosa, José. (2021, septiembre). *Historia de la Editorial Abya Yala e indagaciones biográficas sobre su desarrollo* [entrevista virtual realizada por Pablo Uc]. Chiapas-Quito.

K

Keme, Emil'. (2022, junio). Historia política de Abiyala y referencias intelectuales para comprender su desenvolvimiento [entrevista virtual realizada por Pablo Uc]. Chiapas-Estados Unidos.

L

Laó-Montes, Agustín. (2021, noviembre). Historia sobre Nuestra Afroamérica y sus vínculos con Abiyala [entrevista virtual realizada por Pablo Uc]. Chiapas-La Paz.

Leyva, Xochitl. (2023, septiembre). Prácticas otras de conocimiento(s) [entrevista virtual realizada por Pablo Uc]. Disponible en CLACSO TV: <https://clacso.tv/pelicula/dialogos-sobre-practicas-otras-de-conocimientos-entre-crisis-entre-guerras/>

T

Ticona, Esteban. (2020, octubre 20). Historia política de los pueblos originarios, oralidad y exploraciones sobre Abiyala desde Bolivia [entrevista virtual realizada por Pablo Uc]. Chiapas-La Paz.

U

Uc Bé, Pedro. (2022, julio). Memorias políticas y biográficas sobre los procesos de articulación política en Abiyala y defensa del territorio y cultura maya [entrevista presencial realizada por Pablo Uc]. Buctzotz, Yucatán.

Posfacio

El recorrido por las memorias, genealogías, voces y territorios de Abiyala no conduce a una conclusión cerrada. Más bien abre un horizonte de preguntas, tensiones y posibilidades que siguen en movimiento. Abiyala no es un objeto de estudio acabado, sino un proceso vivo que se reconfigura en cada lucha, en cada palabra y en cada gesto de defensa de la vida.

A lo largo de estas páginas hemos visto cómo Abiyala emerge desde las memorias profundas del pueblo gunadule, se expande como nombre político continental en los ciclos de articulación indígena, y se encarna en geopoéticas y geopolíticas que atraviesan el continente. En ese tránsito, Abiyala se revela como algo más que un nombre alternativo para América: es una forma de disputar el sentido de la historia, del territorio y del futuro.

Una de las enseñanzas centrales de este recorrido es que las luchas de los pueblos indígenas originarios no pueden comprenderse solo como demandas sectoriales dentro de los Estados nacionales. Son, ante todo, cuestionamientos radicales al orden colonial que sigue estructurando nuestras sociedades. Al afirmar la autodeterminación, la autonomía territorial y la centralidad de la Madre Tierra, estas luchas interpelan las bases mismas sobre las que se ha construido la modernidad en el continente.

Las geopolíticas de Abiyala muestran que es posible pensar el poder desde otras gramáticas. No como dominación ni acumulación, sino como capacidad de cuidar, sostener y reproducir la vida en común. En los *uñus* de la Madre Tierra, el territorio se convierte en fuente de autoridad, de memoria y de proyecto. Allí, el poder se ejerce en la medida en que protege la vida y fortalece los vínculos entre quienes habitan el mundo.

Las geopoéticas, por su parte, recuerdan que ninguna transformación es posible sin palabras que la nombren y sin lenguajes que la hagan deseable. En los cantos, las profecías, las oralituras y los versos que recorren Abiyala se expresa una sensibilidad que desborda la política institucional. Son palabras que sanan, que duelen, que convocan y que sostienen la esperanza en tiempos de devastación.

Sin embargo, este horizonte no está libre de sombras. Las geopolíticas de Abiyala se despliegan en un escenario marcado por la expansión del

extractivismo, la militarización de los territorios, la criminalización de las luchas y el colapso ecológico. A ello se suman las tensiones internas, los dilemas de la articulación continental y las dificultades de sostener autonomías en contextos de asedio permanente. Abiyala no es un paraíso, sino un campo de disputa atravesado por contradicciones.

En ese contexto, una de las preguntas que queda abierta es cómo sostener la potencia anticolonial de Abiyala sin que se diluya en usos meramente retóricos o simbólicos. Nombrar el continente de otro modo no basta si no se transforma, al mismo tiempo, la manera de habitar los territorios, de relacionarse con la Tierra y de ejercer el poder. La abiyalización es un proceso en curso, siempre incompleto, que exige prácticas coherentes con los sentidos que se enuncian.

Otra pregunta crucial tiene que ver con las alianzas. Si Abiyala se propone como un horizonte común, ¿cómo tejer pactos entre pueblos indígenas, afrodescendientes y sectores populares sin borrar las diferencias ni reproducir jerarquías? ¿Cómo construir una continentalidad que sea, al mismo tiempo, plural y solidaria? Las experiencias aquí recorridas muestran que esas alianzas son posibles, pero también frágiles, y que requieren un trabajo constante de escucha, respeto y reciprocidad.

Desde esta perspectiva, Abiyala aparece como una invitación a repensar la emancipación. No solo como liberación de estructuras opresivas, sino como creación de relaciones nuevas entre los seres humanos y con la Madre Tierra. Una emancipación que no se mide únicamente en términos de derechos conquistados o reformas institucionales, sino en la capacidad de recomponer los vínculos rotos por siglos de colonialidad.

El pluriverso Abiyala nos recuerda que no hay un solo camino ni un único modelo de futuro. Hay muchos mundos posibles, tejidos desde territorios, lenguas y memorias diversas. Reconocer esa pluralidad no implica renunciar a lo común, sino imaginar un común que no homogeneiza, sino que se construye desde la diferencia.

Estas reflexiones finales no buscan cerrar el libro, sino dejarlo abierto. Abiyala sigue floreciendo en los cantos que se entonan en las montañas, en las guardias que cuidan los territorios, en las marchas que recorren las ciudades, en las palabras que nombran la Tierra como madre, casa y cuerpo

vivo. Cada una de esas expresiones es un recordatorio de que la historia no está escrita de una vez y para siempre.

Que este recorrido sirva, entonces, como una invitación a seguir caminando junto a los pueblos de Abiyala. A escuchar sus voces, a acompañar sus luchas y a dejarse interpelar por sus maneras de pensar y sentir la vida. No para hablar en su nombre, sino para aprender a habitar, con ellos y ellas, un mundo donde la defensa de la vida sea el centro de toda política posible.

Porque, al final, Abiyala no es solo un nombre del pasado ni un proyecto del futuro. Es una presencia viva que nos convoca aquí y ahora a imaginar y construir, en medio de las ruinas, los brotes de una vida plena en común.

Jorge Alonso Sánchez

Apéndice

Abiyala y las ciencias sociales

En el amplio espectro de las ciencias sociales y las humanidades latinoamericanas y caribeñas, en general, y la antropología social y política en particular, los debates sobre un nombre “propiamente indígena” para la región y el continente “americano” durante la primera mitad del siglo XX solían recurrir a nociones como “Indoamérica”, formulada en 1935 por Víctor Haya de la Torre y replicada críticamente por José Carlos Mariátegui. Acudían también a la imprescindible perspectiva filosófica y antropológica de la *América profunda* de Rodolfo Kusch (1962) o, desde un espectro más orgánico y radical, a la evocación de la revolución “continental” india formulada por la intelectualidad aymara e inspirada en los planteamientos de Fausto Reinaga (1971).

