

Pueblos Indígenas, Estado y democracia

Pablo Dávalos (compilador)

Escriben: Pablo Dávalos, Luis Macas, Héctor Díaz Polanco, Víctor Toledo Llancaqueo, Laura Kropff, Robert Andolina, Sarah Radcliffe, Nina Laurie, Peter Melesio, Esteban Ticona Alejo, Floresmilo Simbaña, Francisco Peña, Araceli Burguete Cal y Mayor, Xochilt Leyva Solano, Paulina Palacios, Francisco Hidalgo Flor, Leonardo Viteri Gualinga

ISBN 987-1183-15-1

Buenos Aires: CLACSO, 2005

(23 x 16 cm)

La insurgencia del movimiento zapatista, el mismo día y año en que en México se inauguraba el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá, transformó de manera radical y profunda los imaginarios políticos del continente. Emergía un poderoso actor social, que cuestionaba radicalmente los contenidos más profundos del proyecto civilizatorio de la modernidad: el movimiento indígena latinoamericano. Esta emergencia se hacía con un juego semiótico y simbólico altamente significativo: en el momento en que México entraba de lleno en la globalización, y con los rostros cubiertos de máscaras.

INDICE

[Presentación y agradecimientos](#)

Pablo Dávalos

[Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra](#)

Luis Macas

[La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales](#)

Héctor Díaz Polanco

[Los dilemas del pluralismo](#)

Víctor Toledo

[Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización?](#)

Laura Kropff

[Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas](#)

Roberto Andolina, Sarah Radcliffe y Nina Laurie

[Gobernabilidad e identidad: indignidades transnacionales en Bolivia](#)

Peter Melesio

[La comunicad migrante Miskita en Port Arthur, Texas](#)

Esteban Ticona Alejo

[La rebelión aymara y popular de octubre de 2003. Una aproximación desde algunos barrios paceños de La Paz, Bolivia](#)

Floresmilo Simbaña

[Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano](#)

Francisco Peña

[La lucha por el agua. Reflexiones para México y América Latina](#)

Araceli Burguete Cal y Mayor

[Una década de autonomías de facto en Chiapas \(1994-2004\): los límites](#)

Xochitl Leyva Solano

[Indigenismo, indianismo y "ciudadanía ética" de cara a las redes neozapatistas](#)

Paulina Palacios

[Construyendo la diferencia en la diferencia: Mujeres indígenas y democracia plurinacional](#)

Francisco Hidalgo Flor

[Los movimientos indígenas y la lucha por la hegemonía: el caso de Ecuador](#)

Leonardo Viteri Gualinga

[Proyecto de autonomía del Pueblo Kichwa de Pastaza, región amazónica ecuatoriana](#)

PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

LA PRESENTE EDICIÓN contiene los textos revisados de las ponencias que fueron presentadas en el encuentro del Grupo de Trabajo de CLACSO Movimientos Indígenas en América Latina. Este grupo fue aprobado por CLACSO en el año 2003, y tuvo su primera reunión del 26 al 28 de julio de 2004 en la ciudad de Quito.

Es de indicar que la propuesta presentada a CLACSO para constituir el Grupo de Trabajo tenía como objetivo central abrir un espacio de discusión y debate sobre la constitución de un sujeto político e histórico, el movimiento indígena, en el continente. De hecho, habían existido al interior de CLACSO algunos estudios y reflexiones alrededor de los movimientos indígenas, pero estaban circunscriptos, en lo fundamental, a la comprensión de lo indígena desde la ruralidad, y desde lo agrario.

Ahora bien, la constitución del Grupo de Trabajo (GT) sobre Movimientos Indígenas en América Latina buscaba integrar las discusiones existentes y las preocupaciones analíticas y políticas con nuevos campos de reflexión, que comprendían en lo básico la territorialidad y la autonomía, pasando por la interculturalidad y la pluralidad jurídica. Se trataba de incorporar un debate amplio y complejo alrededor de lo indígena, desde una visión de tipo político, en el que los

movimientos indígenas, más que movimientos sociales que cuestionaban las formas de ser del Estado y la democracia, se constituían en sujetos políticos con un proyecto histórico que desafiaba, incluso, los contenidos de la modernidad como proyecto civilizatorio.

El hilo conductor que recorre a todas las reflexiones incorporadas en el presente volumen trata de pensar al movimiento indígena desde su constitución como sujeto político y su interlocución con el Estado, la democracia, la cultura, el derecho, los recursos naturales, la economía, etcétera.

En la estructuración del libro se ha apelado a la forma en la que se dieron los debates, y en la que fueron presentadas las ponencias. Es en virtud de ello que el texto comienza con una reflexión sobre la modernidad como proyecto civilizatorio y los movimientos indígenas como sujetos históricos que también representan otros proyectos civilizatorios, y concluye con las reflexiones sobre la autonomía indígena de un líder kichwa-amazónico.

Esta forma de iniciar los debates y su conclusión dieron cuenta de las preocupaciones teóricas y políticas sobre la constitución política de los movimientos indígenas como sujetos fundamentales en el debate político. En efecto, *Luis Macas*, líder indígena ecuatoriano, reflexiona sobre el status del conocimiento y las tareas políticas de los movimientos indígenas. Su apelación a descolonizar las ciencias va más allá de la epistemología y se constituye en realidad en una tarea política de primera magnitud de los movimientos indígenas: la de crear y recrear desde la epistemología los marcos categoriales que posibiliten y al mismo tiempo permitan una práctica política de emancipación y un proceso de autorreflexión sobre los contenidos del reconocimiento.

De su parte, *Héctor Díaz Polanco*, discute y polemiza desde el status y las prácticas de autonomía de los pueblos indígenas con una de las construcciones filosóficas más fuertes del discurso de la globalización, el discurso liberal. Díaz Polanco polemiza con el esencialismo, y argumenta las posibilidades que tendría el movimiento indígena como sujeto político de incorporar las propuestas de la redistribución (que promueven la igualdad) y el reconocimiento (que reivindica la diferencia), demostrando que no son propuestas antitéticas sino más bien complementarias.

Víctor Toledo Llancaqueo, un intelectual mapuche, teoriza sobre una de las categorías más complejas del movimiento indígena, y a la sazón una de las fronteras de disputa política dentro de la globaliza-

ción y el Estado: la noción de territorio. Toledo inscribe esta disputa epistemológica-política en el denso entramado del debate jurídico internacional. Su hipótesis de entrada es la de situar el debate sobre el status autonómico en la dimensión de la disputa de territorialidad, entendiendo a esta de manera múltiple: como locus geográfico, pero también como locus simbólico-histórico, jurídico, político, y espacio de disputa por el control y la defensa de la biodiversidad y los recursos naturales.

Pero el conflicto mapuche rebasa las fronteras del Estado-nación, y permite ver la forma por la cual se construyó ese Estado-nación con respecto a los pueblos aborígenes: por la asimilación y la invisibilización. La burguesía que construye el Estado-nación en América Latina procede a declarar al territorio como un territorio vacío de historia, de significados y de presencias. Eso es lo que *Laura Kropff* nos presenta en su investigación sobre el surgimiento de organizaciones mapuche autónomas en las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut durante las décadas del ochenta y noventa. En este proceso, Kropff rescata las nuevas formas organizativas que han ido asumiendo los pueblos mapuche de Argentina, sobre todo en su población más joven, y sus políticas de alianzas con otros sectores de la sociedad.

Ahora bien, uno de los aspectos problemáticos de los pueblos indígenas y de sus expresiones políticas tiene que ver justamente con sus políticas de alianzas y su relacionamiento con otros actores, en especial la cooperación internacional y el propio Estado. Es desde esa frontera en la que se articulan los discursos de la cooperación internacional y la práctica política de los movimientos indígenas que se sitúa la reflexión de *Robert Andolina*, *Sarah Radcliffe* y *Nina Laurie*, en el caso del movimiento indígena boliviano. En esta reflexión, los autores analizan esa política de transacciones discursivas del discurso de la identidad entre las agencias de cooperación y el movimiento indígena boliviano. Las agencias de cooperación, que representan lógicas y relaciones de poder que subyacen a un entramado mundial, se convierten en actores políticos cuando sancionan el discurso político del movimiento indígena bajo la cobertura de la identidad y la etnicidad, y tratan de oponerlo al discurso sindicalista y campesino como contradictorios, ejerciendo una influencia política real en la conformación y práctica discursiva del movimiento indígena. Los autores presentan esas disputas a través del estudio de las organizaciones más representativas: la *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de*

Bolivia (CSUTCB) y la CONAMAQ, el *Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qollasuyu* (Bolivia), y su relacionamiento con la cooperación internacional en Bolivia.

Si bien los marcadores identitarios se inscriben de lleno en la disputa política con agentes transnacionales, como la cooperación internacional, ¿qué pasa con estos marcadores identitarios cuando un pueblo indígena está atravesado por profundos y continuos intercambios con otras realidades culturales? ¿Qué rol cumpliría la identidad en procesos de migración y relacionamiento con otras formas culturales? *Peter Melesio*, un indígena miskito, analiza el fenómeno de la migración de los pueblos miskitos a Texas, Estados Unidos, provocada por la guerra de 1980, y encuentra al marcador identitario como uno de los ejes que permiten la sobrevivencia de una sociedad rural indígena de estructura local en una sociedad más compleja, urbanizada, industrializada y globalizada, como lo es Port Arthur en Texas.

De su parte, *Esteban Ticona Alejo*, un indígena aymara, presenta estos marcadores identitarios desde la lucha política y la movilización social en los espacios urbano-marginales de la ciudad boliviana de La Paz, durante las marchas y movilizaciones populares de octubre de 2003. En esta oportunidad, la identidad caracteriza de manera diferente la movilización social, y le otorga rasgos de solidaridad, reciprocidad y compromiso político en espacios urbano-marginales que serán vitales como estrategias políticas en el momento de las movilizaciones sociales.

Floresmilo Simbaña, indígena ecuatoriano de la nacionalidad kichwa, analiza una de las categorías más prometedoras generadas por los movimientos indígenas, aquella de la plurinacionalidad del Estado. ¿Qué implicaciones tiene la noción de plurinacionalidad del Estado ante los contenidos de la democracia, el sistema político o las instituciones jurídicas? Para comprender el alcance de esta categoría política, Simbaña analiza la conformación del Estado-nación en el caso ecuatoriano. Del sistema hacienda a los derechos colectivos, existe una lucha de resistencia y de movilización en la que la identidad se constituye como núcleo estructurante en una dialéctica de integración y diferenciación. La plurinacionalidad entendida como una reformulación de la soberanía del Estado-nación implica el desarrollo de las tesis autonomistas y de territorialidad hacia el campo de la confrontación del Estado mismo como categoría de poder y dominio, lo que permitiría explicar la problematización y crítica que Simbaña hace al discurso de los derechos colectivos.

Precisamente, desde estas disputas que nacen de un Estado en crisis y en un contexto de globalización, *Francisco Peña* intenta extraer lecciones para América Latina con respecto a la disputa del agua en México. Peña realiza una vinculación analítica entre las nociones de territorio y de recursos naturales como nuevos campos de disputa, y en los que están presentes como actores fundamentales los pueblos y los movimientos indígenas.

Araceli Burguete Cal y Mayor también presenta un estudio sobre el conflicto de Chiapas, a la luz de los Acuerdos de San Andrés, el proceso de las jurisdicciones autónomas zapatistas, y las Juntas del Buen Gobierno. *Xochitl Leyva Solano*, analizando asimismo el proceso del movimiento indígena de Chiapas-México, desde otra perspectiva, nos propone la noción de *gramática moral* como un proceso étnico-político centrado en la demanda de derechos sociales, económicos y políticos para el reclamo de formas alternativas de inclusión en la nación, desde el cual se puede comprender la “ciudadanía étnica” y la aporía que existiría entre un discurso con pretensiones universalistas (la ciudadanía) y otro referido a condiciones particulares (el reconocimiento); a partir de estas referencias, Leyva también estudia las redes neozapatistas como un proceso de convergencias entre las demandas políticas del EZLN y diversos actores.

Paulina Palacios, abogada vinculada a los procesos de capacitación política de la CONAIE, organización indígena ecuatoriana, detalla y analiza una de las experiencias más significativas en educación popular del movimiento indígena ecuatoriano, la Escuela de Formación Política “Dolores Cacuango”. En esta descripción y análisis, salen a la luz algunas particularidades que explican la dinámica política del movimiento indígena ecuatoriano. *Francisco Hidalgo Flor*, en una breve reflexión, utiliza el concepto gramsciano de hegemonía para comprender el rol protagonizado por el movimiento indígena ecuatoriano en su proceso de constitución política. El libro finaliza con la propuesta autonómica de la Organización de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa de Pastaza (OPIP), presentada por el líder indígena ecuatoriano, *Leonardo Viteri Gualinga*.

Esta última reflexión podría ser considerada como la conclusión del libro, porque en la propuesta del líder indígena Leonardo Viteri, consta de manera explícita una propuesta de autonomía, que en realidad es una interpelación y profundo cuestionamiento al Estado-nación, y nos muestra de manera implícita el alcance de las disputas y conflictos actuales. Lo que Leonardo Viteri no dijo fue que una de las

comunidades indígenas de su pueblo, la comunidad de Sara-Yacu, enfrenta la agresión de la corporación petrolera CGC (Compañía General de Combustibles); que el ejército ecuatoriano invadió esa comunidad y apresó a sus líderes que ahora enfrentan juicios por terrorismo. Lo que Viteri no dijo es que el pueblo indígena de Pastaza ha sido amenazado directamente por el Estado ecuatoriano, quien ha cedido los territorios indígenas a varias corporaciones mineras, petroleras y farmacéuticas, violentando acuerdos previos y haciendo *tabula rasa* de la Constitución ecuatoriana, por lo que el status de autonomía presentado por Viteri bajo la forma de Circunscripción Territorial es, en realidad, una defensa desesperada en uno de los momentos más dramáticos de los movimientos indígenas del continente.

Como puede apreciarse, el Grupo de Trabajo trató de incorporar a sus debates a expertos en las discusiones sobre el movimiento indígena del continente, así como actores directamente involucrados en la práctica política. Esa doble interlocución da cuenta de la intencionalidad subyacente a la conformación del GT: la de servir como espacio para que emerja la voz de pueblos y naciones invisibilizadas y en peligro de asimilación y, a la vez, converger en un proceso de construcción de un saber intercultural e interdisciplinario sobre los desafíos teórico-políticos del movimiento indígena en el continente. Un espacio crítico, interpelante y cuestionador. Una propuesta, a la vez que intelectual, transformadora y comprometida.

De ahí que ese aparente desbalance entre lo académico y lo militante en realidad sea un aspecto de una realidad de nuestro continente y del compromiso del Grupo de Trabajo por rearticular, justamente, la reflexión académica con la práctica política.