Por su parte, las evocaciones a los “cuatro abuelos” constitutivos de la raíz “americana” (Guillén, 1972; Rojas Mix, 1991),²³⁰ a las “dos Américas” —una anglosajona y otra latina (Torres Caicedo, 1857)— o a la impronta de una América Latina antiimperialista en los persistentes ecos del nuestro-americanismo martiano, entre otras tantas referencias, expresan algunos destellos de entre los más de “100 nombres de América” (Rojas Mix, 1991) que han moldeado la problemática identidad indígena continental con las adjetivaciones y paradigmas del mestizaje.

No fue sino hasta la década de 1970, y con mayor énfasis a inicios de la de 1990, cuando quienes estudiaban los pueblos indígenas y las ciencias sociales críticas comenzaron a abrir con “seriedad” sus diálogos y su escucha hacia las voces de la intelectualidad indígena y de los líderes y lideresas de los pueblos en resistencia. Estos y estas, a su vez, comenzaron a intervenir de manera progresiva en la formulación epistémica y discursiva de la antropología y las ciencias sociales. Sin pretender adentrarme en el largo debate sobre el “indigenismo” y sus transformaciones a lo largo del siglo XX, quiero destacar que, más allá de un giro gramatical, la “insurgencia

230. Rojas Mix (1991) se refirió en el primer apartado de su libro sobre los 100 nombres de América a los cuatro abuelos para referirse a las raíces “indias” u originarias, afrodescendientes, asiáticas y europeas. Por su parte, Guillén, en su emblemático poema *Balada de los abuelos*, se refiere al abuelo blanco y al abuelo negro como dos fuentes cardinales de la caribeñidad.

epistémica” que trae consigo Abiyala/Abya Yala ha significado un reposicionamiento de las fuentes memoriales y escriturales de los pueblos indígenas originarios —tanto orales y escritas como gráficas, textiles, musicales o de otra naturaleza—. De esta forma, han adquirido un posicionamiento clave en las actuales agendas inter y transdisciplinarias de la investigación social.

El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) constituye un referente del debate intelectual latinoamericano que interpela el sentido histórico e identitario de lo latinoamericano en su condición de crisis y reinención. En su convocatoria regional de 1987 se planteó que:

La identidad latinoamericana parecería ser tan sólo nuestra común *condición de excolonias*, que nunca lograron superar el atraso ni independizarse de los grandes poderes mundiales [...] La identidad cultural de América Latina es más que nada la coexistencia, en un espacio físico, de *una diversidad de identidades* (étnicas, regionales, nacionales, de clase, religiosas, de género y de edad, etc.), muchas veces entremezcladas y en conflicto. Más aún, puede afirmarse que la historia de América Latina ha sido una historia de desigualdades, negación de derechos e incluso de *represión de muchas de estas identidades* (CLACSO, 1987, énfasis en el original).

De las memorias de dicha conferencia resultó el libro *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*, coordinado por Fernando Calderón (1988). En él, Xavier Albó publicó un artículo titulado “Nuestra identidad a partir del pluralismo en la base”, en el cual parte de considerar que “Nuestro propio nombre de *América*, que da un rol protagónico determinante al geógrafo florentino Vespucio, resulta una falta de proporción histórica —como lo había sido antes lo de Indias occidentales” (1988: 24-95). Tras una revisión crítica sobre la conceptualización identitaria de los territorios del “continente” a la luz de las movilizaciones de pueblos indígenas, Albó consideraba que, frente a los 500 años del inicio de una historia de conquista y colonización, y 200 años de una artificial reinención republicana:

[...] sentimos una vez más la necesidad de diseñar e implementar otro tipo de proyecto unitario para toda y sola esa porción que hasta ahora, a falta de un nombre mejor, seguimos llamando “América Latina”. Aunque no por ello logremos cambiar nada de raíz, ¿no valdría la pena ir pensando de una vez en *un nuevo nombre para esa gran nación soñada*, que sepa respetar a todas las pequeñas y variadas naciones que en ella esperan cobijarse? En realidad, esas pequeñas naciones *ya han hecho su propuesta: Abya-Yala* (Albó, 1988: 95, énfasis en el original).

A casi 30 años de aquella evocación, durante la IX Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales organizada por CLACSO en la Ciudad de México en 2022, la presencia de la noción Abiyala/Abya Yala como articuladora y convocante de los debates de las ciencias sociales y humanidades sigue siendo “marginal”. En el programa general de esta conferencia se registraron veintidós menciones del concepto en los títulos de tres paneles, un taller y doce ponencias individuales,²³¹ en casi todos los casos vinculado a debates sobre pueblos indígenas y afrodescendientes; extractivismos, ecología política y defensa de la vida, y feminismos y pedagogías interculturales. No obstante, en ninguna de las mesas magistrales se situó la denominación de Abiyala/Abya Yala como encabezado, sino que se mantuvo el concepto hegemónico de América Latina y el Caribe.

Otras referencias generales sobre el concepto figuran en diccionarios y enciclopedias. En el año 2000, el *Diccionario de filosofía latinoamericana*, publicado por la Universidad Autónoma del Estado de México, define el concepto “América” como el “territorio y los océanos que hoy constituyen el llamado hemisferio occidental teniendo cerca de cuarenta nombres a lo largo de su historia”, para luego mencionar que “*Abya-Yala*, Anáhuac y Tawantinsuyu son otros tantos nombres prehistóricos para el continente, pero de uso regional” (Cerutti, 2000: 19, énfasis en el original).

231. Me refiero a paneles titulados, por ejemplo: “Luchas por la Vida: territorios y resistencias desde Abya Yala y América ladina”, “Fronteras y cuerpos contra el capital. Insurgencias feministas y populares en Abya Yala”, “Pueblos Indígenas y Afrodescendientes y extractivismo en Abya Yala: diversas coordenadas para la defensa de los territorios de vida” y “Taller contra-cartografías y espacialidades desde Abiyala-Nuestra América” (CLACSO, 2022).

Nueve años después se produjo un giro en la relevancia del concepto, como lo evidencia la obra *Latinoamericana. Enciclopedia contemporánea de América Latina y el Caribe* (Sader et al., 2008), cuya primera entrada está dedicada, precisamente, a la noción de Abya Yala. Su contenido fue escrito por el geógrafo brasileiro Walter Porto-Gonçalves, quien extendió su propuesta original en un texto posterior más amplió que tituló “Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades” (2009). La apuesta conceptual del autor lo lleva a considerar que Abiyala/Abya Yala funciona como un “atractor”²³² en torno al cual se configura un sistema de poder alternativo, entendido como un léxico político territorial, basado en un nombre propio, que permite reapropiarse de un espacio que:

[...] se atribuye a los ríos, las montañas, los bosques, los lagos, los animales, las plantas y por ese medio un grupo social constituido por sus mundos de vida y de significación que hacen de su espacio, un territorio. El lenguaje territorializa y es de esta forma que entre América y Abya Yala se revela una tensión de territorialidades (Porto-Gonçalves, 2009: 30).

Con menos profundidad, pero no por ello menos interesante, el diccionario que derivó del proyecto Alice incluyó una primera definición redactada por el escritor gunadule Çebaldo de León *Inawinapi* (2019). Él se refiere a “Abia Yala” o “Abya Yar”, que traduce como “tierra de sangre, tierra joven, siempre naciendo”. Considera que “llamar a América, Abya Yala, recupera también la lucha por la afirmación [sobre la cual...] los Kuna fueron pioneros con su revolución de 1925, y la creación de la primera autonomía indígena en 1930”. Además de las definiciones enciclopédicas, vale la pena reconocer las referencias a Abiyala/Abya Yala en el discurso de intelectuales indígenas, que se han apropiado del término y lo han resignificado.

232. Retomo el concepto “atractor” del físico ruso Illia Prygogyne, quien propone esta noción para referirse a un conjunto de movimientos en el que convergen todas las trayectorias cercanas. Existen atractores fijos y periódicos, como los péndulos, así como atractores extraños o caóticos caracterizados por su irregularidad. Abya Yala, en tanto lugar de enunciación y referencia geohistórica, parece estar alcanzando una creciente capacidad de atracción de la heterogeneidad, aunque sus trayectorias aún son indefinidas. González Casanova considera que “con el extraño recurso a la ‘Esperanza’, esa virtud teologal, que es también laica, surge los nuevos ‘atractores’ que buscan dar a la dialéctica de la historia un sentido humano. Rompen el determinismo del sistema único y abren la ‘bifurcación’” (González Casanova, 2017: 238).

En este sentido, más allá de esta supuesta universalidad entre los pueblos indígenas, Abiyala se reivindica como una “identidad auténtica” en tanto oposición a la americanidad. En este sentido, el poeta e intelectual gunadule Arysteides Turpana Igwaigliginya, en su ensayo *Crítica del gunasdule* (2018), presenta una versión historiográfica propia sobre el proceso de colonización: “[a]ntes de que a nuestro continente se le bautizara con el nombre colonial de América, ya los gunasdulemar lo llamaban Abya Yala, por lo tanto, sus habitantes son los *Abyador* o *Abyadola* (abyayalense o abyayalenses, en castellano), y no *indios* como los apodó *el inestable, avaro y mentiroso* Cristóbal Colón, el príncipe de los gamberros hispanos” (Turpana, 2018: 58, énfasis en el original). Esta perspectiva de identidad común le permite reiterar que existe una “madre patria Abya Yala”, y advierte que si “[...] nosotros, los abyayalenses, tuviéramos la desgracia de caer precipitadamente en el caótico hemisferio de la no-identidad, toda Abya Yala... caerá en un túnel profundo sin nombre” (Turpana, 2018: 44).

En el campo de la filosofía, Josef Estermann se ha destacado por una persistente exploración de la filosofía andina, interpretada como un saber en sus propios términos. En 1998, en su trabajo *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona* incluyó de manera reiterada referencias a Abya Yala: “La negación del ‘alma’ de los nativos de Abya Yala en el siglo XVI, de la ‘civilización’ de los pueblos prehispánicos y de los derechos civiles y políticos de los pobladores autóctonos, hoy en día se ha transformado en la negación de su autodeterminación económica y cultural” (Estermann, 1998: 8). Luego aclara que “preferimos el término nativo Abya Yala (que significa en el idioma de los Kuna ‘la tierra donde vivimos’) sobre el de ‘América’”, considerando que “Desde la equivocación epocal de Cristóbal Colón de haber encontrado por la vía occidental a la India, los aborígenes de Abya Yala son llamados ‘indios’” (Estermann, 1998: 53). El filósofo alemán tiene la claridad de afirmar que:

Podemos reemplazar “América” por el término autóctono “Abya Yala”, lo cual más que una referencia geográfica sería una categoría histórico-cultural: la “América profunda” (Rodolfo Kusch) de las grandes tradiciones “endógenas” de este continente. Sin embargo, el término ignora la condición “mestiza”, “alienada” y “colonizada” real

del continente americano. Quizá los dos términos podrían usarse lado a lado para llamar la atención a la doble condición de su pueblo (Estermann, 1998: 55).

Un tema interesante que el autor trata en la misma obra tiene que ver con la teología india, que concibe como “una categoría étnica más que geográfica y cultural; incluye entonces otras teologías de Abya Yala como la ‘teología guaraní’, la ‘kuna’, la ‘maya’ y la ‘nahua’, para mencionar solo las más destacadas” (Estermann, 1998: 258). Años más tarde, en la extensa obra coordinada por Dussel, Mendieta y Bohórquez (2009) titulada *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000)*, Estermann (2009: 36), al desarrollar el apartado sobre filosofía quechua, es el único autor o autora que se refiere a Abya Yala, ¡en una obra con más de un centenar de referencias sobre la filosofía en el continente a lo largo siete siglos!

Por su parte, el propio Dussel se acercó al reconocimiento de la noción en cuestión en su emblemática obra *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (1994). En su lectura geohistórica, Dussel busca posicionar el continente en relación con otras historias y espacios que trascienden la visión unilateral del Atlántico y el relato occidental del colonialismo y el imperialismo europeo, prestando especial atención a las culturas del Pacífico, lo que él denomina “Amerindia” desde una visión no eurocéntrica —aunque paradójicamente siga recurriendo a la matriz de la americanidad: amerindia—.

Por su origen y por su protohistoria, Amerindia es parte del Asia en torno al núcleo generador de las culturas del Océano Pacífico [...] había una inmensa masa continental, con diversos nombres, según los pueblos que la habitaban: el “Cemanáhuac” de los aztecas, el “*Abya Yala*” de los kuna de Panamá, el “Tahuantinsuyo” de los incas... diversos nombres autóctonos para un continente ya humanizado en su totalidad cuando llegó Colón (Dussel, 1994: 97, énfasis en el original).

“Abia Yala” aparece como uno de los nombres, entre otros, para identificar la masa continental que corresponde específicamente al pueblo kuna, aunque Dussel no concibe el término como un referente continental común. En todo caso, esta lectura revisionista de la historia pretende ensanchar la interpretación espacio-temporal del hito histórico, para así reposicionar las culturas del continente en la historia mundial. Lo hace en particular desde una temporalidad que trasciende tanto el calendario moderno iniciado en 1492, como el espacio atlántico, dada la relevancia histórica y geográfica del Pacífico. Por ello, cuestiona la equívoca mirada occidental que limitó la interpretación de su hallazgo a sus propios parámetros: primero, bajo la idea de “las Indias”, y posteriormente como Nuevo Mundo, el cuarto continente y América. En este sentido, el año 1492 constituyó el inicio de la “inserción del continente a la historia universal”.

Frente a esta impronta orientada a reflexionar sobre el alcance y el significado de tal descolonización, Melo Lisboa (2014) reflexiona sobre las implicaciones semióticas de la colonización y lo que conlleva la “emergencia de Abya Yala [sic]”. Considera que la asignación colonial de nombres a los territorios del continente, y a este como un todo, significó que la lengua fuera asumida como un instrumento central en el proceso de dominación que la colonización y el imperialismo trajeron consigo:

La denominación América para el Cuarto Continente surgió en un *mapamundi* de 1507 para indicar el dominio ibérico, desde la tierra de fuego hasta el sur actual de los Estados Unidos de América. Pero fueron las denominaciones de *Indias*, *India Occidental*, *El Dorado*, Nuevo Mundo, que sucesivamente y de forma intermitente se impusieron como nuevas tierras (Melo Lisboa, 2014: 503, énfasis en el original).