La presencia de jóvenes intelectuales indígenas es esperanzadora, por su lucidez, por su radicalismo, por su compromiso, tal como consta en los trabajos que aquí se presentan (por ejemplo el caso de Víctor Toledo, Floresmilo Simbaña, entre otros). Al igual que la participación de mujeres intelectuales comprometidas con los movimientos indígenas del continente.

En virtud de que una semana antes de la reunión del GT se había realizado en Quito la Segunda Cumbre de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Abya Yala, el Grupo de Trabajo fue constantemente visitado por líderes indígenas del continente. El movimiento indígena ecuatoriano consideró a las actividades del GT como parte de sus propias dinámicas e instó a sus dirigentes a una participación activa en las deliberaciones del grupo; de ahí su presencia constante en los debates y

discusiones del GT y, de ahí también, el *peso* de la situación ecuatoriana sobre el conjunto de reflexiones presentadas de otros países.

En el grupo también participaron el dirigente indígena ecuatoriano Leonidas Iza, presidente de la CONAIE, y el dirigente Raúl Illaquiche, vicepresidente del Ecuarunari. También lo hicieron Jorge Lora, María Amelia Rosales, Sergio Moya, Alicia Caudillo, Natalia Caruso y Ricardo Verdum, entre otros.

El Grupo de Trabajo, para su segundo encuentro, pretende concentrar su discusión sobre las realidades de movimientos indígenas que no fueron analizados en esta primera reunión, pero que serán prioritarios en la siguiente; por ejemplo, el movimiento indígena de Guatemala, Honduras, Venezuela, Colombia, Brasil, Paraguay, etcétera.

En el trabajo de coordinación se contó con la ayuda invaluable de Paulina Palacios, quien además es parte del grupo de trabajo sobre agua y derechos indígenas de la Universidad de Holanda (WALIR). Es necesario dejar constancia también del apoyo logístico brindado por la Universidad Católica del Ecuador y de IBIS Dinamarca. En la parte logística colaboraron Yolanda Otavalo y David Turner. Un agradecimiento especial a Emilio Taddei, coordinador académico de CLACSO, y a Rodolfo Gómez, asistente, porque sin su ayuda habría sido virtualmente imposible llevar adelante todo el trabajo del GT e incluso la edición de este libro.

PABLO DÁVALOS*

MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA: EL DERECHO A LA PALABRA

INTRODUCCIÓN

La década de los noventa se reveló como un tiempo histórico rico en posibilidades y complejo en su interpretación y en cuyo interior se dio la eclosión de nuevos movimientos sociales y, entre estos, los movimientos indígenas. En toda América Latina, surge con mucha fuerza un entramado social y organizativo basado en la vida comunitaria de los pueblos indígenas, que servirá de sustento para la movilización social y política de muchos movimientos sociales en el continente.

Esa eclosión del movimiento indígena latinoamericano se sitúa en un contexto en el que en la región se consolidan las políticas neoliberales de ajuste macroeconómico y de reforma estructural, un proceso que genera graves fracturas sociales, que polariza a la sociedad, y que vulnera la capacidad de construir una estrategia de desarrollo autónomo democrática, equitativa y sostenible.

* Coordinador del Grupo de Trabajo Movimientos Indígenas en América Latina. Profesor de la Universidad Católica del Ecuador y de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, (UINPI).

La presencia de los movimientos indígenas en América Latina otorga una nueva dimensión a la participación y lucha social, al tiempo que incorpora temas nuevos en la agenda política, abriendo el campo de posibles sociales a la dialéctica de la emancipación entre las lógicas de la identidad y las de la redistribución. Producto de ellos serán las movilizaciones en contra de la reforma estructural, pero también por la autonomía y el respeto a sus derechos, que protagonizarán los movimientos indígenas en todo el continente (Díaz Polanco y Sánchez, 2002).

Esta participación política de los movimientos indígenas se sitúa en un ambiente en el cual la imposición del neoliberalismo es cada vez más fuerte, un neoliberalismo que por definición se presenta como una voluntad autoritaria, violenta, impositiva. En efecto, en la matriz epistemológica más íntima del pensamiento liberal subyace una pretensión de universalidad que genera necesariamente conflictos cuando se encuentra con sociedades que piensan, actúan o viven de manera diferente.

Parecería ser que al interior del paradigma del pensamiento liberal no existe espacio para reconocer la diferencia. Sus pretensiones normativas se quieren civilizatorias y ontológicas. Por ello, la emergencia de los movimientos indígenas en momentos en los que el pensamiento neoliberal es cada vez más fuerte ha provocado que al interior de este se prevea el choque inminente.

No es un azar que Samuel Huntington, un teórico conservador norteamericano, retomando las tesis de Bernard Lewis (ver Gresh, 2004), proponga el choque de civilizaciones (*the clash of civilizations*) como un escenario futuro para el liberalismo (Huntington, 1993). No existe dentro de su percepción la posibilidad de que el encuentro con sociedades diferentes enriquezca el acervo humano, posibilite una recuperación de prácticas y formas de pensar diferentes que sean un reto y una aventura para cualquier sociedad; por el contrario, para Huntington, todo encuentro con sociedades y pueblos diferentes será necesariamente un encuentro conflictivo, una colisión violenta, un choque incluso bélico.

Dentro de esta matriz del pensamiento liberal, quizá tenga razón el pensador francés Michel Foucault, quien invirtiendo el célebre aforismo de Clausewitz establece que no es la guerra la continuación de la política por otros medios sino, al revés, en la sociedad moderna y liberal la guerra es una presencia constante, es un enfrentamiento persistente en el cual su lógica está siempre presente, en el

que siempre hay que pensar en términos de tácticas, en el que siempre hay y habrá un enemigo, y en el que la política tiene que ser pensada en términos de enfrentamiento, un enfrentamiento que, como en la guerra, buscará la eliminación, la derrota o la sumisión del enemigo¹.

Si esta hipótesis es correcta y si dentro de la matriz epistemológica del pensamiento liberal no existe espacio para la diferencia, para los pueblos, naciones y sociedades indígenas de América Latina, los tiempos actuales se presentan como cruciales y de sobrevivencia, es decir, como tiempos de guerra.

Se trata para ellos, literalmente, de un enfrentamiento a un proyecto violento y excluyente que quiere reducirlos a una matriz cultural que les es ajena, y que los visualiza como enemigos o, en todo caso, como recursos a ser utilizados por el poder.

Si bien se trata de un enfrentamiento que ha sido persistente a lo largo de los siglos XIX y XX, y si bien bajo los parámetros de las políticas desarrollistas los pueblos, naciones y sociedades indígenas siempre fueron asumidos como sociedades tradicionales, y en virtud de ello se los consideró como sociedades “atrasadas”, “premodernas”, también es cierto que en esa confrontación corremos el riesgo de su desaparición definitiva.

Existió y aún pervive toda una ideología y un imaginario que hacen de los pueblos indígenas los chivos expiatorios del fracaso de las políticas desarrollistas, pero la coyuntura actual es diferente porque ya no existen mediaciones de este tipo en el discurso neoliberal, ni consideraciones éticas con respecto a estos pueblos y naciones ancestrales. El pensamiento neoliberal los sitúa fuera de toda consideración teórica, de todo alcance normativo y de toda valoración ética².

1 “[E]l poder es guerra, es la guerra proseguida por otros medios. Y en ese momento invertiríamos la proposición de Clausewitz y diríamos que la política es la continuación de la guerra por otros medios [...] vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra. Y la inversión de esa proposición querría decir también otra cosa: a saber, que dentro de esa *paz civil*, las luchas políticas, los enfrentamientos con respecto al poder, con el poder, por el poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza [...] todo eso, en un sistema político, no debería interpretarse sino como las secuelas de la guerra. Y habría que descifrarlo como episodios, fragmentaciones, desplazamientos de la guerra misma” (Foucault, 2001: 27-28). Las cursivas están en el original.

2 Podría asumirse que la reflexión de John Rawls, uno de los clásicos recientes del pensamiento liberal, y su teoría de la justicia podrían de alguna manera permitir una interpretación de tipo ético en beneficio de los pueblos indígenas, pero la interpretación que sobre el texto de Rawls hace Atilio Boron despeja cualquier ilusión al respecto. Ver Boron y de Vita (2002).

Para sobrevivir, a estos pueblos sólo les queda la opción de integrarse, e integrarse significa asimilarse, significa incluirse, significa desaparecer. Ejemplos sobran, desde el drama de los pueblos mapuche-pehuenche en Chile y su conflicto con la empresa Endesa, hasta las etnias de Brasil acosadas por las empresas madereras y mineras.

Es quizá por ello que a la consolidación de un neoliberalismo agresivo a partir de la década de los noventa se haya respondido con una eclosión de movimientos indígenas cada vez más fuertes y más protagónicos. Se trata de una resistencia a una coyuntura histórica que repite aquella de los primeros años de la conquista. Y no se trata de una exageración. En los últimos años, han desaparecido más etnias y culturas que en todo el siglo pasado³.

Pero existe otro elemento al que es necesario hacer referencia, y es la profunda crisis política que ha vivido el continente, crisis que se correlaciona con la imposición de políticas de ajuste y de reforma neoliberal del Estado. La presencia política de los movimientos indígenas dentro de esa crisis no sólo se ha legitimado desde una posición de defensa de su cultura y su identidad, se ha hecho también desde las propuestas de reformular el régimen político, de transformar al Estado, de cambiar los sistemas de representación, en definitiva, de otorgarle nuevos criterios a la democracia, desde la participación comunitaria y desde la identidad. Fruto de ello han sido las reformas constitucionales en algunos países latinoamericanos al tenor del Convenio 169 de la OIT.

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

Pero, ¿quiénes constituyen y dan sustrato a aquello definido como movimientos indígenas? Según datos de la CEPAL, existen en

3 Un ejemplo de ello son los pueblos záparas que habitan en la frontera entre Ecuador y Perú. De más de cien mil záparas existentes en los años ochenta, a fines de los noventa sólo existían ciento cincuenta záparas. Ver Dávalos (2001).

América Latina y el Caribe entre 33 y 40 millones de indígenas, pertenecientes a alrededor de cuatrocientos grupos étnicos⁴.

Sin embargo, el problema no es cuantitativo, el problema es más complejo y en última instancia interpela a nuestros códigos más fundamentales de razón y de convivencia, porque esos pueblos poseen una forma de vivir, de pensar, de relacionarse que es diferente a aquella establecida como oficial y única, y se trata de un problema porque la práctica diaria de los estados, de los sistemas de representación política, de los marcos institucionales, de los códigos vigentes, se basa y se sustenta en una exclusión silenciosa, en una violencia sistemática y persistente. ¿De qué tipo de violencia se trata? ¿Qué exclusiones se sustentan dentro de ese paradigma? ¿Qué sociedades estamos construyendo? ¿Qué significa la presencia de los movimientos indígenas en el Estado? ¿Qué interpelaciones se suscitan desde su participación? ¿Qué códigos culturales se afectan si reconocemos ese íntimo sustrato de violencia existente en nuestra propuesta modernizante?

MODERNIDAD Y DIFERENCIA

El filósofo Enrique Dussel (1994) desarrolla la hipótesis de que la modernidad occidental realmente se constituye a partir de su encuentro con la Alteridad, y esa Alteridad para el proyecto de la modernidad puede ser situada a partir de 1492 cuando los europeos desembarcan en lo que luego habría de llamarse América⁵. No se trataría en realidad de un descubrimiento, sino de un “nacimiento”, y aquello que nacería es un orden civilizatorio que a su interior comprende también una idea de emancipación. Pero mientras esa

4 “Cinco países agrupan casi el 90% de la población indígena regional: Perú (27%), México (26%), Guatemala (15%), Bolivia (12%) y Ecuador (8%). La población negra y mestiza afrolatina y afrocaribeña en la región alcanza unas 150 millones de personas, lo que significa alrededor de un 30% de la población total de la región. Con relación a su ubicación geográfica, se encuentran especialmente en Brasil (50%), Colombia (20%) y Venezuela (10%)” (Hopenhayn y Bello, 2001).

5 “1492, según nuestra tesis central, es la fecha del ‘nacimiento’ de la Modernidad [...] la Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero ‘nació’ cuando Europa pudo confrontarse con el ‘Otro’ y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un ‘ego’ descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue ‘des-cubierto’ como Otro, sino que fue ‘en-cubierto’ como ‘lo Mismo’ que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del ‘nacimiento’ de la Modernidad como concepto” (Dussel, 1994: 7-8).

modernidad encubra a la Alteridad, desconociéndola y amparándose en el discurso del “descubrimiento”, esas promesas emancipatorias no podrán realizarse.

Es una hipótesis que se construye desde una dialéctica de la figura del Otro y la pertinencia de lo Mismo, y en la cual el poder de lo Mismo se asienta en la negación del Otro. Así, la modernidad, para liberarse a sí misma, tendría que reconocer a la Alteridad, a ese Otro que ratifica y comprueba su existencia.

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

Esta es una idea fundamental cuyo alcance y significación son enormes, porque estaría en juego toda una reinterpretación de los contenidos fundamentales de la modernidad bajo una clave de reivindicación indígena. Siguiendo esta clave pueden establecerse algunas posibilidades hermenéuticas desde la vivencia y la experiencia de los pueblos, naciones y sociedades indígenas, desde aquel continente que los pueblos de la nación Kuna llamaban Abya Yala, y que ahora se denomina “América”.

Ahora bien, es cierto que la hipótesis de Dussel nos puede llevar a una aporía que incluso podría derivar en una posición de violencia, como aquella que puede desprenderse desde el mismo título del texto de Habermas cuando reclama “la inclusión del Otro”. Es una aporía que nace desde la misma estructuración conceptual de lo Mismo en el proyecto de la modernidad, y de los contenidos autorreferenciales de la razón moderna.

Pero más allá de ese debate, también es cierto que hay un contexto histórico en el cual Dussel plantea su hipótesis, y es aquel en el cual los pueblos y naciones originarias, a través de un fuerte movimiento indígena, han logrado importantes avances políticos, organizativos, teóricos, que dan una nueva dimensión a la hipótesis de Dussel, porque los conocimientos se sustentan y se validan en las prácticas históricas de los pueblos, es decir, en su práctica política de movilización y lucha social.

Si la modernidad es un proyecto con una pretensión normativa universal y que incorpora a su interior nociones de sentidos culturales y referentes sociales, además de que sustenta la construcción de una figura históricamente nueva como es la del *individuo* (una figura que en el campo de la economía sirve para la sustentación de la figura del *consumidor*, y que en el campo de la política sirve de sustento a la figura del *ciudadano*), un *individuo*, además, racional, egoísta en el sentido moral del término, y utilitarista, entonces el reconocimiento de la Alteridad de los pueblos y naciones originarias del continente de alguna manera debería alterar esa pretensión universalizante del proyecto moderno, de alguna manera debe cuestionar a esa figura del individuo. ¿Cómo se daría esa alteración? ¿Podría inscribirse ese cuestionamiento dentro de esa dinámica de autodescubrimiento por parte de la modernidad y un retorno a sus promesas de emancipación? ¿Podrán los pueblos indígenas lograr transformar esos contenidos más fundamentales, esas figuras civilizacionales y ese retorno a los contenidos emancipatorios con los que nació la modernidad?

Aparentemente, existirían condiciones para lograr ese descubrimiento de la modernidad a sí misma. El discurso político que los pueblos indígenas plantean ahora no es de un rechazo al legado de la modernidad, sino la posibilidad de emprender un diálogo de saberes. Los pueblos indígenas plantean que se respete a la figura del sujeto comunitario, de la misma manera que en la matriz de la modernidad se han garantizado los derechos del individuo (como “derechos del hombre y del ciudadano”, etcétera). Una propuesta que aún está por ser desarrollada y debatida.

Los pueblos indígenas se saben portadores de una racionalidad diferente, y de lo que se trata es de no clasificar a esa racionalidad como “premoderna”, “tradicional”, “inocente” o peor aún, como “subdesarrollada”. Los pueblos indígenas no quieren esa visualización que los identifica como permanentes menores de edad, como pueblos en tránsito hacia la modernidad. La dinámica política de los movimientos indígenas plantea reivindicaciones que tienden a enriquecer el legado mismo de la modernidad en sus contenidos emancipatorios, que apuntan a que se realice la hipótesis de Dussel, esto es, que la modernidad pueda finalmente descubrirse a sí misma y retomar sus promesas de emancipación.

El problema radica en esas relaciones de poder que subyacen a todo el discurso y práctica del proyecto de la modernidad. Relaciones de poder que se sustentan en la lógica de lo Mismo. En esa lógica no

puede caber la diferencia. Para el poder de lo Mismo, el Otro es enemigo, es una figura a la que hay que negar o destruir. El status de la Alteridad es un status que entraña peligro porque su reconocimiento implica la relativización de los alcances civilizatorios, y de todas sus prescripciones normativas y analíticas.

Si se reconoce el status del sujeto comunitario, entonces ¿qué rol juega, por ejemplo, la figura del consumidor frente a ese sujeto comunitario?, ¿qué papel cumple la noción de ciudadano frente a la comunidad? El poder no puede relativizar los contenidos de su discurso a riesgo de perder la legitimidad de su dominación, de ahí que en esa propuesta que se deriva de la hipótesis de Dussel estaría en juego la reformulación misma de las relaciones de poder existentes en el sistema. Una reformulación que supera los ámbitos del discurso académico para situarse en el ámbito de la confrontación social. Los pueblos indígenas lo saben, de ahí sus proyectos de rearticular su sistema de saberes dentro de un marco institucional propio, y dentro de un campo de luchas en el cual cobran validez tanto el reconocimiento como pueblos con identidades diferentes, como el establecimiento de universidades propias, o las demandas de educación intercultural.

El reconocimiento de la Alteridad significa el reconocimiento de otros saberes, de otras prácticas, de otras formas de relacionamiento, pero cuando se establece la existencia de otros saberes en realidad se están significando otras disposiciones conceptuales dentro de un campo epistemológico asimismo distinto, y un conjunto de nuevas prácticas históricas, es decir, de otras formas de relacionamiento entre el hombre y su presente. Es una tarea por hacer, es un reto hacia el futuro, y es una responsabilidad hacia el presente.

Empero, ¿de qué saberes se trata? ¿Bajo qué condiciones históricas se han formulado y por qué debemos llamarlos “otros” a esos conocimientos ancestrales? ¿Es que dentro de la matriz teórica y conceptual de la modernidad acaso no se han desarrollado instrumentos conceptuales que nos permitan decodificar, analizar (en el sentido literal del término, esto es, desmontar, desmenuzar), comprender, es decir, racionalizar esos saberes dentro de las claves dadas por el proyecto de la razón?

Si esa práctica es posible, entonces los otros saberes que reclaman los pueblos indígenas son simplemente conocimientos. Pero si esa práctica no es posible, pues es la matriz conceptual de la modernidad la que debe revisarse, y no tanto por una pretensión posmoderna que en definitiva habla en la misma clave que el proyecto de la moder-

nidad, sino por la posibilidad de enriquecer el conocimiento humano, de incorporar nuevas formas de racionalidad a la infinita riqueza teórica humana.

Pero la modernidad no es sólo la reflexión que se ha hecho desde la razón, es también una forma de articular al Estado-nación, es una forma política de relacionamiento, reconocimiento y participación, es una disposición determinada del conocimiento dentro de un orden del saber, es la formación de discursos de poder, es la lógica que asume la acumulación bajo la figura del capital (entendiendo al capital como una relación social de explotación).

En efecto, bajo los parámetros de la modernidad se estructuraron los Estados-nación en el continente americano. Fue el formato del individualismo naciente el que sustentó la figura del ciudadano como requisito de la forma republicana que la burguesía habrá de dar al Estado en América Latina.

Cuando se constituye el Estado moderno, los indígenas, es decir, los habitantes originarios del continente denominado “América” serían excluidos de hecho y derecho de los sistemas de representación. De hecho, en los marcos constitucionales que se establecieron al inicio de las repúblicas latinoamericanas, la figura del ciudadano no contemplaba la diferencia y excluía de manera explícita a los indios de todo el sistema de representación, de todo el entramado institucional del Estado.

Los indios, para el poder, estaban fuera de la política, fuera del Estado, fuera de la república, fuera del presente y de la historia. El orden que se construye los excluye de facto y de iuris. Para ser ciudadano es necesario ser blanco-mestizo, es necesario tener rentas, es necesario saber leer y escribir. Y es una exclusión que se hizo desde la razón, que se justificó y legitimó desde ese entramado conceptual, teórico, axiológico y normativo dado por la modernidad.

Las primeras constituciones de las repúblicas que se conformaron en América, a lo largo del primer y segundo tercio del siglo XIX, hablan del ciudadano pero en la acepción burguesa de los derechos políticos. Los indios simplemente no existen. El proyecto de la razón los había invisibilizado. Es cierto que subyacen relaciones de poder y que, dentro de esas relaciones de poder, los pueblos y naciones originarios tendrían la peor parte, pero también es cierto que se está constituyendo un nuevo orden civilizacional que busca romper todo tipo de amarras con una sociedad cerrada en sí misma, la sociedad medieval, teocrática y feudal, un nuevo orden que busca legitimarse y justificarse desde la razón moderna.

Es cierto que ese orden civilizacional erigirá la figura del progreso como mascarón de proa para su legitimación histórica, y es cierto también que ese orden civilizatorio encierra en sí una promesa de emancipación, que también se quiere universal y cuasi ontológica.

Pero subsiste ese sustrato de indiferenciación, de querer siempre “incluir” a los otros, de llevarlos dentro de las coordenadas de este proyecto civilizatorio. Un sustrato que estuvo presente desde 1492, cuando Colón creyó sinceramente haber arribado a Cipango, una creencia que la tendrá hasta el día de su muerte. Un sustrato que se hizo evidente en el debate entre Sepúlveda y Las Casas. Las razones de la corona española para reconocer la condición ontológica de seres humanos a los indígenas estuvieron en la necesidad de recaudar nuevos impuestos, y no en la efectividad de la argumentación lascasiana.

Un sustrato que se ha mantenido hasta ahora y que ha permitido la sustentación del racismo como estrategia de poder. En aquellos países en los cuales subsisten los pueblos y naciones originarios, los estados tienden a considerarlos aún como enemigos, o como inexistentes. Se trata de una estrategia de invisibilización que de tan cotidiana parece normal.

Entonces cabría preguntarse, si el proyecto de la modernidad apela a la razón, ¿qué tipo de racionalidad puede legitimar la desaparición del Otro? Si esa racionalidad puede inscribir dentro de su entramado conceptual la necesidad de suprimir ontológicamente al Otro, ¿no es dable entonces sospechar de sus supuestos de base? ¿Qué eticidad puede nacer desde un marco conceptual que no impide la desaparición del Otro? ¿Qué orden histórico pervive gracias a ese ocultamiento?

Porque esa racionalidad nos permite construir el mundo, es decir, la historia, pero esa historia que estamos construyendo adolece de una falla fundamental, de una fisura que puede desgarrarla profundamente. Porque ese “Otro” de la modernidad existe, y existe como Otro, aunque para sobrevivir tenga que mimetizarse, tenga que abandonar su historia, sus costumbres, su vivencia.

Se trata de una reflexión que tiene sus riesgos; ya al inicio de la modernidad, Herder, desde una posición conservadora, criticaba al proyecto de la modernidad justamente su desconocimiento de los Otros. Es una posición que ha sustentado también un fundamentalismo étnico que le ha hecho el juego al poder. Pero esa deriva fundamentalista, que apareció en el debate y en la práctica de los movimientos indígenas en los años setenta y fuertemente vinculada a la reflexión

antropológica, será superada en la década de los años noventa gracias a la constitución política de los movimientos indígenas, es decir, gracias a la adopción de una agenda incluyente, que quizá pueda ser ejemplificada con la declaración de los indígenas zapatistas: “nada para nosotros, todo para todos”.

MOVIMIENTOS INDÍGENAS: CONSTITUCIÓN HISTÓRICO-POLÍTICA

La incursión de los movimientos indígenas como movimientos sociales, y la constitución de los movimientos indígenas como sujetos políticos, representan uno de los fenómenos sociales y políticos más novedosos y complejos en la historia reciente de América Latina.

En el debate político, lo indígena estuvo circunscripto a ámbitos restringidos que se subsumían a lo antropológico. Pero la antropología como ciencia nace desde los requerimientos del poder. Es la mirada que objetiviza al Otro para estudiarlo, que lo convierte en objeto de estudio, de manipulación. Es la mirada del poder que registra a ese Otro en sus rituales, en sus prácticas cotidianas, que constata esas diferencias pero no para relativizar los contenidos de su conocimiento y poder asumir una posición epistemológica diferente, sino que los estudia desde su misma posición racionalista y positivista, los incorpora dentro de su misma matriz de violencia simbólica y epistemológica, con el claro deseo de dominio. Se cumple así esa voluntad de poder que encierra el saber en la modernidad.

Esa antropología contaminará la visión sobre esos Otros, de la misma manera en que la visión del *bon sauvage* romantizaba al Otro para finalmente invisibilizarlo. Lo antropológico y lo étnico fueron esa disposición conceptual que encerraba el conocimiento de la Alteridad dentro de las coordenadas de la razón instrumental moderna. Conocer para dominar era y es la divisa de ese conocimiento.

Por ello, en los años sesenta y setenta del siglo XX, las posiciones políticas que nacían desde la antropología suscitaban el apareamiento de fundamentalismos étnicos. Si el Otro era radicalmente diferente, entonces era todo el proyecto de la modernidad el que había que eliminar, pero se trataba de una eliminación ritual, no política.

Desprenderse de esa hipoteca especulativa tomará un largo proceso de organización, reformulación y movilización social. Es cierto que es necesario asumir la condición de Alteridad, pero también es cierto que se trata de construir un diálogo de saberes, y un diálogo no puede darse desconociendo al Otro. El discurso del racismo que para

las élites se había convertido en un dispositivo de poder, se asentaba justamente en esa negación del Otro.

Durante los años setenta y ochenta, confluyen una serie de procesos como por ejemplo la Teología de la Liberación, la emergencia de nuevos movimientos sociales, el retorno a la democracia, entre otros. Son procesos que van a afectar la conformación misma de los movimientos indígenas, que tienen que superar dos peligros en su constitución política: el riesgo de la campesinización (y también ruralización) y el del fundamentalismo étnico. En ese período se van a constituir y van a emerger con fuerza movimientos sociales cuyas directrices de acción van a ser la reformulación tanto del régimen político cuanto de las prácticas sociales en las que se desenvuelven.

Pero la eclosión más importante, a no dudarlo y aunque el debate autonómico ya se había inscripto con fuerza en años anteriores, se dará en la década de los noventa con dos acontecimientos significativos: a inicios de la década se produce el primer levantamiento de los indígenas del Ecuador, y en enero de 1994, precisamente cuando entraba en vigencia el tratado de libre comercio entre México, Canadá y Estados Unidos, insurge la guerrilla zapatista, en el estado de Chiapas, en México.

Quizá sea una coincidencia de los tiempos, o quizá se trate de un hecho de mayores significaciones, pero la emergencia de los movimientos indígenas en el continente se produce en momentos en los que el bloque socialista se derrumba, se registra una derrota estratégica de la clase obrera, se da el surgimiento del pensamiento posmoderno y la consolidación de las políticas neoliberales del Estado mínimo, al tiempo que Estados Unidos se consolida como la única potencia hegemónica.

De hecho, el levantamiento de los indígenas zapatistas en México de 1994 se hace en el mismo tiempo y como un contrapunto a la firma del tratado de libre comercio entre México, Estados Unidos y Canadá; un acuerdo que en realidad se vincula a todo el discurso de la globalización y la liberalización de los mercados. La globalización: un discurso que nace íntimamente vinculado al pensamiento neoliberal; que viene al mundo en medio del ruido de las armas y la guerra; que nos demuestra la ironía de la historia de que los indígenas chiapanecos han tenido que cubrirse el rostro con pasamontañas para que el mundo pueda visibilizarlos.

A fines de la década de los noventa, los movimientos indígenas serán uno de los protagonistas políticos más importantes en todo el

continente. En México, contribuyen a la deslegitimación del PRI, en Ecuador serán la columna vertebral de un poderoso movimiento social, en Bolivia disputarán la presidencia de la república, etcétera.

Emerge, asimismo, con mucha fuerza, un debate sobre la presencia de lo indígena, dentro de la misma matriz de la modernidad: ¿qué significa la presencia de lo indígena, o de los indios, en el campo del derecho? De esa pregunta va a nacer una rica discusión sobre la pluralidad jurídica, el derecho consuetudinario, el derecho indígena, los derechos colectivos como parte de los derechos de la tercera generación, etcétera. Pero esa misma pregunta llevada a sus últimas consecuencias indica una reformulación del mismo Estado: ¿qué contenidos debe asumir el Estado ante la demanda de soberanía de los pueblos y naciones indígenas? ¿Cómo procesar la noción de autonomía y libre determinación dentro del esquema del Estado-nación burgués?