Por ello, considera que la terminología que hoy “brota de los vientres de nuestros territorios” lleva a renombrar toda América, especialmente la América Latina, como Abiayala. Considera, asimismo, que el reencuentro entre aymaras y kunas no es casual en este proceso de descolonización política y semiótica:

La reciente designación que dio a luz el concepto de Abya Yala no surge de los ámbitos académico y diplomático, sino de las entrañas de esta tierra a través del encuentro del pueblo kuna con otro tan antiguo y resistente como los aymaras. *No se trata de una casual alteración meramente semántica, sino del futuro, un proceso de larga duración de un movimiento sísmico*, pues esta identificación se sitúa en el lecho histórico de la duración secular [...] (Melo Lisboa, 2014: 518, énfasis en el original).

Melo insiste en que el pueblo kuna —gunadule—, que “habita una zona geopolítica emblemática donde los primeros genocidios se instalaron, América Central y el Caribe”, es hoy “lugar de fuertes relaciones entre europeos, indios, negros y asiáticos. Intensas formas de convivialidad postcolonial multitudinaria. No es un accidente que esta región ofrezca una expresión fuerte de perspectivas descolonizadoras para todo el continente” (Melo Lisboa, 2014: 515-516).

Este proceso de apropiación en las nominaciones, entendido como expresión concreta del tránsito de la resistencia hacia la recuperación vital de la experiencia territorial e identitaria, es tratado por el poeta e investigador kichwa otavalanese Ariruma Kowii (2020). Su planteamiento es contundente: “Abyayalizar América”, lo que implica repositionar los “nombres propios” expresados desde las lenguas, gramáticas y memorias originarias de los pueblos del continente. Kowii considera que la idea de abyayalizar América implica una recuperación de los nombres, símbolos, memorias y tradiciones de pensamiento que fortalecen la identidad originaria (Kowii, 2020: 34).

Al respecto, el escritor y académico k’iche’ Emil’ Keme analiza las implicaciones de pensar y recurrir a la noción de “Abiyala” como un lugar de enunciación transhemisférica. Su posicionamiento es explícito en el título de su ensayo: “Para que Abiyala viva, *las Américas deben morir*” (2013). Keme reconoce que al evocar dicha categoría se pretende:

[...] desarrollar un diálogo que potencialmente nos sirva para generar alianzas políticas en la formación de un nuevo bloque indígena y no indígena que haga frente a las políticas culturales etnocéntri-

cas y económicas encarnadas en las ideas de “América” y “Latinoamérica” / “Latinidad” a nivel nacional, continental y trans-hemisférico (Keme, 2018: 22).

En este sentido, el autor considera que Abiyala, en tanto lugar de “enunciación indígena transhemisférica”, conlleva una serie de implicaciones y contradicciones ideológicas y políticas, así como reconocer las “barreras lingüísticas” que, a la vez, han resignificado los usos de las lenguas coloniales como puentes para articular acuerdos en esta alianza continental. Aunque no propone “la cancelación de las ideas de América o Latinoamérica”, considera que “para aquellas y aquellos de nosotros que nos identificamos como indígenas”, el abogar por ellas “contribuye a la afirmación de lógicas colonialistas que ignoran nuestras necesidades como naciones indígenas: en particular, nuestros continuos esfuerzos por recuperar y defender nuestros territorios, así como restituir nuestros valores y nuestras especificidades lingüísticas, culturales, religiosas” (Keme, 2018: 32).

Sin embargo, cabe preguntarse en qué sentido se evoca la “muerte o disolución” de “las Américas” y, al mismo tiempo, se convoca a un diálogo: ¿es realmente posible? El desenvolvimiento histórico-político muestra que, más que una disolución, existe una disputa abierta de orden contrahegemónico y, en otros casos, una complementariedad categórica entre las distintas nominaciones de orden popular. Así lo propone, por ejemplo, Escobar (2013) al reflexionar integralmente sobre el pensamiento crítico en “Abya Yala/Afro/Latino/América” para poner en tensión el pensamiento de izquierda latinoamericano, el pensamiento autónomo y el pensamiento de la tierra.

Un referente sobre las formas en que el feminismo ha recurrido a la noción de Abya Yala se observa en el trabajo de la italomexicana Francesca Gargallo (2010) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Se trata de un ensayo que reúne experiencias y testimonios de luchas, resistencias y proyectos políticos concretos planteados y sostenidos por mujeres de pueblos indígenas originarios de distintos territorios del continente. Curiosamente, el título de la obra evoca Abiyala para referirse a la dimensión indígena del continente, pero termina por ubicar los 607 territorios referidos en “Nuestra América

martiana”. Por ello, Gargallo sitúa Abya Yala en Nuestra América como una continuidad y, acaso, como la expresión particularmente indígena de esa persistente nuestroamericanidad.²³³ Sin embargo, no expresa la ruptura epistémica más profunda y encarnada que la propia intelectualidad indígena manifiesta. Recurre a “Abya Yala [sic]” como un discurso de “ellas”:

Intento escribir este libro en diálogo con las mujeres de los pueblos originarios de *Nuestra América*, que muchas de ellas reconocen como Abya Yala. Por lo tanto, mi reflexión se sostiene desde diversos lugares de enunciación y, por ello, cuestiona siempre la idea de que el conocimiento se construye y transmite sólo en ese espacio de formalización del saber que es la academia con su cultura letrada (Gargallo, 2010: 54).

Más que una apropiación, Gargallo dialoga con la noción de Abiyala/Abya Yala desde la que se sitúan las voces de activistas, lideresas e intelectuales indígenas originarias como Maya Cú Choc, Julieta Paredes, Lorena Cabnal, Gladys Tzul Tzul, Emma Chirix y Judith Bautista Pérez, entre tantas otras. Este ensayo resultó de una crítica a sus propios trabajos previos sobre feminismo en los que no estaban consideradas las voces, miradas y experiencias de diversas intelectuales indígenas, quienes “se me acercaron en 2006 para señalar que en mi libro *Ideas feministas latinoamericanas* su pensamiento no estaba reflejado” (Gargallo, 2010: 54). Por tanto, sitúa el concepto Abiyala/Abya Yala como un ejercicio autocrítico, orientado a escuchar la voz de las mujeres indígenas originarias, aunque enmarcado en el latinoamericanismo moderno que caracteriza su labor intelectual y académica:

Que [Julieta] Paredes y [Lorena] Cabnal piensan la historia de las mujeres originarias desde Abya Yala, es decir, desde su ser respectivamente mujer aymara y mujer xinka (con abuela maya q'eqchi'), en un contexto continental -enorme y muy diferenciado, pero aco-

233. Gargallo (2010) abreva de una tradición intelectual latinoamericanista crítica que ha abrazado los procesos revolucionarios y populares como fuentes articuladoras de una potente tradición política e intelectual, como la representada por uno de sus formadores, Horacio Cerruti, y por la generación nuestroamericana que forjó la defensa de un “pensamiento regional propio”, antiimperialista, revolucionario y popular.

munado por una experiencia colonial todavía no resuelta-, haciendo referencia una a las ideas de otra, fue para mí una enseñanza importantísima de cómo construir el reconocimiento feminista (Gargallo, 2014: 22).