La sola formulación de que el Estado-nación ha fracasado en su intento de constituir sociedades homogéneas indica un debate cuyas consecuencias son profundas y en el cual los movimientos indígenas tienen una voz prioritaria. Transformar a un Estado excluyente, autoritario, violento, en un Estado pluralista, tolerante, participativo, democrático en sus procedimientos y en sus instituciones, es una de las tareas históricas que el movimiento indígena ha incorporado a su agenda.

Es cierto que existen asimetrías, desniveles, diferencias, en los varios movimientos indígenas del continente, pero también es cierto que los aspectos que se han señalado constituyen una agenda, un proyecto casi común en todos ellos.

CONSTITUCIÓN EPISTÉMICA

La construcción de saberes es un proceso histórico y, por lo tanto, atravesado por las contradicciones, los conflictos, las violencias, las esperanzas, los sueños de aquellos que los crearon. Son las respuestas que los hombres se han dado ante las incertidumbres del cosmos y de la vida. Se mezclan con las condiciones históricas en las que nacen, y, por tanto, cumplen determinado rol social. Esos saberes son una producción humana. Nacen condicionados por su realidad concreta. A su interior se inscriben los temores y las esperanzas, los delirios y los mitos de una sociedad determinada. La construcción de los saberes está inmersa en relaciones de poder y de dominación que les impiden ser neutrales.

Los saberes, para los pueblos del Abya Yala, eran parte de su vida, de su estructuración social, de su entramado histórico. Las res-

puestas que se generaban se vinculaban a la producción de la vida social, y se concatenaban coherentemente dentro de un orden terrenal y sagrado, divino y profano. Esos saberes fueron brutalmente destruidos en el proceso de conquista y en la colonia. Las nuevas elites comprendieron que el control del saber posibilitaba el ejercicio del poder. La recuperación de los saberes antiguos podía ofrecer respuestas, abrir caminos y señalar nuevos rumbos a los pueblos conquistados en su lucha por la liberación. Era necesario, entonces, destruir toda posibilidad, todo resquicio de un saber diferente a aquel determinado desde las condiciones de poder. Había que destruir la memoria para enajenar la historia.

Esa tarea sistemática, brutal, violenta, de destruir el saber ancestral era el correlato de aquella otra por la cual la población aborigen era subyugada a las nuevas condiciones económicas y sociales. No sólo había que dominar los cuerpos sino también sus “almas”. Incluso el debate acerca de la existencia del “alma” humana y por tanto el reconocimiento a su condición ontológica de seres humanos estuvieron matizados por las nuevas consideraciones de poder y dominación emergentes a raíz de la conquista europea.

Pero para los conquistadores esa alma de los indios era un papel en blanco en el cual se debían inscribir y registrar los designios de la voluntad divina. Esos designios fueron inscriptos sobre la piel con una violencia jamás vista en la historia. La tarea de escribir en ese papel en blanco implicaba borrar todos los imaginarios simbólicos, todos los referentes, todas las posibilidades ideológicas de los pueblos conquistados. De ahí la sistematicidad por destruir todo rastro cultural que posibilite un reconocimiento de la memoria ancestral.

Destruir una cultura es destruir su memoria. Un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta. Es un pueblo que puede ser fácilmente sometido. La resistencia acude justamente a la recuperación de la memoria para construir el futuro. Es desde el reconocimiento del pasado que puede ser entrevisto el futuro. Pero, ¿dónde encontrar esos referentes de la memoria histórica? ¿Cómo reconstruir nuevamente los significados, las respuestas, los códigos que den cuenta del mundo nuevo desde la voz, la presencia y la sabiduría de los ancestros? ¿Qué mundo construir ahora, luego de cinco siglos, con qué referentes, bajo qué condiciones?

Los saberes ancestrales, a pesar del proceso de conquista, a pesar de toda la sistematicidad evidenciada en su destrucción, han pervivido en los pliegues de la memoria. Se mantienen aún esas expli-

caciones fundamentales de la vida, del cosmos y de la naturaleza. Ha sido y es un proceso de resistencia doloroso, difícil, complejo.

Son saberes que no gozan del status de ciencia desde el mundo no oficial. Son conocimientos que tienen una matriz epistemológica pero que no ha sido elaborada teóricamente para dar contenidos de ciencia al conocimiento ancestral. Es cierto que se trata de una matriz epistemológica diferente a aquella que nace desde la modernidad occidental. Pero también es cierto que se trata de una posibilidad humana por conocer y explicar el mundo y que como tal tiene derecho y legitimidad a reclamarse y reconocerse como ciencia.

En la sociedad que emerge desde la modernidad y el capitalismo, el espacio del saber es un espacio reservado, con puntos de referencia obligados y con coordenadas establecidas en las que se mueven aquellos que el sistema reconoce como detentadores del saber.

En una sociedad en la que el conocimiento se articula a la dominación, el saber es también poder, y el poder necesita del saber. La dupla saber-poder nace desde el inicio de la modernidad occidental y el capitalismo. Si el saber está relacionado con el poder, entonces la ciencia no es inocente. No es neutral. Puede ser que los contenidos de verdad, que las formas que asume su axiomática o su episteme estén fuera de toda conflictividad social, o, al menos, parezcan estarlo. Pero dadas las actuales condiciones de poder a nivel planetario, el saber dista mucho de la neutralidad.

En el capitalismo la relación costo/beneficio, que es el rasgo ontológico del *homo economicus*, es la base sustancial, es el fundamento del contrato social del capitalismo. Esa relación costo/beneficio, que en realidad es toda una cosmovisión y todo un proyecto civilizatorio, impregna y atraviesa todas las posibilidades humanas al interior del capitalismo. Si el *homo economicus* hace ciencia, la hace dentro de un contexto determinado y en el cual su conocimiento será el privilegio de la institución o la empresa transnacional que financió su investigación. A pesar de que su aporte comprenda a todos los seres humanos, y que sea en realidad un producto histórico, la apropiación individual de ese conocimiento y su posterior aprovechamiento con fines comerciales son parte de la dinámica del sistema.

Por estas consideraciones, las propuestas hechas por diferentes movimientos indígenas de constituir espacios de saber que permitan reconstruir los saberes ancestrales, que les otorguen esa validez social y comunitaria, constituyen uno de los procesos más interesantes que el movimiento indígena latinoamericano ha emprendido en estas últi-

mas décadas. Porque abren campos de disputa sobre la conformación y recuperación de saberes ancestrales.

No se trata tanto de los institutos de investigación sobre temáticas exclusivamente indígenas, que han existido desde larga data, sino del hecho de que el movimiento indígena latinoamericano incorpore las nociones de creación, recreación, recuperación y reconstitución del saber dentro de espacios definidos por su misma práctica política, lo que da una significación diferente a esta dinámica.

Las propuestas de establecer universidades indígenas, centros de capacitación política de los pueblos indígenas, o escuelas de formación, son parte justamente de la necesidad de crear una práctica diferente y que a la larga posibilite una reflexión de tipo más epistemológico sobre el saber indígena. De hecho, se trata de una de las dinámicas más novedosas y más prometedoras de los movimientos indígenas del continente.

Todas estas reflexiones atravesaron como ejes interdisciplinarios las discusiones del Grupo de Trabajo de CLACSO Movimientos indígenas en América Latina, en su primera reunión del 26 al 28 de julio de 2004, en la ciudad de Quito. Días antes, se había celebrado, asimismo en Quito, la Tercera Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala. La presencia de la Cumbre Indígena permitió que muchos dirigentes indígenas participen activamente en las discusiones y debates del Grupo de Trabajo.

Las líneas de discusión fueron convergiendo en dos grandes ejes: la relación de los pueblos indígenas con el Estado, y la democracia. Esa reflexión estuvo atravesada por nuevas dinámicas y propuestas, como por ejemplo, la relación con las políticas de desarrollo (el etnodesarrollo), con los sistemas electorales, etcétera. Para el Grupo de Trabajo, se trataba de ubicar y señalar un contexto que dé cuenta de las nuevas realidades de los movimientos sociales en América Latina, y la comprensión de que quizá en esas nuevas prácticas políticas puedan vislumbrarse las respuestas a la coyuntura actual.

La discusión que sitúa a los movimientos indígenas dentro de la misma matriz de la modernidad tiene como objetivo ampliar el campo de posibles, no sólo a la discusión teórica sino a la construcción misma de las utopías. Y quizá ese sea uno de los retos a construir a futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Boron, A. y de Vita, A. (comp.) 2002 *Teoría y Filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO).
- Dávalos, Pablo 2001 “Los sueños de la razón producen monstruos. Los pueblos Záparas y la modernidad” en *América Latina en Movimiento-ALAI* (Quito) N° 33.
- Díaz Polanco, Héctor y Sánchez, C. 2002 *México Diverso. El debate por la autonomía* (México: Siglo XXI).
- Dussel, Enrique 1994 *1492. El descubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (La Paz: Plural Editores) Colección Academia.
- Foucault, Michel 2001 (1996) *Defender la sociedad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Gresh, Alain 2004 “A l’origine du ‘choc des civilisations’” en *Le Monde diplomatique* (París) septiembre.
- Hopenhayn, M. y Bello, A. 2001 “Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe” en *Serie Políticas Sociales CEPAL* (Chile) N° 47.
- Huntington, Samuel 1993 “The clash of civilizations” in *Foreign Affairs* (Washington) Vol. 72, N° 3.

LUIS MACAS*

LA NECESIDAD POLÍTICA DE UNA RECONSTRUCCIÓN EPISTÉMICA DE LOS SABERES ANCESTRALES

QUERÍAMOS REFLEXIONAR sobre algunos elementos; como indígenas, y como latinoamericanos, deberíamos hacerlo. Si bien es cierto que los pueblos indígenas creemos que estamos haciendo aportes importantes en varios niveles –políticos, en los movimientos sociales, e incluso académicos– al mismo tiempo nos preguntamos si es posible hoy en día hablar de la diversidad de culturas, de pueblos, de la diversidad histórica, especialmente de los pueblos indígenas en nuestra región. ¿Es posible plantear la emergencia de otros pensamientos? ¿Es posible ser diferentes?

Y hago estas preguntas que no son tan inocentes y que tampoco tienen, como aparentan, una respuesta simple, porque estamos frente a la arremetida, frente a la subyugación de los poderes del capital, que hoy por hoy se expresan no solamente en las grandes metrópolis, sino también en nuestras comunidades; están presentes en la globalización económica, están presentes en la apertura de los mercados, en la

* Doctor en Antropología y Licenciado en Derecho, con estudios en Filología (Universidad de París). Rector de la Universidad Intercultural (UINPI). Dirigente y líder histórico del movimiento indígena ecuatoriano. Fundador de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Ex diputado nacional y ex ministro de Agricultura.

imposición de formas de ser de los discursos dominantes. Y esto, obviamente, quiere decir que lo primero a donde apunta este proyecto, el proyecto del poder, es destruir estas diferencias y homogeneizar en un mismo comportamiento a todos y a todas. Es por ello que preguntaba: ¿es aún posible ser diferentes? Y ello, ¿qué significa ahora?, ¿qué consecuencias trae?

Desde esa perspectiva, nosotros vemos que existen, al menos y por el momento, dos luchas paralelas de carácter fundamental. Por un lado, está la lucha para aplacar, por así decirlo, definitivamente, a los que hemos sido denominados como subalternos. Es una lucha tenaz que, al menos desde la hegemonía del Norte, piensan que debe ser resuelta con urgencia con respecto a nosotros, los que no pensamos ni actuamos en conformidad con las coordenadas del pensamiento occidental y capitalista. Pero no solamente somos nosotros, los indígenas de nuestra región, de nuestros países, de nuestro continente, de Abya Yala, los amenazados.

También están los pueblos y las diferencias que se expresan y viven en otras regiones del planeta, como es el mundo árabe, por ejemplo. No nos interesa mucho si, realmente, son pueblos mesiánicos o fundamentalistas. Creo que calificarlos así, en realidad, es un recurso del poder para evitar las solidaridades con pueblos que están sufriendo como nosotros ese embate de la globalización y el militarismo. Son pueblos que luchan porque en ellos y en sus entrañas tienen expresiones de alternativa para el mundo. Eso es lo que nos interesa más. Entonces, cuando advertimos esa presencia de la globalización, comprobamos que la descomposición, por ejemplo, de nuestras comunidades, en nuestro caso particular de los pueblos indígenas, es cada día más crítica. Y nosotros apuntamos, obviamente, a uno de los valores fundamentales de nuestros pueblos, que es la identidad. Y precisamente, eso está en peligro. Y está en peligro porque nosotros sí creemos que es una expresión política la lucha cultural, que luchar por la identidad es otra forma de luchar políticamente, es otra resistencia al poder, a los discursos de la globalización, al militarismo, a la guerra.

Y es una expresión política en tanto y en cuanto los pueblos indígenas podemos de alguna manera cambiar el modo de pensar, podemos cambiar la conducta homogeneizadora que hoy vivimos. Y creo que a ello se debe precisamente que esta forma de pensar diferente en este último tiempo ya haya ameritado un calificativo, dicen que somos subversivos y que, obviamente, esto es un peligro para los intereses del mercado, para el capital hegemónico, para el militarismo,

para la globalización. Y es un peligro porque si somos diferentes y persistimos en nuestra diferencia, entonces la globalización es una mentira, es un recurso del poder.

Por eso es que no están equivocadas las estrategias que han implementado varios de los gobiernos de América Latina, y un ejemplo concreto es lo que sucede en nuestro país, Ecuador, que es tratar de liquidar a un movimiento social, el movimiento indígena, que obviamente ha tenido una historia importante en estos últimos tiempos, sin contar con todas las prácticas reales de exterminio e incluso etnocidio que se practican en otros países de nuestro continente que, además, se denominan como democráticos.

Entonces, nosotros pensamos que estas expresiones de culturas, de pueblos y de identidades diferentes, no son para recuperarlas simplemente, y ponerlas en la vitrina de la exhibición, o para decir quiénes hemos sido y quiénes somos sin consecuencias para el presente; sino que es importante reflexionar no solamente respecto de lo que son los pueblos indígenas, sino –en tanto y en cuanto son diferentes– respecto de en qué manera pueden aportar elementos fundamentales para el cambio, desde ese pensamiento distinto, desde ese pensamiento que, obviamente, va en contradicción directa del pensamiento occidental.

Decimos nosotros, pues, que son dos pensamientos distintos, son dos lógicas distintas y son dos maneras distintas de ver el mundo. Por un lado tenemos el mundo de la comunidad, de la solidaridad, de la reciprocidad. Pero, por otro lado, vemos que como contradicción en la época actual está el mundo del capital, el mundo de la acumulación. Por eso decimos que el mundo indígena puede constituirse en un aporte, que puede constituirse en un elemento fundamental para el cambio histórico.