De hecho, recupera de ambas intelectuales dos ideas fuerza que nutren su ensayo: el feminismo como construcción de una buena vida de las mujeres y el entronque patriarcal, considerando que el pensamiento feminista de las mujeres indígenas forma parte de la “historia de las ideas de Nuestra América” (Gargallo, 2014: 22). No obstante, en su posicionamiento la autora no alcanza a situarse desde las epistemes de Abiyala, sino que establece puentes dialógicos.

Desde una perspectiva distinta, las vertientes de apropiación de la noción de Abiyala/Abya Yala encuentran un referente en los 38 ensayos, documentos, declaraciones y manifiestos reunidos en el libro: *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (2014). Aunque en el conjunto de documentos reunidos, en general, no se problematiza ni ahonda sobre la historia, el significado o el alcance específico de la noción Abya Yala, su apuesta discursiva recurre a este lugar de enunciación como un “locus alternativo”, propicio para la “apuesta decolonial” a la que se adhieren algunas de sus autoras. En el prefacio del libro, las editoras señalan que “[s]e trata de un espacio compartido que se labra y entreteje a partir de reflexiones sobre una gran diversidad de experiencias de las mujeres en un continente que se reconcebe, desde una multiplicidad de epistemes y conocimientos otros, como Abya Yala” (Espinosa, Gómez y Ochoa, 2014: 11).

En este sentido, la apropiación de Abiyala interpela no solo una crítica de la herencia colonial, patriarcal y racista de la americanidad, y particularmente del latinoamericanismo, sino que apuesta por ampliar los espacios de enunciación y por situar en la abiyalización las luchas feministas, antirracistas y decoloniales. De allí que su utilización no abreve de la radicalidad indígena o indianista ni de la exploración profunda sobre las genealogías de tal lugar de enunciación. En el trabajo se manifiesta, en todo caso, una concurrencia de voces en la que Abiyala se asume como un espacio “otro”, alternativo frente a determinadas posiciones. Por un lado, se

encuentran las voces de personas intelectuales y académicas adscritas a instituciones de educación superior y con presencia sostenida en el ámbito más visible de las ciencias sociales latinoamericanas.²³⁴ Por otro lado, se incluyen voces colectivas de gran potencia política e intelectual que hablan desde el territorio concreto de los movimientos sociales y las luchas de resistencia como: la Organización Mapuche Meli Wixan Mapu; la Declaración de Mama Quta Titikaka de 2009 derivada de la Cumbre de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abiyala, realizada en Puno, Perú; la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN de 1994; o la Fundación Akina Zaji Sauda, entre otras. Los planteamientos de los feminismos decoloniales implican un desbordamiento de la abiyalidad, inicialmente centrada en los pueblos indígenas, a medida que los movimientos afrodescendientes, LGTB y populares se posicionan en este lugar de enunciación.

Existen, además, otras vertientes clave en la postulación de Abiyala: “la pedagogía y la denominada emergencia de un paradigma de educación Abya Yala” (Sarango, 2014), el “paradigma abiyalista” (Valencia, 2017), el “entretendido de la pluriversidad en Abya Yala” (Huanca, 2017) y la “pedagogía de la Madre Tierra” (Green, 2011). Y es que las pedagogías emergieron como una manifestación extensa del quehacer político en las luchas campesinas populares. En la región, las universidades indígenas comenzaron a explorar el debate de lo pluriversal mediante el impulso de los más diversos proyectos sobre pluriversidades en los territorios de Abiyala y colocando principios pedagógico-educativos alternativos, ello en tensión con la educación oficial hegemónica de la “universidad latinoamericana”.

Una fuente emblemática ha sido el libro *Sumak Yachayni, Alli Kawsaypipash Yachakuna* (Aprender en la sabiduría y el Buen Vivir) (Amawtay Wasi, 2004). En él se exponen los fundamentos epistémicos y las fuentes de sabiduría que sirven de base al proyecto Pluriversidad Intercultural Amawtay Wasi en los territorios del Ecuador. En esta propuesta:

[...] el paradigma Abya Yala se sustenta en una relacionalidad vivencial simbólica... que considera a su ambiente natural y cósmico como vivo, no hace la diferencia entre seres vivos e inertes, por tan-

234. Tales como Rita Laura Segato, María Lugones, Silvia Rivera Cusicanqui, Silvia Marcos, Rosalva Aída Hernández, Aura Cumes, Yuderkys Espinosa y Ochy Curiel.

to, la relación no es entre sujeto y objeto, sino entre sujeto y sujeto, la naturaleza es considerada como ser, la *Pachamama* está viva, el *Pachayachay* es el cosmos vivo... (Amawtay Wasi, 2004: 170-171).

Esta perspectiva refleja la apuesta epistémica de un proyecto sustentado en sabidurías que reconocen Abiyala como un espacio referencial de relacionalidad, y que además posee una historia política concreta que se expresa en la historia política reciente de los pueblos originarios de Ecuador y Bolivia.

Luis Sarango (2014), por su parte, ha propuesto debatir abiertamente sobre el “paradigma educativo de Abya Yala”, el cual entiende como el conjunto de presupuestos básicos que orientan la búsqueda de saberes y conocimientos, así como sus proyectos institucionales, basados en la matriz “civilizatoria milenaria de Abiyala”. En este sentido, se asume la existencia de un sistema histórico referencial que reconoce parámetros sobre los cuales se basa el proyecto educativo emergente, en el que convergen las pedagogías de la vida fundadas en los sentidos, la ternura y la vida comunitaria (Macas, 2015: 45-46).

Otra expresión que interpela la noción de Abiyala se manifestó en la instauración de la Cátedra Indígena Intercultural en 2014, como resultado de la articulación e institucionalización de la Red de Sabidurías Ancestrales de Abya Yala, con personalidad jurídica inscrita en Popayán, en el Cauca, Colombia, así como en el lanzamiento de la Red de Universidades Indígenas Interculturales y Comunitarias de Abya Yala. Como es evidente, en estas experiencias la impronta central gira en torno a la interculturalidad como uno de los fundamentos principales de los proyectos pedagógicos; sin embargo, llama la atención la progresiva apropiación de la noción que aquí se examina.

En conjunto, estas referencias elementales reflejan un panorama muy diverso sobre la utilización y las aproximaciones académicas en torno al uso de la noción Abya Yala. Existen diferencias amplias entre los enfoques que reconocen un marco espacial alternativo de enunciación, en tensión o contraposición con la americanidad y el latinoamericanismo, y aquellos que profundizan en la genealogía del concepto y en el potencial anticolonial de la categoría entre los pueblos indígenas originarios.

No obstante, más allá de la alusión elemental que sitúa al pueblo gunadule como cuna del concepto, las fuentes revisadas muestran una escasa profundidad en su origen memorial. En contraste, las perspectivas pedagógicas de la propia intelectualidad indígena expresan otra mirada: la de las sabidurías y conocimientos otros, para los cuales el concepto de Abiyala constituye un marco de referencia que da cuenta de una amplia diversidad de mundos que van más allá del nombre de un continente.

Anexo I. Orientaciones metodológicas de la investigación

Este libro es resultado de una investigación de largo aliento orientada a comprender el desenvolvimiento histórico, político y poético de Abiyala como imaginario continental anticolonial. La aproximación adoptada combina una perspectiva cualitativa, histórica e interpretativa, con énfasis en el diálogo con las propias voces, memorias y producciones de los pueblos indígenas originarios.

La investigación se apoyó en:

- Trabajo de campo puntual en territorios indígenas, especialmente en la región del Darién, con observación, registro de rituales y entrevistas abiertas.
- Entrevistas en profundidad realizadas a intelectuales, líderes y sabedores indígenas de distintos pueblos.
- Revisión y análisis de fuentes documentales producidas por organizaciones indígenas y redes continentales.
- Lectura crítica de literatura académica, ensayos políticos y producciones artísticas vinculadas a Abiyala.
- Interpretación de cartografías, mapas simbólicos e imágenes como fuentes escriturales.

El enfoque parte de reconocer a los pueblos indígenas como sujetos epistémicos, productores de conocimiento, y no solo como objetos de estudio. En ese sentido, la investigación se sitúa en diálogo con perspectivas descolonizadoras, de la antropología crítica y de las ciencias sociales comprometidas con procesos de transformación.

Más que buscar una explicación totalizante, el trabajo propone una lectura situada, que asume sus límites culturales y lingüísticos, y que se concibe como acompañamiento crítico de procesos en curso.

Anexo II. Corpus de fuentes y materiales consultados

La investigación se nutrió de un amplio conjunto de fuentes, organizadas en cinco grandes grupos:

1) Fuentes orales y testimoniales:

- Entrevistas a investigadores/as, sabedores/as e intelectuales indígenas.
- Relatos transmitidos en espacios rituales y comunitarios.
- Conversaciones informales en trabajo de campo.

2) Fuentes documentales de organizaciones indígenas:

- Boletines *Abya Yala News* (Centro SAIIC), 1987-1998.
- Compilaciones: *Documentos indios I y II* (Juncosa, 1992).
- *Voces indias y V Centenario* (Sarmiento, 1998).
- Declaraciones, comunicados y pronunciamientos de cumbres y encuentros continentales.
- Planes de salvaguarda y documentos políticos territoriales (por ejemplo, del pueblo gunadule).

3) Archivos y hemerografía:

- Legajos de *Akwesasne Notes* (American Indian Digital History Project).
- Libro *Basic Call to Consciousness*.
- Artículos y cronologías del Observatorio Social de América Latina (OSAL-CLACSO).
- Prensa alternativa y medios de organizaciones indígenas.
- Documentos, comunicados y declaraciones.

4) Producciones académicas y ensayísticas:

- Estudios históricos, antropológicos y políticos sobre pueblos indígenas.
- Textos sobre colonialidad, descolonización, cosmopolítica y ecología política.

- Obras de referencia sobre Abiyala/Abya Yala y movimientos indígenas continentales.
- 5) Producciones artísticas y poéticas:
- Oralituras, poemarios y narrativa indígena contemporánea.
 - Pinturas, murales, cartografías simbólicas.
 - Producciones audiovisuales sobre memoria y territorio.
 - Este corpus fue tratado como un archivo histórico referencial, orientado a reconstruir genealogías, sentidos y prácticas de Abiyala.

Anexo III. Epicentros territoriales y uñus de Abiyala

Los uñus referidos en el libro funcionan como marcadores simbólicos y geopolíticos del pluriverso Abiyala:

- Kawsak Sacha: Amazonía como selva viviente. Ontología relacional y defensa radical frente al extractivismo.
- Qullasuyu: Región andina del sur. Articulación de memorias del Tawantinsuyu, ayllus y luchas por la autonomía indígena.
- Uma Kiwe: Territorios nasa en el Cauca, Colombia. Autonomía, guardias indígenas y defensa comunitaria.
- Wallmapu: Territorio mapuche en Chile y Argentina. Defensa del mapu frente al Estado, militarización y extractivismo.
- Yvy Maraë'y: Horizonte guaraní de la "tierra sin mal". Búsqueda histórica de plenitud y justicia territorial.

Estos epicentros no agotan el mapa de Abiyala, pero expresan gramáticas diversas de territorialidad, poder y relación con la Madre Tierra.

Anexo IV. Glosario básico de términos

- Abiyala / Abya Yala: Nombre indígena para el continente, retomado como categoría anticolonial y horizonte político-cultural.
- Abiyalidad: Cualidad memorial, estética y territorial que anida en los símbolos y prácticas de defensa de la vida.
- Abiyalización: Proceso de apropiación política y simbólica de Abiyala como nombre y proyecto continental.
- *Babigala*: Conjunto de cantos y tratados gunadule que narran el origen y los ciclos de la Madre Tierra.
- Cosmocimiento: Saber vivido que integra ontología, espiritualidad y práctica cotidiana.
- Geopolítica: Prácticas de poder territorial que conjugan memoria, política y defensa de la vida.
- Geopoética: Dimensión poética y sensible de la relación con el territorio y la Madre Tierra.
- Oralitura: Escritura que prolonga la oralidad indígena y mantiene viva la voz ancestral.
- Reexistencia: Forma de existir que no solo resiste, sino que recrea la vida desde otros horizontes.
- *Sagla / Argar*: Sabio cantor y su intérprete en la tradición gunadule.
- *Uñu*: Marcador territorial y simbólico que expresa un epicentro de poder y sentido.

Anexo V. Glosario de siglas y acrónimos

AIDSESP: Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana	CEHILA: Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina
AIDHP: American Indian Digital History Project	CGK: Congreso General Kuna
AIM: American Indian Movement	CGTP: Confederación General de Trabajadores del Perú
ALBA-TPC: Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América-Tratado de Comercio de los Pueblos	CHM: Centro de Historia Mapuche
ALCA: Área de Libre Comercio de las Américas	CIDOB: Confederación Indígena del Oriente Boliviano
ANIPA: Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía	CIK: Centro de Investigaciones Kuna
ANPIBAC: Asociación Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües A. C.	CIMI: Consejo de Misiones Indígenas en Brasil
ANTA: Asociación Nacional de Trabajadores Agropecuarios	CIPOAP: Central Indígena de Pueblos Originarios de la Amazonía de Pando
ANUC: Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia	CIRABO: Central Indígena de la Región Amazónica
APA: Asociación de Pueblos Amerindios de Guyana	CISA: Concejo Indio de Sud América
APG: Asamblea del Pueblo Guaraní	CITEM: Coordinadora de Identidades Territoriales Mapuche
AWNg: Awkiñ Wallmapu Ngülam	CMPI: Consejo Mundial de Pueblos Indios
CAH: Consejo Aguaruna y Huambisa	CNA: Confederación Nacional Agraria
CCNAGUA: Consejo Continental de la Nación Guaraní	CNC: Central Nacional Campesina
CCP: Confederación Campesina del Perú	CNI: Congreso Nacional Indígena
CECONSEC: Central de Comunidades Nativas de la Selva Central	CNPA: Coordinadora Nacional Plan de Ayala
	CNPI: Consejo Nacional de Pueblos Indígenas