Si nosotros retrocedemos un poco hacia la historia pasada y miramos cuáles pueden ser esos elementos básicos que nos pueden servir a todos, encontramos que es posible crear la unidad en la diversidad, que es posible reconstituir el pasado para reconstruir el futuro, que es posible un derecho que respete las diferencias fundamentales de todos y todas, y que es imprescindible cambiar las bases de nuestro contrato social por uno que posibilite el respeto a las diferencias. A ese proyecto lo hemos denominado como Estado Plurinacional y como sociedad intercultural.

Cuando nosotros hablamos aquí en nuestro país de la construcción de un Estado Plurinacional, ¿qué es lo que sugerimos? ¿Qué es lo que decimos? Fundamentalmente, es necesario comprender que no

solamente se trata de un discurso para justificar la diversidad. Lo diverso está allí y siempre ha estado allí. Coexistimos varios pueblos, varias nacionalidades, varias culturas. Pero yo creo que lo fundamental es dar una batalla política desde la lucha cultural e identitaria. Eso es lo fundamental para nosotros. ¿Qué entendemos nosotros, los pueblos indígenas, cuando hablamos de la construcción de un Estado Plurinacional?

En primer lugar, una reformulación de la democracia. Una democracia no solamente representativa, sino una democracia participativa, comunitaria; una democracia mucho más amplia, basada en el diálogo, en el consenso, en la revocatoria y fiscalización permanentes. Hablamos de la profundización de esa democracia con el contingente de otros pueblos, y por eso es importante esa diversidad para poder hacer que en este país se exprese la existencia del Otro. Porque hasta el momento no existe esa visión; lo que aún subsiste es la visión del Estado colonial que ahora se expresa con otras formas pero con el mismo contenido básico: la invisibilización del Otro. Es un Estado homogéneo, un Estado vertical, un Estado uninacional, porque no ha incorporado la existencia siquiera de los pueblos que estamos juntos. Y decimos, en términos un poco más suaves para que se nos entienda: mirémonos las caras, por lo menos; démonos la vuelta y no sigamos dándonos la espalda como desde hace quinientos años. Hemos estado quinientos años juntos, pero de espaldas. Creo que eso es fundamental: reflexionar, pero no solamente desde los pueblos indígenas, sino desde el conjunto de la sociedad.

Cuando hablamos de un estado plurinacional, también estamos hablando de una reformulación del sistema económico. ¿Qué podemos hacer en este país? O de modo más general, ¿qué podemos hacer en América Latina para superar la injusticia y la iniquidad? A veces digo: nos contentamos con ir a la universidad, y a las mejores universidades del mundo, a las universidades donde estudian para ser presidentes, para ser ministros de finanzas, pero yo creo que es necesario mirar lo que algún estudioso de OXFAM América hizo sobre la economía de los pueblos indígenas. La denominaba la economía del regalo. Le decía al señor: “¿por qué no cambia el título?, si no es una economía del regalo”. “Sí”, dice, “porque se regalan entre ustedes”. No, no es una economía del regalo, es una economía comunitaria, es una economía del trabajo colectivo, en función de la colectividad, en función de la solidaridad, del respeto a la naturaleza, del respeto a los seres humanos, del respeto a las generaciones futuras. El Estado Plurinacional es también

la reforma del sistema económico, es la eliminación de la explotación, es la incorporación de otras racionalidades a la racionalidad económica imperante actualmente y que amenaza con la destrucción física de nuestro planeta.

¿Qué podemos decir, por ejemplo, de la cultura? Culturas subordinadas a la cultura dominante, ¿qué podemos hablar de eso? Creo que el impacto mayor que reciben nuestros pueblos indígenas en todo el mundo es la globalización. Este mundo moderno de la globalización es violento, es arrasante con la existencia de las comunidades. No estamos hablando solamente de la crisis económica, estamos hablando de la desaparición de culturas y de pueblos. Algún estudio dice que diariamente desaparece al menos un pueblo, una cultura, una etnia. Es decir: desaparecen definitivamente de la memoria cultural del mundo, y jamás sabremos cómo fue su vida, cómo fueron sus dioses, cómo fue su historia, y cómo pudo haber sido su futuro.

Entonces, esos hechos son, naturalmente, los que nos obligan a reflexionar y a que nos hayamos planteado precisamente la propuesta en nuestro país de la construcción de un Estado distinto, de un Estado Plurinacional. Un Estado donde podamos tener espacio todos. Todos por igual, obviamente. Pero también hablamos de que nuestras sociedades, como decía hace un instante, deben empezar a practicar eso que nosotros llamamos la construcción de una sociedad intercultural. ¿Qué significa eso? Significa, obviamente, como premisa fundamental el reconocimiento de la diversidad, el reconocimiento del Otro. Y sobre todo, el respeto. De su cultura, del desarrollo histórico de cada uno de esos actores dentro de un Estado, dentro de una nación. Pero, ¿por qué hemos planteado esto? Porque creemos que es importante tomar esto también como una bandera de lucha. Nosotros sí creemos que se trata de una lucha ideológica, una lucha política. Así lo sentimos, al menos nosotros desde nuestras comunidades, pero ya en el sentido de un reconocimiento mucho más amplio en esa identidad de nuestros pueblos. Es más o menos una invitación al conjunto de nuestra sociedad, que es lo que queremos hacer todos: que finalmente este Estado sea plurinacional y que cada uno de nosotros aprendamos a convivir respetándonos en nuestras diferencias.

Hace un momento expresaba que actualmente existen dos luchas paralelas y de carácter fundamental. La primera hacía referencia a los desafíos que tenemos las comunidades y pueblos indígenas frente a los embates de la globalización. Ahora bien, la segunda hace referencia a la disputa que existe en el terreno del conocimiento, en la

formación de los saberes: ¿es posible el reconocimiento de otro pensamiento?; si existen otras racionalidades, ¿qué lugar asignar a la racionalidad dominante? ¿Es posible reconocer otras formas de construcción del pensamiento? Si son posibles otras formas de construcción del pensamiento, entonces ¿cómo validarlas? Se trata, por tanto, no solamente del pensamiento, sino de la construcción de los saberes. Los saberes se construyen social e históricamente. Nos pertenecen a todos porque todos hemos participado en su construcción. Pero hemos participado desde diferentes posiciones y con maneras de apreciar, valorar y comprender la realidad, también diferentes.

Cuando hablamos de la interculturalidad, cuando hablamos de la construcción de la plurinacionalidad, estamos diciendo que debemos pensar en dos ejes fundamentales. Primero, en una lucha política; segundo, en una lucha desde la epistemología. Es decir: ¿cómo es que ahora, cuando el mundo es mucho más difícil siquiera de comprender en su complejidad, podemos construir otros conocimientos? Desde otros aportes, desde otras existencias, desde otros pueblos. Y esto, precisamente, nos hace pensar, cuando nuestros espacios geográficos de Estado-nación están definitivamente ya perdiendo sus fronteras geográficas. Ahora el modelo económico neoliberal ha diseñado instrumentos legales supranacionales, donde ya la soberanía, al menos como se la había entendido desde la lógica del Estado-nación, no existe o amenaza con dejar de existir.

Por ello nos preguntamos entonces: ¿cómo los pueblos indígenas podemos contribuir hacia el cambio?, porque estamos constatando un proceso aceleradísimo de reconfiguración de la geopolítica mundial, de acuerdo a los intereses del mercado y del capital. En este momento se está viviendo eso. Una reconfiguración distinta de la geopolítica a escala mundial. No sé si en realidad la invasión a Afganistán, la invasión a Irak, responden realmente a un supuesto hecho de perseguir al terrorismo. En realidad, creemos que hoy por hoy fundamentalmente, son intereses económicos los que mueven precisamente las guerras. Y, segundo, creo que la expansión del militarismo y la violencia se da precisamente para aplastar las formas diferentes de expresión humana en lo cultural, en lo económico y en muchas otras creencias.

Por eso decimos que es importante recobrar nuestra memoria histórica. En función de esta construcción de una sociedad distinta. A veces se nos entiende mal, quizá a veces con toda razón porque semánticamente no nos hacemos entender. Sí, pero también digo que quizá sea natural, porque en estos últimos tiempos nos hemos visto

obligados a hablar y expresarnos, para ser escuchados, en idiomas que no son los nuestros. Y por eso debe ser la dificultad de que los demás nos entiendan.

Pero decimos, por ejemplo, que es necesaria la recuperación de nuestro pensamiento propio. Hay una frase de Catherine Walsh, que quisiera repetir como pregunta: ¿no será que tenemos que descolonizar la producción del conocimiento? ¿No será que los intelectuales, los científicos sociales, tienen que repensar en la producción de los conocimientos? ¿No será que todos debemos repensar los contenidos fundamentales de nuestro saber? Pensando en incorporar nuevas categorías, nuevas referencialidades, nuevos conceptos que aún están por validarse.

Por eso decimos: debemos recurrir a una memoria que está allí, pero que no ha sido recogida. A pesar de que en estos últimos tiempos, en estos últimos veinte años, el movimiento indígena con sus luchas, con sus experiencias, ha contribuido para que de alguna manera, desde esta región del mundo, la forma de pensar y las ciencias sociales en sí hayan cambiado su visión de alguna manera. Que los científicos sociales hayan empezado a pensar de una manera distinta se debe básicamente al hecho político de movilización y reivindicación de nuestros pueblos. Por ello, es importante pensar desde la epistemología, es fundamental disputar la construcción de sentidos no sólo para las palabras, sino para las categorías que sirven de base para la ciencia y el conocimiento.

Nosotros nos hemos puesto a pensar en este proceso cuando decidimos la construcción de la Universidad Intercultural. Y hemos tenido unas discusiones a veces muy apasionadas. Apasionamiento que se expresó hasta en empujones. Quizá exagero, pero quiero indicar lo fuerte que puede ser una disputa teórica en un proceso de construcción. Es posible establecer las diferencias entre los paradigmas de Abya Yala, que es esta región del mundo, y los paradigmas que nos han dado *bondadosamente* desde el mundo occidental. Hay que hacer un proceso, de re-racionalización, de re-construcción de saberes, porque no podemos despreciar el bagaje teórico, estético y ético que el mundo occidental ha creado; se trata de enriquecer el conocimiento humano, incorporando la diversidad, nuevas formas de comprender el mundo que también son legítimas porque son históricas.

Y por eso, decimos, es importante pues comparar estos paradigmas y por qué no hablar también de los paradigmas fundamentales que hacen que pueblos importantes en el Oriente haya resistido miles

de años. Que muchas veces el mundo occidental se ha olvidado. Es solamente como una lámpara que distribuye la luz hacia el Este y al Oeste, desde el viejo mundo. Pero ¿por qué decimos esto? Porque es importante buscar alternativas válidas para una correcta forma de la continuidad histórica de la humanidad. Y con esto queremos decir que no solamente estamos mirando a los pueblos indígenas entre sí, estamos pensando precisamente en la continuidad de la comunidad humana, en el planeta.

HÉCTOR DÍAZ POLANCO*

LOS DILEMAS DEL PLURALISMO

EN LOS ÚLTIMOS TRES LUSTROS, la demanda de autonomía ha ocupado un lugar central en el proyecto político planteado por los pueblos indios de Latinoamérica. La autonomía traza el sendero pluralista que estos pueblos proponen para construir sociedades nacionales que sean a un tiempo democráticas y justas. Los grandes impulsos provienen principalmente de dos acontecimientos históricos separados por un decenio: del proceso autonómico de la Costa Atlántica nicaragüense, que arranca en 1984, y del levantamiento zapatista de enero de 1994, encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En medio, no hay que olvidar el levantamiento indígena en Ecuador de 1990 y sus secuelas. En todos los casos, la autonomía se propone como el ejercicio concreto del derecho a la libre determinación. Al mismo tiempo, en el plano político-ideológico, se levanta un obstáculo formidable para la realización de este derecho. Nos referimos al afianzamiento en la región del pensamiento liberal *no plura-*

* Antropólogo y profesor-investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México. Director de *Memoria*, revista de política y cultura.

lista, y su consecuencia inevitable: la negación de la autodeterminación como un atributo de esos pueblos.

Ahora bien, habría que preguntarse si el programa autonomista sólo se enfrenta a un adversario: el liberalismo doctrinario de viejo cuño. Pensar así sería un error. En la actualidad, operan como rivales de la autonomía lo mismo el liberalismo no pluralista que las tendencias que se agrupan en el relativismo absoluto, aunque en las filas de este se pronuncien loas a la *autonomía*. Debemos percatarnos de que el liberalismo duro, que retorna agresivamente a las viejas tesis de la doctrina, sin concesiones ni correcciones, *forma una sólida unidad con su contrario*: el relativismo cultural absoluto, responsable del resurgimiento, a su vez, de esencialismos etnicistas. Liberalismo duro y relativismo absoluto funcionan como las dos caras de la misma medalla. No es difícil caer en la cuenta de que, en efecto, ambos enfoques se refuerzan, y cada uno de ellos da pie a las argumentaciones del otro. La afirmación mutua, al mismo tiempo, hace política y socialmente creíbles las respectivas aprensiones, temores y prejuicios.

Ciertamente, por ejemplo, carecerían de sentido las advertencias de los liberales latinoamericanos contra los *peligros* de la nueva apelación a la comunidad cultural, si no existiesen indicios de planteamientos comunialistas reacios, e incluso adversos, a considerar cualquier posibilidad de relación o diálogo intercultural y, en particular, a tomar en serio la cuestión de las garantías de las personas y los derechos humanos¹. Puede documentarse la influencia inversa: el crispamiento liberal es un inductor de inclinaciones que prefiguran las propensiones hacia el fundamentalismo étnico. Las ventajas que para cada una de las posiciones implica el refuerzo recíproco ayudan a explicar que muchos liberales estén interesados en presentar a su adversario autonomista como un esencialismo etnicista; y que cierto *autonomismo* amarrado a los principios del relativismo absoluto sólo vea liberalismo homogeneizador en cualquier referencia a los derechos fundamentales que la humanidad debe ir construyendo mediante el diálogo y el acuerdo. Cabe aclarar que de la parte indígena, al menos de su sector más representativo, el planteamiento de la cuestión en tales términos estrechos es insostenible y arranca de una interpretación sesgada de sus argumentaciones.

¹ Desde luego, como se verá, no entiendo aquí los derechos humanos según la interesada y parcial visión de los liberales, que los fundan en principios universales de los que supuestamente esta doctrina tiene la clave.