CNTCB: Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia	COPMAGUA-SAQB'ICHIL: Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala
COB: Central Obrera Boliviana	COPNAG: Central Organizativa de los Pueblos Nativos Guarayo
COIAB: Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña	CORPI: Consejo Regional de Pueblos Indígenas de Centroamérica
COICA: Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica	CPESC: Central de Pueblos Étnicos de Santa Cruz
COMG: Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala	CPIB: Central de Pueblos Indígenas del Beni
CONACAMI: Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería	CPILAP: Central de Pueblos Indígenas de La Paz
CONAICE: Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana	CPITCO: Central de Pueblos Indígenas de Cochabamba
CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador	CRIC: Consejo Regional Indígena del Cauca
CONAMAQ: Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu	CSUTCB: Confederación Sindical Única de trabajadores Campesinos de Bolivia.
CONAP: Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú	CUT: Central Única dos Trabalhadores
CONAVIGUA: Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala	DAPL: Gasoducto "Dakota Access Pipeline"
CONFENIAE: Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana	ECUARUNARI: Ecuador Runacunapac Riccharimui
CONIVE: Consejo Nacional Indio de Venezuela	EGTK: Ejército Guerrillero Tupac Katari
COPINH: Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras	EZLN: Ejército Zapatista de Liberación Nacional
	FAA: Federación Agraria Argentina
	FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
	FECONAU: Federación de Comunidades Nativas de Ucayali

FENOCI: Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras	OIA: Organización Indígena de Antioquia
FENSUAGRO: Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria	OIS: Organizaciones Indígenas de Surinam
FIPI: Frente Independiente de Pueblos Indios	OIT: Organización Internacional del Trabajo
FLTK: Frente de Liberación del Tahuantinsuyo Kollasuyu	ONIC: Organización de Naciones Indígenas de Colombia
FOAG: Federación de Organizaciones Autóctonas de Guyana Francesa	ONU: Organización de las Naciones Unidas
FSA: Foro Social de las Américas	OPIAC: Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana
IIIRSA: Iniciativa de Integración de Infraestructura Regional Sudamericana	ORCAWETA: Organización de Capitánías Weehnayek
ILV: Instituto Lingüístico de Verano	PAN: Partido Agrario Nacional
IWGIA: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas	PEBI: Programa de Educación Bilingüe e Intercultural
MAS-IPSP: Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos	PIAK: Partido Indio de Aymaras y Keshwas
MISURASATA: Miskitos, Sumos, Ramas, Sandinistas Aslatakanta/ Trabajando "Unidos"	PPP: Plan Puebla Panamá
MITKA: Movimiento Indio Tupaj Katari	RMAAD: Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora
MJK: Movimiento de la Juventud Kuna	SAIIC: Centro por los Derechos de los Pueblos Indígenas de Meso y Sudamérica
MRTK: Movimiento Revolucionario Tupaj Katari	THOA: Taller de Historia Oral Andina
MST: Movimiento Sin Tierra	UCIZONI: Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo
MUJA: Movimiento Universitario Julián Apaza	UISTABP: Unión Internacional de Sindicatos de Trabajadores de

la Agricultura, de los Bosques
y de las Plantaciones

UNAG: Unión Nacional de Agriculto-
res y Ganaderos

UNASUR: Unión de Naciones Sura-
americanas

UNI: Unión de Naciones Indígenas

UOC: Confederación Nacional Unidad
Obrero Campesina de Chile

URNG: Unidad Revolucionaria Nacio-
nal Guatemalteca

Anexo VI. Desarrollo cronológico de los encuentros y cumbres de los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala (1990-2020)

Cumbre (Encuentro)	Declaración	Año, lugar / fuente	Convocantes	Agenda estratégica
DÉCADA DE 1990				
I Encuentro Continental de Pueblos Indígenas (Inicia la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular)	Declaración de Quito	1990, Quito, Ecuador	CONAIE, ONIC, SAIIC	Autodeterminación y autogobierno indígena; derecho al territorio y territorialidad; impugnación a marcos jurídicos nacionales; nueva forma de nación; reconocimiento como pueblos; alianza con otros sectores populares.
II Encuentro Continental Resistencia Indígena, Negra y Popular (Guatemala 1992)	Declaración de Xelajú	1991, Guatemala En <i>Documentos indios</i> (Juncosa, 1992)	Campaña 500 Años de Resistencia...	Nombrar la Campaña 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular ; oposición a la celebración del V Centenario; rechazo al colonialismo, neocolonialismo; autoritarismo y democracia; militarización.
III Encuentro Continental Resistencia Indígena, Negra y Popular (Managua 1992)	Declaración de Managua	1992, Managua, Nicaragua	Campaña 500 Años de Resistencia...	Profundizar la resistencia y el respeto a la diversidad; memoria histórica; autonomía y autodeterminación indígena; coordinación sectorial regional, nacional e internacional; modelo económico alternativo; organización de las naciones indígenas unidas del continente; lucha contra el sexismo y el racismo.
Primera Cumbre Mundial de Pueblos Indígenas	Declaración de B'okob'	1993, B'okob' (Chimaltenango), Guatemala	Rigoberta Menchú (a través de su posición en la ONU)	Impulsar Década y Día Internacional de los Pueblos Indígenas; autodeterminación ; respeto a derechos indígenas en el marco del derecho internacional, apoyo de la ONU.
II Encuentro Continental de Pueblos Indígenas	Declaración de Temoaya	1993, Temoaya, Estado de México, México	FIPI, CONIC	Espiritualidad y tradición; Madre Tierra y territorio; autodeterminación , legislación y normas indígenas; mujeres, familia y comunidad; fuego sagrado.

DÉCADA 2000-2010

I Cumbre Indígena Continental de Teotihuacán	Declaración de Teotihuacán	2000, Teotihuacán, México	CONIC, ANIPA	Llamado al cumplimiento de acuerdos internacionales (OIT, ONU, OEA) por parte de los Estados. Identidad milenaria de los pueblos indígenas; derecho al territorio y la biodiversidad; libre determinación.
II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala	Declaración de Kito	2004, Quito, Ecuador	CONAIE, ECUARUNARI	Repatriación de recursos genéticos; restitución de tierras; libre tránsito de población indígena; participación en FSM y FSA; autonomía frente al Estado.
Cumbre Continental de Pueblos y Organizaciones Indígenas. Territorio mapuche, Mar del Plata, Argentina	Declaración de Cumbre Continental de Pueblos y Organizaciones Indígenas Territorio Mapuche	2005, Territorio Mapuche, Mar del Plata, Argentina		Desarrollo basado en la solidaridad; crítica a la gobernabilidad democrática; libre determinación; Estados con carácter pluricultural, multiétnico y multilingüe; sistemas normativos indígenas; apoyo al pueblo mapuche; medicinas propias y prácticas de salud tradicionales; protección; Red de Pueblos y Organizaciones Indígenas de Abya Yala por los derechos indígenas
Encuentro Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala: de la resistencia al poder, La Paz, Bolivia	Declaración de La Paz	2006, La Paz		Refundación del Estado; plurinacionalidad; vivir bien; libre determinación; de la resistencia al poder, autonomía con o sin Estado.
III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades indígenas de Abya Yala: de la resistencia al poder	Declaración de Iximché' Tecpán	2007, Iximché' Tecpán, Guatemala		Asambleas constituyentes y Estados plurinacionales; rechazo al libre comercio; democratización de la comunicación; cancelación de concesiones en territorios indígenas; constitución de la Coordinadora Continental de Nacionalidades y Pueblos de Abya Yala.
Encuentro de Pueblos Indígenas de América	Declaración de Vicam, Sonora	2007, Vicam, Sonora, México	Tribu Yaqui, CNI-EZLN, Comisión Sexta de la Otra Campaña	
IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala	Declaración De Mama Quta Titikaka Pueblos indígenas de Abya Yala: África, Estados Unidos, Canadá, el círculo polar.	2009, Puno, Perú		Alternativas civilizatorias; construir Estados plurinacionales comunitarios; reconstruir territorios ancestrales; ratificar la Minga-Movilización Global en Defensa de la Tierra; Tribunal de Justicia Climática; rechazo de la militarización y de los desplazamientos forzados; amnistía a líderes indígenas.
I Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala	Mandato de la I Cumbre Continental de Mujeres indígenas de Abya Yala	2009, Puno Perú	CAOI, CICA, CIMA y COICA.	

DE 2010-2022

I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala	Declaración de la Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala	2010, La María Piendamó, Cauca, Colombia	CONAIE, CRIC, AMCIC, CSUTCB, CIDOB, CNMCIOB-BS, CONAMAQ, CNRPO's, CONACAMI, AIPIN.	Derecho a la comunicación autónoma comunitaria indígena; interculturalidad; legislación sobre comunicación; formación; redes de comunicación indígena.
I Cumbre Regional Amazónica Saberes Ancestrales, Pueblos y Vida Plena en Armonía con los Bosques	Declaración de la I Cumbre Regional Amazónica	2011, Manaus, Brasil	COICA, COIAB	Territorios de Vida Plena para el enfriamiento planetario; fortalecer "ReDD+ Indígena"; unidad entre saberes ancestrales y pervivencia de la biodiversidad; defensa de la Amazonía.
12. V Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala	Declaración de La María Piendamó, Cauca	2013, La María Piendamó, Cauca, Colombia	CRIC, ONIC, ECUARUNARI, CAOI	Articulación indígena continental; defensa y recuperación de territorios; derecho a la consulta libre, previa e informada; modelo del buen vivir; participación de las mujeres y complementariedad hombres/mujeres; sistema de economía propia.
II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas de Abya Yala		Noviembre de 2013, La María Piendamó, Cauca, Colombia		
II Cumbre Continental de Comunicación Indígena		2013, Tlahuitoltepec, Oaxaca		Derecho a la comunicación autónoma comunitaria indígena; interculturalidad; legislación sobre comunicación; formación; redes de comunicación indígena.
I Encuentro de Jóvenes. Enraizados en Resistencia, Sembrando Soberanía		2014, Venezuela		

I Encuentro de Jóvenes: Enraizados en Resistencia, Sembrando Soberanía		2014, Venezuela		
II Encuentro: Jóvenes Tejiendo Vida y Unidad Popular en Nuestra América Abya Yala		2016, Petén, Guatemala	Sede: Cooperativa Nuevo Horizonte. Participantes: Mapuche Meli Wixarun Mapu; de Brasil: Sementeira de Colombia: Corporación Mi Comuna, Colectivo Agrario Abya Yala Proceso de Comunidades Negras; entre otras.	Amenazas a los territorios por el extractivismo y los megaproyectos Militarización de la política y la vida cotidiana Democratización de la información y comunicaciones Caminando en la esperanza desde la defensa de los territorios y las autonomías
III Cumbre Continental de Comunicación Indígena		2016, Cochabamba, Bolivia		
Encuentro Internacional de Organizaciones y Pueblos Indígenas del Abya Yala		2018, Popayán, Cauca, Colombia	UAIIN CRIC, Barrio la Aldea Popayán, Cauca, Colombia	
I Encuentro de Mujeres que Luchan	Discurso de clausura de mujeres zapatistas	2018, Caracol zapatista Morelia, Chiapas.	Mujeres zapatistas de Chiapas, EZLN	
III Encuentro de Jóvenes Somos Abya Yala: Volando Juntos como el Águila, El Cóndor y el Quetzal, San Salvador		2019, San Salvador, El Salvador		
	Manifiesto Continental Abya Yala. Pueblos Originales en Resistencia	Julio de 2020, virtual	TONATIERRA	Derecho a la salud; resistencia, rebelión y regeneración; rechazo a cualquier proyecto extractivo; pandemia y derechos humanos: libre determinación e integridad territorial de la Madre Tierra.
II Cumbre de Mujeres Indígenas de Abya Yala		12 de octubre de 2022, Iximulew, Julajuj'iq, Guatemala		

Fuente: elaboración propia con base en las declaraciones de los encuentros y cumbres (1990-2022); (Burguete, 2007; Caudillo, 2011; Cruz y Arévalo, 2021).

Cierre del anexo

Este anexo busca ofrecer al lector especializado las herramientas, fuentes y referencias que sostienen el recorrido del libro, sin sobrecargar el cuerpo principal del texto. Funciona como espacio de diálogo entre la escritura de difusión y la densidad académica de la investigación de la que proviene.

Abiyala se despliega así en dos registros complementarios: el de la narración abierta para acompañar búsquedas amplias, y el de la documentación rigurosa para quienes deseen profundizar en sus genealogías, debates y fuentes.



Se terminó de editar en marzo de 2026 en Divergencias Ediciones
Numancia 39 / Lomas Estrella , Ciudad de México, México.
divergenciasediciones@hotmail.com

Este libro nos interna en un minucioso recorrido por el entramado de memorias, genealogías, voces y territorios que laten bajo el nombre profundo de ABIAYALA. Lejos de la simple erudición descriptiva o del gesto retórico de renombrar o sustituir el mapa de “América” por una “consigna ideológica indígena”, nos ofrece reconocer la persistencia anticolonial de un mundo que se rehace desde diversas luchas territoriales, en cada gesto por recrear comunidad y formas propias de autogobierno, en cada afirmación de pluralidad. ABIAYALA es una poderosa voz memorial que abreva de la historia del pueblo gunadule, pero también una brújula de múltiples apropiaciones y memorias que tejen desde nociones propias, un tejido de espacios y tiempos desde los cuales se recrea la defensa de la vida y de la Madre Tierra.

A partir del análisis de las *geopolíticas* y *geopoéticas* de ABIAYALA que Pablo Uc nos propone en estas páginas, asistimos al despertar de otras gramáticas de poder: allí donde los uñus de la Madre Tierra confieren al territorio una voz que también es horizonte y proyecto de lucha contemporánea. Y es en los cantos, las profecías, las oralituras y sus poéticas donde una sensibilidad estética y espiritual irrumpe, haciendo de la reexistencia no sólo un reclamo abstracto, sino una corriente vital que resiste el despojo y recrea, día tras día, la posibilidad de mundos otros.