Lo que importa subrayar ahora es que todo ello dificulta la reflexión racional en torno a la autonomía e induce posiciones inflexibles que se refuerzan mutuamente a partir de evaluaciones equivocadas. Del lado liberal, particularmente en países latinoamericanos, se consolidan las tendencias que rechazan la pluralidad como fundamento del régimen democrático por construir, y se regresa con más fuerza a los planteamientos integracionistas (a partir del combate al etnicismo, erróneamente identificado con la propuesta de autonomía regional)². El principal error radica en identificar la propuesta de autonomía con una versión relativista que parte del “argumento moral” de la “superioridad ética de la civilización india”, formulada en los años ochenta por autores como Guillermo Bonfil Batalla³. Del lado autonomista, se favorecen las inclinaciones a atrincherarse en los valores *tradicionales* adversos al diálogo intercultural, al tiempo que se erosiona la sustancia *nacional* de la propuesta de autonomía y, por consiguiente, se la reduce a una salida *sólo para los indios* o los grupos étnicos, que supuestamente puede lograrse sin transformaciones sustanciales del Estado-nación. Así, la propuesta de autonomía como puente, diálogo y búsqueda de acuerdo democrático queda debilitada.

EL CONFLICTO ENTRE “UNIVERSALIDAD” Y “PARTICULARIDAD”

El reconocimiento de derechos socioculturales mediante un régimen autonómico, para organizar la sociedad sobre una plataforma multicultural, suscita incertidumbres respecto a su compatibilidad con los derechos y las garantías individuales, constitucionalmente consagrados en la mayoría de las naciones contemporáneas, y que en estas también son parte de una tradición cultural con cierto arraigo en un importante sector de la población. No existiría la contrariedad que aquí nos interesa si los grupos étnicos planteasen el ejercicio de sus derechos como cristalización política propia, al margen del Estado-nación en que se encuentran incluidos. El separatismo plantea otro género de problemas que son irrelevantes para la cuestión que nos ocupa. El posible conflicto que brota de la diversidad se configura en

2 Los enfoques integracionista y etnicista se examinan con detalle en Díaz Polanco (2004: cap. 4 y 5).

3 Dejando de lado su inflexible posición deontológica, Garzón Valdés hace una instructiva revisión crítica de las alternativas que se han propuesto para dar solución a la problemática indígena. Una de sus conclusiones es que “conviene abandonar” la alternativa de la superioridad ética india que sugiere Bonfil (Garzón Valdés, 1993: 227).

tanto la autonomía es planteada no fuera, sino *en el marco de la nación* que, a su vez, es pluricultural en un sentido amplio.

Ello obliga a encarar lo que se presenta como una contradicción *cultural*: la que se da entre la particularidad étnica y la *universalidad*. Esto es, la problemática compatibilidad de los derechos étnicos, colocados por la ideología liberal en el ámbito de la *particularidad*, por una parte, y los derechos individuales o ciudadanos, planteados en el terreno de la *universalidad*, por la otra. Esta asignación interesada de lo universal y lo particular no puede ser aceptada sin más ni más, y debe ser evaluada severamente. Aunque aquí no disponemos de espacio para ahondar en el tema, conviene señalar que la asignación de universalidad a los valores liberales, por parte de los teóricos de esta corriente, es uno de los puntos que hay que someter a crítica. En realidad, el universalismo liberal opera como un particularismo cuya peculiaridad radica precisamente en su pretensión de ser universal.

EL ADVERSARIO LIBERAL

En la comunidad liberal, en los últimos tiempos, se desarrollaron enfoques que reforzaron los planteamientos conservadores, en su actual formulación neoliberal. Son concepciones morales construidas como *teorías de la justicia*. Buscan dar una respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué principios deben aceptarse como los que sirven de base a una sociedad considerada justa? Lo fuerte de estos enfoques es que buscan definir los principios, simultáneamente, como universales y como acorazados por el prestigio de lo ético. Cualquier propuesta distinta, entonces, aparece como contraria a la universalidad de la razón (como algo anacrónico, irracional, contrario a las tendencias irrefrenables de la historia, etc.) y, también, como ofensiva para la moralidad. Esto les da una fibra ideológica y política nada despreciable. Se requiere que los sectores pluralistas emprendan la crítica sistemática y rigurosa de los nuevos enfoques liberales y que, a un tiempo, incorporen a su cuerpo teórico-político una teoría de la justicia propia⁴. Carecemos de esta teoría y, además, nos falta una fundamentación comprensiva de lo colectivo y de los derechos conexos que no sea dependiente, como ocurre hasta ahora, de los fundamentos liberales de la individualidad y los derechos individuales.

4 En este sentido, me parece un acierto que el EZLN haya introducido la justicia en su famoso lema, junto a la democracia y la libertad. Nótese el contraste con el nuevo lema imperial de George W. Bush: democracia, libertad y *libre empresa*.

No se debe subestimar el papel que el trabajo teórico ha cumplido en el pasado y, notablemente, en la historia concreta de los últimos tiempos. Más tarde o más temprano, un grupo político se verá frente a lo que llamaré *situaciones cruciales*, en las que la acción política en uno u otro sentido puede resultar decisiva, y es entonces cuando se advierten las ventajas de un cuerpo teórico-político suficientemente sólido.

Aquí los que son partidarios de *otro mundo posible* pueden sacar valiosas enseñanzas de la experiencia reciente de la derecha. Recordemos, por ejemplo, que el pensamiento liberal atravesó por una fuerte crisis que se prolongó en la segunda mitad del siglo XX; a ello correspondió una marcada declinación de las fuerzas y partidos políticos conservadores, espacio que fue ocupado, particularmente en Europa, por la socialdemocracia. Pero, en lugar de desalentarse y renunciar a sus principios básicos, la intelectualidad conservadora se aplicó a una frenética actividad de revisión de sus enfoques, que concluyó en un conjunto notable de ajustes y correcciones a su doctrina o fundamento común: el liberalismo. Sin complejos por ser minoría o por la sensación de marginalidad, los intelectuales conservadores trabajaron sin descanso.

Hayek, quien trabajó en uno de los ataques más eficaces contra el proyecto socialista a principios de los años cuarenta del siglo XX, admite que, antes que por razones vinculadas a la ciencia o al conocimiento académico, fue motivado por la alarmante penetración de las ideas socialistas y, en contrapartida, el agudo declive del liberalismo; y que su objetivo explícito era contribuir a ponerle un freno a ambos fenómenos. Para ello, los principios liberales sobre libre competencia, etc., debían ser reposicionados. Las ideas que él contribuyó a convertir en pensamiento político exitoso en el lapso de unas décadas, y que le valieron el premio Nobel en 1974, las consideraba al momento de concluir su libro (Hayek, 1943: 8-9) “pasadas de moda”, ya que formaban parte, según su criterio, de “un punto de vista que durante muchos años ha estado decididamente en desgracia”. Esta situación lastimosa para la tradición liberal, con la que se identificaba, no amilanó a Hayek ni le hizo abandonar sus convicciones, como ha ocurrido con tantos intelectuales de izquierda en los últimos tiempos. Vale la pena llamar la atención sobre este hecho: la principal idea contra la que entonces luchaba Hayek era *la supuesta inevitabilidad* del socialismo, que se había convertido en parte del sentido común de amplios sectores de la población, casi en una convicción fatalista. Lo interesante es que, como veremos, se trata de algo simétrico (aunque inver-

tido) a lo que enfrentan hoy los llamados altermundialistas (y en general los inconformes con el actual modelo dominante): la insistencia neoliberal en la supuesta inevitabilidad del capitalismo, que también ha penetrado como un arquetipo en el ánimo de sectores importantes en todo el mundo (Hayek, 1943: 33 y 289).

Al tiempo que buscaban renovar el liberalismo, desde luego, los intelectuales atacaban sin piedad los pilares del socialismo. En los años setenta, ese esfuerzo ya había dado sus frutos: el liberalismo reformulado entró triunfante a dar *respuestas* a los problemas del momento. De tal suerte que, cuando las condiciones sociopolíticas comenzaron a resultar favorables en la década del ochenta (debido, entre otras razones, a la crisis que afectó a las tendencias rivales: socialistas, socialdemócratas, etc.) para un regreso de los modelos liberales centrados en la competencia, el libre mercado y el Estado *no intervencionista* o *mínimo*, las fuerzas conservadoras (inicialmente llamadas *nueva derecha*) entraron a la escena y prácticamente se apoderaron de ella. La crisis liberal había terminado. Ahí se vio el valor de la teoría sociopolítica.

Las concepciones liberales renovadas no sólo orientaron las prácticas llamadas neoliberales desde entonces, sino que dieron a esas actuaciones la fuerza argumentativa y el prestigio para asegurarse el apoyo, o al menos el asentimiento, de vastos sectores de la población (en primer término, de intelectuales otrora de izquierda, encandilados con las *nuevas ideas*). Como consecuencia del trabajo exitoso de la *intelligentsia* liberal, el liberalismo, en sus diversas expresiones, se ha convertido en un fuerte polo de atracción. El atractivo de esta doctrina se refuerza, a su vez, con el logro de su mayor éxito: la penetración que ha alcanzado la idea de que el capitalismo es ineludible y no puede ser superado, lo que ha contribuido al desplazamiento de un sector de la izquierda hacia los tópicos liberales. Como lo ha resumido Callinicos, el colapso estalinista “y el fracaso socialdemócrata han conducido a la creencia casi universal de que el capitalismo no puede ser trascendido. En Occidente, al menos, las distintas posiciones políticas en competencia tienden todas a referirse a alguna versión de la ideología liberal; cuando no al neoliberalismo de las décadas de 1980 y 1990, a sus variantes comunitaristas o igualitarias, representadas respectivamente por el republicanismo civil o por las teorías de la justicia de Dworkin y Rawls. En esa medida el aserto de Fukuyama de que el capitalismo liberal ha visto desaparecer a todos sus rivales ideológicos sistémicos se ha hecho cierto: parafraseando a Sartre, el liberalismo

constituye el horizonte del debate intelectual y político hoy en día” (Callinicos, 2000: 136). Así, pues, romper este círculo, desde la teoría y la práctica, es una tarea de primera magnitud. El pluralismo tiene escaso futuro en la órbita liberal en que se mueve hoy el mundo.

Conviene subrayar que el vigor político-ideológico que mostró el neoliberalismo se fundó en buena parte en las teorías y los principios laboriosamente formulados por un ejército de intelectuales, entre los cuales hay que agregar a Robert Nozick y John Rawls. El nuevo pensamiento liberal anunciaba la buena nueva de que, por ejemplo, una sociedad podía contener fuertes desigualdades y, sin embargo, ser “justa” (el célebre *principio de diferencia* de Rawls)⁵; o que el liberalismo, después de todo, podía sostener moralmente la preeminencia de la libertad individual, por encima de cualquier pretensión igualitaria planteada desde intereses colectivos, sociales, culturales o políticos. No es esta la ocasión para abordar el enfoque de la justicia que ha servido de base moral y política al neoliberalismo durante las últimas décadas. Tan sólo insistiré en que si queremos cimentar la fuerza social y política que merecen los planteamientos pluralistas, se requiere combatir la hegemónica perspectiva liberal y plantear una alternativa clara y convincente. Aunado a esto, es obligado realizar un vasto esfuerzo a fin de lograr que los principios y propuestas para organizar la sociedad que surjan de las *izquierdas* pluralistas sean asumidos por la gente, particularmente por los inmensos grupos identitarios que sufren los estragos del capitalismo.

¿ES LA IDENTIDAD UNA REIVINDICACIÓN PROGRESISTA?

El programa pluralista debe garantizar el máximo de libertades y la plena participación de todos los ciudadanos (insistiendo también en las formas de democracia participativa y directa), así como de las colectividades integrantes, en tanto tales. Debemos ser, por consiguiente, campeones en la defensa de los derechos individuales y colectivos. Pero hay que trabajar en una elaboración propia de los derechos individuales que supere la visión liberal de los mismos, planteados apriorísticamente por esta como *universales*, cuando a menudo se

5 El principio de Rawls sostiene que “la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual”; no hay nada de injusto en la distribución desigual misma, mientras ella sea benéfica para todos y particularmente para los más desaventajados. “La injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos”. La desigualdad social obtiene así una insólita justificación moral (Rawls, 1979: 68-69).

trata sólo de la voluntad de generalizar sus principios particulares. El liberalismo, es sabido, se comporta como el demiurgo que controla la varita mágica de la universalización: es universal el principio, el derecho o la institución que esta doctrina define como tal, mientras niega esa facultad a cualquier otra visión del mundo, pues sólo el sistema liberal es depositario de las luces de la razón humana (fuente de lo universal por antonomasia). Frente a esto, hay que colocar el contexto y lo cultural en la definición de los mismos. Similares desafíos se levantan respecto a los llamados derechos colectivos. Hay aquí desacuerdos, en el seno mismo de las filas progresistas, no liberales, que deben ser analizados.

Conforme la afirmación de las culturas y la militancia por reivindicaciones de grupos se han intensificado en los últimos tiempos, la cuestión de las identidades deviene un tema polémico en el seno de los movimientos sociales en casi todo el mundo. Aunque la problemática no es nueva, lo notable es que ahora constituye una de las principales líneas de quiebre entre tendencias, al igual, por cierto, que ocurre a últimas fechas en las filas del liberalismo (Díaz Polanco, 2001: 12-19). Mientras ciertas corrientes (denominadas *nueva izquierda*, *neomarxismo* o *posmarxismo*) encarecen el valor de las identidades y la importancia de que las luchas se desplieguen en este plano de la realidad, otras ponen en duda que se trate de un tipo de reivindicaciones que deba ser asumido por la izquierda, entre otras razones de peso porque no creen que las luchas por las diferencias y su reconocimiento supongan una recusación del capitalismo mismo. Dadas las limitaciones de espacio, expondré aquí los que me parecen algunos aspectos centrales de este debate.

Al menos en los años recientes, una de las voces que más ha influido en las posiciones que recelan de la llamada *política de la identidad* es la de Eric Hobsbawm. El prestigioso historiador marxista pronunció una conferencia en mayo de 1996, en la que se encuentran afirmaciones tajantes que de inmediato tuvieron repercusión en círculos de la izquierda y, para sorpresa de algunos, también de la derecha. Hobsbawm sostiene que la política de la identidad no puede ser asumida por la izquierda porque el proyecto político de esta “es universalista: se dirige a *todos* los seres humanos”, esto es, rebasa los objetivos específicos de cada grupo. En cambio, la política de la identidad (ya sea que se refiera a las causas nacionales, regionales, étnicas o de género) está orientada a los intereses particulares de algún grupo. Los principios universales asumidos por la izquierda –como libertad,

igualdad y fraternidad— no se proclaman para sectores determinados, advierte Hobsbawm, sino “para todo el mundo”, “para todos los seres humanos”. Su conclusión no deja lugar a dudas: “Por esa razón, la izquierda no puede *basarse* en la política de la identidad. Los temas que la ocupan son más amplios” (Hobsbawm, 2000: 120).

Antes de examinar más de cerca la posición de Hobsbawm, permítanme un breve paréntesis para observar que, en países como México, el texto de este fue aclamado con entusiasmo por un sector de la intelectualidad liberal. Precisamente por aquel que ve en la defensa de la etnicidad, y particularmente en las demandas autonómicas de los pueblos indígenas, una de las mayores amenazas para el proyecto liberal. De inmediato, el texto fue editado en español y elogiado por connotados liberales (Hobsbawm, 1996). Voceros liberales no sólo saludaron los referidos planteamientos de Hobsbawm como un paso positivo, sino que, basándose en ellos, se permitieron sermonear a la izquierda local por su proclividad a favorecer demandas particularistas, en lugar de sostenerse en la tradición universalista de la izquierda que aquel había ponderado. Contemplamos entonces un hecho poco frecuente: los liberales dando lecciones o aconsejando a la izquierda sobre la línea teórico-política que a esta le conviene⁶. Por un extraño giro, lo políticamente correcto para el liberalismo sería también lo políticamente correcto para la izquierda.

Desde luego, no se puede culpar a Hobsbawm por los usos que la derecha de América Latina, o de cualquier parte, haga de sus escritos. No obstante, es evidente que si las ideas del historiador deben interpretarse como un radical rechazo de las identidades en tanto tema legítimo de la izquierda, a cambio de secundar un universalismo inmune a cualquier consideración de las particularidades, las posiciones liberales se verían favorecidas, dado el histórico universalismo que ha caracterizado a esta última doctrina desde sus orígenes (Díaz Polanco, 2000). Desde el otro ángulo, como esperamos dejar claro, rechazar el univer-

6 Por ejemplo, José Antonio Aguilar Rivera, liberal abiertamente contrario a la causa autonomista y a la zapatista en particular, apoyándose en el texto de Hobsbawm, sostiene: “La reivindicación de lo singular, de las tradiciones, de la lengua, de la cultura nativa, es ajena al legado ideológico de la izquierda”. Más adelante, después de citar un pasaje de Hobsbawm, advierte que “la izquierda está comprometida con la idea de la igualdad esencial de todos los seres humanos” y que, por tanto, propuestas como las autonomías para los pueblos indios “no deberían ser las de la izquierda”. Y remata, casi paternalmente, que la izquierda debe retomar el camino, pues ha claudicado de su original universalismo y “ha abrazado equivocadamente la causa de los particularismos étnicos” (Aguilar Rivera, 1998: 55-57).

salismo liberal y sus variantes (especialmente el racionalismo *constructivista* y sus versiones *igualitarias*) no debe implicar que, como única opción, la izquierda esté condenada a abrazar una política de la identidad fundada en el particularismo relativista, ciega a la existencia de las clases y a los intereses comunes que tradicionalmente se vinculan con nociones como libertad, igualdad y justicia.

Si lo que se propone Hobsbawm es refrendar el universalismo insensible a la diversidad, me parece que la izquierda debe rechazar esa propuesta sin vacilación. Tal camino no fortalecería a la izquierda sino que favorecería el programa de la derecha, en especial el del liberalismo no pluralista, individualista y excluyente. Pero hay motivos para sospechar que el universalismo que los liberales ven en el texto del intelectual marxista es una interpretación sesgada y oportunista que busca llevar agua al molino de la derecha. Es cierto que hay en el texto citado afirmaciones rotundas en contra de la política de la identidad, pero se trata de un rechazo de *ciertas formulaciones y prácticas*: aquellas que responden al fundamentalismo etnicista (tan presente en Latinoamérica al menos desde los años setenta del siglo XX) y a los peculiares desarrollos del actual multiculturalismo, predominante en la sociedad anglosajona y con creciente influencia en nuestra región.

Hobsbawm admite que la izquierda siempre ha incluido en sus luchas a grupos de identidad, sin renunciar a lo que le es propio: el “interés común” por la igualdad, la justicia social y causas por el estilo (Hobsbawm, 2000: 121). Así las cosas, cuando el autor rechaza la política de la identidad, uno puede entender justificadamente que se está oponiendo a un tipo de política de la identidad, a una corriente, cada vez más ardorosa y envolvente, que termina por poner de lado tales “intereses comunes” –vitales para la izquierda– y ceñirse de modo exclusivo a las particularidades y los fines específicos de determinados grupos. Pero, ¿rechazar *esa* política supone que la izquierda no deba sostener firmemente *su* propia política acerca de las identidades? No definir su propia política al respecto significa para la izquierda, en primer término, atarse de manos y dejar un vasto campo libre a la derecha. En segundo término, no interesarse por las identidades equivaldría a mantener un grave déficit teórico-político de la izquierda que, hasta ahora, no ha aquilatado lo suficiente el alto valor social y moral de la diversidad para la construcción de una sociedad cabalmente justa.

El propio Hobsbawm apunta en la dirección apropiada cuando caracteriza las identidades. Estas, dice, se definen negativamente, por contraste con “otros”; pero en algún grado son optativas, en tanto son

múltiples y en verdad nadie tiene una única identidad. La gente combina y acomoda estas diversas pertenencias (y también las jerarquiza, agreguemos), por lo que dichas identidades no son estáticas o fijas. Todo lo cual no es ajeno al hecho de que el fenómeno identitario “depende del contexto” y, por lo tanto, es tan dinámico y cambiante como la trama social en la que cobra vida y significado (Hobsbawm, 2000: 116-118). Esta perspectiva de las identidades múltiples es ciertamente uno de los cuadros básicos en el que debemos desarrollar una política propia acerca de la diversidad. Y, razonando a contrario, de ella se desprende que de seguro debemos rechazar cualquier política fundada en las identidades como si fuesen *esencias*, entes estáticos o invariables, únicos e irreductibles entre sí, que no admiten la combinación de pertenencias y, en fin, imponen *la política de la identidad exclusiva*. Todo ello promueve el aislamiento, la intolerancia y, finalmente, en lugar de fomentar el pluralismo termina estimulando el paisaje de la homogeneidad múltiple constituida por conglomerados separados y en permanente tirantez. No menos importante es que una política de la identidad de esta naturaleza hace caso omiso del contexto y, por consiguiente, ignora los cimientos socioeconómicos y el régimen de dominación política que son los nervios articuladores de las desigualdades nacionales, étnicas o de género; por ello, además, alimenta la ilusión de que pueden encontrarse soluciones al margen de cambios de fondo en las estructuras socioeconómicas, las relaciones de clases, y de transformaciones de las prácticas culturales y políticas enraizadas en aquellas estructuras.

De suerte que rechazar toda política de la identidad no puede adoptarse como la guía más aconsejable en el umbral del tercer milenio, sin que ello implique un tremendo costo. Lo que se requiere es definir una política progresista de la identidad que garantice la articulación de los cambios estructurales para alcanzar la igualdad y la justicia, por un lado, con los cambios socioculturales para establecer el reconocimiento de las diferencias y desterrar las desigualdades que minoran y faltan el respeto a los grupos identitarios, por otro lado. Después de una larga etapa en que la izquierda privilegió *la redistribución*, esto es, la lucha por la igualdad social y contra la explotación que contrae la existencia de las clases, estamos asistiendo a una fase en que distintos movimientos dan prioridad a la lucha política contra la dominación cultural y a favor del *reconocimiento* de las diferencias fundadas en la nacionalidad, la etnicidad, el género y la sexualidad. La reacción casi automática de un sector importante de la izquierda ha

sido rechazar el reconocimiento y afirmarse en sus tradicionales formulaciones sobre la redistribución; otras posiciones de la izquierda simplemente han aceptado sin reservas ni crítica la política de reconocimiento en boga, según los cartabones del etnicismo esencialista o del multiculturalismo liberal, para los que el problema de la discriminación y la exclusión cultural desplaza el problema de la explotación y la desigualdad socioeconómica o lo coloca en un segundo plano. Ambos caminos conducen a callejones sin salida. Trascenderlos requiere una crítica tanto de las formulaciones que favorecen sólo la redistribución como de aquellas que se limitan al reconocimiento, al menos como se han planteado hasta ahora.

MULTICULTURALISMO Y DERECHOS HUMANOS

Un paréntesis. En las últimas décadas se produjo un cambio importante: tiene que ver con el desarrollo de una ideología *universalista* –de neto corte liberal– que ha ido penetrando en el pensamiento de izquierda y progresista en los últimos tiempos. Los cuadros más destacados del pensamiento liberal y sus aparatos de formación de opinión pública han dedicado un esfuerzo formidable en décadas recientes a modelar esta visión, especialmente en lo que hace a los derechos humanos. En este terreno se ha concentrado parte importante de la batalla ideológica. Los derechos humanos, de ser prerrogativas históricas, construidas por las sociedades, que responden a necesidades concretas de justicia de las agrupaciones humanas, pasan a ser esquemas previos, supuestamente fundados en principios ahistóricos, categóricos, absolutos. Supuestamente de ahí les viene la *universalidad*, puesto que están determinados de antemano, tanto por lo que hace a su contenido como a la forma específica de su ejercicio. En suma, la perspectiva liberal resulta así la depositaria del saber sobre la libertad, la justicia y otros valores, traducidos al lenguaje de los derechos.

El liberalismo predominante (especialmente en sus formulaciones deontológicas más recientes) obtiene un triunfo notable cuando logra colocar al menos parte del pensamiento pluralista o de izquierda en la lógica de un falso universalismo que favorece en todo al *statu quo* capitalista. Entiéndase: no es, ni mucho menos, que los proyectos democráticos o pluralistas deban reñir con los derechos de las personas y los grupos (colectividades con identidades propias, por ejemplo), sino que tales derechos deben concebirse como históricos, situados, emanando de concepciones del *bien* que son obra de los hombres y

sobre las que van construyendo acuerdos. En este sentido, los derechos son *universalizables*: se forman mediante el diálogo, la discusión y el acuerdo entre las comunidades humanas. Esa es su verdadera fuente, y no ningún principio o imperativo del que los pensadores de una o más sociedades tienen la clave. Así, por cierto, surgieron los derechos contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, no sin fuertes debates que aún están vivos: son universales en cuanto la generalidad de las sociedades los han adoptado, manifestando su acuerdo.

Esto está lejos de esquemas previos que definen hasta en sus menores detalles cuáles son esos derechos de una vez y para siempre y, particularmente, cómo deben ejercerse en la práctica (qué instituciones, qué mecanismos, qué procedimientos, etc.). Que los derechos humanos tienen un claro soporte histórico se deduce del sencillo hecho de que estos se han ido construyendo y han ampliado su rango, proceso que está lejos de haber concluido. Nuevas “generaciones” de derechos han surgido en los últimos años, y órdenes nuevos están apenas en proceso de consolidación, como es el caso de los llamados *derechos colectivos*, parte de los cuales se está fraguando en el diálogo que realiza el Grupo de Trabajo de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas del mundo.

El procedimiento liberal sigue otro camino: definir principios universales de *justicia*, por ejemplo, que excluyen cualquier concepción particular del *bien*, para poner el énfasis en una visión de lo *justo* que también se pretende universal. Examinada con detalle, esta visión de lo justo esconde una concepción particular del bien, que es en verdad el sustento de la primera. Por ello, no es sorprendente que los principios *universales* que sustentan la justicia, los derechos humanos, se correspondan perfectamente con el *modo de vida* de las sociedades llamadas liberal-democráticas de Occidente (y particularmente de su parte Noratlántica). Los teóricos liberales advierten tan afortunada coincidencia y razonan que ello se debe a que, en rigor, la forma particular de ver el mundo de esa parte de Occidente es la consumación de los principios universales que ellos no han formulado, sino que sólo han descubierto en los entresijos del alma humana. Ahora podemos estar tranquilos, pues los principios de la democracia liberal (anglosajona, para más señas) tienen la consistencia de la *razón universal* y es por ello que deben ser adoptados por todas las sociedades sin distinción.

Esta manera de razonar, que causa tanta fascinación en ciertos círculos intelectuales (se perciban o no sus sutilezas), tiene el doble

problema de que oculta el *particularismo* que está detrás del universalismo y aplasta la diversidad. El primer problema lo advierten los críticos recientes de este enfoque liberal, tanto internos como externos. Coinciden en un punto: lo peculiar del liberalismo no es que sus presupuestos y los modelos sociopolíticos que de ellos derivan sean universales (en el sentido de estar fundados en la *razón humana*, como declaran los liberales), sino que es la doctrina que ha llevado más lejos la pretensión de convertir todas sus concepciones *particulares* del bien en normas generales. El liberalismo en boga, recuerda Taylor, “parece suponer que hay unos principios universales que son ciegos a la diferencia”. Lo preocupante, agrega, es “que la misma idea de semejante liberalismo sea una especie de contradicción pragmática, un particularismo que se disfraza de universalidad” (Taylor, 1993: 68). No hay, en verdad, mejor coartada política que hacer pasar mi propia e interesada visión del mundo como la única que puede sustentar la forma de organización sociopolítica que es racional y moralmente legítima. Según este enfoque, la libertad, la democracia, por ejemplo, sólo se pueden ejercer de acuerdo con ciertos moldes, con lo que los correspondientes derechos pasan a ser, realmente, muy *particulares*: responden más a los patrones de una tradición cultural y política específica que a supuestos imperativos universales. Su *universalidad*, más bien, proviene de la voluntad poderosa de un tipo de sociedad que decide que *su* visión del mundo *debe* ser reconocida universalmente como *la vida buena*: la única forma legítima, democrática, etc., de *ordenar* la sociedad y sus instituciones.

Todo el que se aparta de tal *universalidad* y explora otros caminos, en aras de buscar formas más justas de organizar los grupos humanos (a fin de acrecentar las libertades reales de todos, la solidaridad, el bienestar de la colectividad), es un violador de los derechos humanos. Y es así como se puede llegar a la aberración de que sociedades en donde los derechos de las personas y los grupos alcanzan buenos niveles puedan ser acusadas de infringirlos, mientras otras son pasadas por alto. Esto lleva también, y ya tenemos inquietantes ejemplos concretos de ello, a justificar la aplicación de la fuerza contra ciertos países (intervenciones *humanitarias*, claro) para reponer la normalidad dictada desde los centros de poder mundial. El derecho a la *intervención humanitaria* comienza a configurarse como un nuevo derecho *universal* a la medida de los intereses de los mandarines de la globalización. Para lograr todo ello, adicionalmente el pensamiento liberal ha realizado una doble operación de cirugía mayor, consistente

en reducir prácticamente los derechos a unos cuantos, y estos a su manera.

La primera operación consiste en distinguir arbitrariamente entre derechos *civiles y políticos*, por una parte, y *derechos económicos, sociales y culturales*, por otra. Al tiempo que el tema de los derechos humanos adquiere una relevancia cada vez mayor en el mundo, el debate crítico en torno a lo que estos realmente significan y, sobre todo, a las prerrogativas individuales y colectivas que abarcan debería intensificarse. Lo que creo observar en algunos intelectuales, en cambio, es una mansa aceptación de los tópicos que pregona el liberalismo. Aquella separación entre *órdenes* de derechos es un ejemplo pertinente. No existe ni el más mínimo fundamento para ello. Pero la disociación tiene el efecto de apuntalar el sesgo individualista de los derechos y, como veremos, de deshacer el eje *social* que cruza transversalmente los mismos. Al final, los únicos verdaderos derechos terminan siendo los civiles y políticos, mientras los demás son sólo *deseos* poco realistas, moralmente no exigibles, *aspiraciones* que se dejan para las calendas griegas. Es un asunto crucial, pues resulta evidente que desde los países ricos, conforme aumenta su poder económico y político merced a la llamada globalización, se impone una visión sesgada, desequilibrada y egoísta de los derechos humanos, minimizando o dejando de lado sus contenidos económicos, sociales y culturales. En el fondo de esto, está la vieja distinción que hace la doctrina liberal entre la libertad (sobre todo la llamada *libertad negativa*) y la igualdad, ahora convertida por los estados centrales –incluso en el seno de las Naciones Unidas y contra el espíritu de su Declaración– en imperativo ideológico a escala mundial y en la única y *universal* verdad moral.

La verdad es que los derechos humanos son integrales (civiles y políticos/sociales, económicos y culturales/individuales y colectivos) o no son más que un arma de combate político. Si no se insiste en cada caso y a cada paso en la integralidad, se favorece un falso universalismo interesado (en realidad, nada universal sino muy particular y propio de una manera de ver el mundo, de organizar la dominación de la sociedad). La organización Amnistía Internacional ha reparado recientemente en este hecho. Paul Hoffman, presidente de esta organización, lo reconoció en su discurso ante el III Foro Social Mundial de Porto Alegre: “El derecho internacional de derechos humanos es mucho más que los derechos civiles y políticos. Va mucho más allá del limitado concepto que se circunscribe a la protección del ciudadano de las injerencias del Estado en sus libertades fundamentales. La perspectiva de

los derechos humanos hace igual énfasis en la idea de la dignidad humana y en lo que se requiere que hagan los Estados (en términos positivos) para garantizar que la vida se vive con dignidad". Y agregó: "Durante demasiado tiempo se ha prestado demasiada poca atención a los derechos económicos y sociales y, en este respecto, Amnistía Internacional comparte algo de la culpa. Hasta hace bien poco nuestra organización no se había comprometido a trabajar por toda la variedad existente de derechos humanos" (Hoffman, 2002: 23-24).

Veamos la segunda operación: una vez que han sido separados, los derechos son *jerarquizados* por el liberalismo. Ilustres liberales, desde J. Locke a I. Kant, desde I. Berlin a J. Rawls, han insistido en que la libertad tiene prioridad (más o menos absoluta) sobre la igualdad, y que ninguna restricción de la primera es admisible para alcanzar mejorías prácticas en materia de justicia y fraternidad humanas. La jerarquía liberal establece que existen derechos sustantivos (que son inalienables), y adjetivos (que pueden pasarse por alto, al menos hasta que se realicen plenamente los primeros). En ese marco, previsiblemente los derechos civiles y políticos se afirman como los fundamentales, mientras los económicos, sociales y culturales ocupan una posición secundaria, aunque el ejercicio pleno de estos sea una evidente condición para construir sociedades justas e igualitarias. En los hechos, esta arbitraria jerarquía, asumida acríticamente por ciertos círculos intelectuales, ha operado como el más formidable obstáculo para que la mayoría de la humanidad disfrute del elemental derecho a una vida plena. En *Teoría de la justicia*, considerada una de las últimas obras maestras del liberalismo, Rawls buscó conciliar la libertad con la igualdad, incorporando en la doctrina el célebre "principio de diferencia" (regulador de las desigualdades). Pero no tardó en recaer en la prioridad del "principio de libertad", de modo que ningún principio regulador de las desigualdades socioeconómicas puede intervenir hasta que aquel haya sido plenamente satisfecho (el "orden lexicográfico"). En estas condiciones las cuestiones relativas a la igualdad pueden quedar permanentemente aplazadas, dando lugar a la paradójica "justicia" de la desigualdad y la explotación, que no es más que un retrato de las actuales democracias capitalistas (Rawls, 1979: 52-53).

Los derechos humanos así jerarquizados no responden a ningún imperativo universal; constituyen el punto de vista particular de una doctrina, asumido por grupos de intereses también muy determinados. Se entiende que busquen hacer pasar esta visión como la racional y universal. El motivo es sencillo: si todos los derechos fuesen conside-

rados en el mismo plano de importancia y como interdependientes, gobiernos que hoy se proclaman como campeones de los derechos humanos quedarían situados como los mayores violadores, pues con sus políticas han extendido la sombra de la desigualdad y la miseria sobre la mayoría de los pueblos. Es un enfoque que se opone a la construcción de sociedades tan igualitarias y justas como libres y solidarias, que es la generalizada aspiración de la humanidad. La reducción de los derechos humanos es una de las formas ideológicas que adopta la oposición neoliberal a cualquier cambio del mundo en un sentido democrático y pluralista. En su marco, otro mundo jamás será posible. Los grupos identitarios (particularmente los pueblos indios del mundo) ven limitados drásticamente, e incluso negados, sus derechos socioculturales, siempre relegados a un segundo plano respecto de los considerados por el liberalismo como *fundamentales*. En los hechos, esta visión se ha concretado como una defensa abstracta, formal y unilateral de la *libertad* (en realidad de ciertos derechos civiles, entendidos según los valores de los poderosos), en detrimento u olvido de la justicia entendida como igualdad que constituye, sin duda, la médula de los derechos humanos proclamados por las naciones en 1948.

En resumidas cuentas, el liberalismo, que nació como una perspectiva filosófica y una ideología política entre otras, amenaza con convertirse en un pensamiento único. Pero no sólo eso. Además, se está traduciendo en una intolerante política internacional, dogmáticamente impuesta sobre todo el orbe, que permite repartir condenas o reconocimientos a conveniencia. En esa atmósfera, la noble defensa de los derechos humanos corre cada vez más el peligro de trocarse en mero instrumento de manipulación política y en el manto que cubre la hipocresía de los poderosos (particularmente del gobierno norteamericano y sus aliados), en perjuicio de los países más débiles.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos indica en su primer párrafo que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. No es difícil llegar al acuerdo de que esta debe ser una idea inspiradora, un presupuesto internacionalmente aceptado. Pero lo que necesitamos no es que se nos repita que es un principio universal, sino que a la luz de este principio se extraigan las consecuencias y se explique por qué muchos millones de seres humanos, que según esa máxima nacieron libres e iguales en dignidad y derecho, viven en la opresión y la pobreza; y qué sería necesario hacer para que esto no siguiera ocurriendo. Si todos nacemos libres e iguales, ningún principio sobre la *libertad* que pueda esgrimirse para imposibilitar que

los seres humanos alcancen la igualdad en dignidad y derechos puede proponerse como una norma moralmente válida. La única norma que puede pretender universalidad es la que procura la justicia para todos.

Estimo que el análisis de estos problemas, que apenas he esbozado, debería ser materia del trabajo de los intelectuales que adoptan un talante crítico, en sus variadas modalidades. Parece haber cierto acuerdo acerca de que la principal tarea de estos intelectuales es abordar la sociedad que les tocó vivir, mediante la evaluación atenta de las evidencias, contrastando los enfoques con las pruebas que brotan de la *diversidad del mundo*... Pero esto no puede lograrse a partir de vaporosas nociones que ahorran el análisis concreto e ignoran *los contextos*. Por el contrario, el pensamiento crítico no se lleva bien con los pretendidos principios universales o inmutables. En este sentido, la reflexión sobre los temas apuntados debe remontar los tópicos que están configurando un pensamiento *políticamente correcto*: por ejemplo, la defensa abstracta de ciertos derechos *civiles* y *políticos*, mientras cotidianamente, y en parte merced a esos tópicos, se violan los derechos a la vida digna y plena de millones de personas. La crítica debería enfocar sus baterías hacia un orden sustentado en la impostura, en el que unas *libertades* se oponen a la justicia y modelan un planeta atestado de menesterosos y desesperados: la inmensa multitud de *los condenados de la tierra*. Está visto que esa crítica no puede realizarse con los instrumentos de un universalismo hueco que hace caso omiso de la variedad del mundo; que en su intolerancia y soberbia no es capaz, como añoraba Borges, de apreciar “las excelencias ajenas” porque está engeguecido por sus propios valores y verdades inalterables (Díaz Polanco, 2004: 9-14); que exonera a los culpables y condena a las víctimas que no aceptan las reglas del juego, sin ni siquiera escuchar sus razones (pues ya se impuso el canon: las razones son *universales* o no son razones).

IGUALDAD VERSUS RECONOCIMIENTO

Por lo demás, lo que está en juego es una vieja cuestión: la supuesta disyuntiva entre redistribución (que promueve la igualdad) y reconocimiento (que reivindica la diferencia). Poniendo la vista en México, observamos una curiosa paradoja: en la actual coyuntura, el Ejecutivo federal se presenta como un partidario de supuestas medidas redistributivas (envueltas en el *desarrollo social*), mientras se desentiende del reconocimiento de derechos (y en esto cuenta con el respaldo de los

demás poderes). Se explica este afán gubernamental de presentarse como interesado en el desarrollo de los pueblos indios si se toma en cuenta que incumplió totalmente su promesa de reconocer los derechos indígenas mediante la inclusión de los Acuerdos de San Andrés, firmados con el EZLN, en la Constitución. En efecto, con la complicidad del Ejecutivo, el Congreso General hizo reformas en abril de 2001 que dejaron fuera lo sustancial de dichos Acuerdos (Díaz Polanco y Sánchez, 2002: 162-167). Se trata, pues, de una especie de “compensación” que ofrece desarrollo para suplir la falta de reconocimiento. Al margen de que, como es fácil de demostrar, las *acciones* del gobierno foxista no son en verdad redistributivas en sentido autonómico, la perspectiva que queremos defender aquí es que aquella disyuntiva es falsa. No necesitamos escoger. El punto es, y siempre ha sido, cómo lograr reconocimiento e impulsar la igualdad *simultáneamente*, como partes del mismo proceso.

Hay que recordar los planteamientos básicos ya mencionados: las identidades que el régimen de autonomía busca sustentar y valorar son múltiples; los grupos identitarios combinan y jerarquizan diversas pertenencias. Las identidades no son estáticas porque no son ajenas a determinados contextos. Cualquier visión esencialista es inconveniente, entre otras razones porque resulta contraria al pluralismo y termina por ignorar *los cimientos socioeconómicos y el régimen de dominación política* que están en la base de todas las desigualdades (nacionales, étnicas o de género).

De lo que resulta que desvincular la vertiente socioeconómica de una *política de la identidad* es tan incorrecto como dejar de lado el reconocimiento. La autonomía es una política de la identidad que busca articular los *cambios estructurales* para perseguir la igualdad y la justicia con los *cambios socioculturales* para establecer el reconocimiento de las diferencias y cancelar todo género de subordinación, exclusión o discriminación de los grupos identitarios. Durante una larga etapa, la izquierda privilegió la redistribución, esto es, la lucha por la igualdad social y contra la explotación, prescindiendo más o menos radicalmente del reconocimiento de las identidades⁷. Últimamente, movimientos muy diversos dan exclusividad (o casi) a la lucha contra la dominación cultural y a la reivindicación de las diferencias

7 También ocurre actualmente que se hermanen ciertas ideologías de izquierda con doctrinas liberales en una posición común de rechazo al reconocimiento o a la llamada “política de identidad” (Díaz Polanco, 2002: 8).

fundadas en la nacionalidad, la etnicidad, el género y la sexualidad. Su fuerza y extensión es una novedad. Lo peculiar de esta corriente en ascenso es que regularmente acepta sin reservas ni crítica la política de reconocimiento en boga. Me refiero al reconocimiento que se funda en los cartabones del etnicismo esencialista o del multiculturalismo liberal, para los que el problema de la discriminación y la exclusión desplaza el problema de la explotación y la desigualdad socioeconómica o lo coloca en un plano muy secundario. Como indicamos antes, ambas propuestas me parecen equivocadas. Trascenderlas es el reto.

Hace varios lustros, insistimos en la necesidad de considerar simultáneamente dos géneros de transformaciones: a) las dirigidas a las relaciones socioeconómicas y b) las que debían enfocarse a la dimensión sociocultural, ya que sólo las primeras no bastaban para construir sistemas democráticos y pluralistas. Y yo subrayaba que suprimir las desigualdades socioculturales no implicaba eliminar la diversidad. Construir lo que entonces llamé “democracia nacional” (pues implicaba “el replanteo del conjunto de la nación en tanto comunidad humana”) suponía que las dos dimensiones señaladas eran parte del mismo proyecto (Díaz Polanco, 1987: 15-17).

El proyecto (político y analítico) de Fraser explícitamente da por sentado que “la justicia hoy en día precisa de *dos dimensiones*: redistribución y reconocimiento”, y la tarea pendiente consiste en desentrañar su relación. “En parte –explica la autora– esto significa resolver la cuestión de cómo conceptualizar el reconocimiento cultural y la igualdad social de forma que éstas se conjuguen, en lugar de enfrentarse entre sí [...] También significa teorizar las formas en las que la desigualdad económica y la falta de respeto cultural se encuentran en estos momentos entrelazadas respaldándose mutuamente. Posteriormente, significa clarificar, además, los dilemas políticos que emergen cuando tratamos de luchar en contra de ambas injusticias simultáneamente” (Fraser, 2000a: 127).

Un supuesto implícito en todo lo indicado es que una política autonomista no debe suponer que los pares diferencia-reconocimiento, de una parte, e igualdad-redistribución, de la otra, sean necesariamente incompatibles. Son las respectivas formulaciones actualmente en pugna las que los convierten efectivamente en antitéticos, teórica y políticamente. La revisión crítica referida –de la que, por cierto, no partimos de cero– supone entender que *igualdad y diferencia* no sólo no son nociones contrapuestas sino que se refieren a dos metas estratégicas de la autonomía, que requieren una necesaria

armonización en la teoría y la práctica. La diferencia no es un sinónimo de desigualdad ni la igualdad es un fin contrapuesto a la diversidad. La sociedad de las autonomías es aquella en que la igualdad y la diferencia van de la mano⁸.

Una de las debilidades de nuestro *multiculturalismo* radica en la oscilación arbitraria entre igualdad y reconocimiento. En coyunturas distintas se pone el énfasis en una u otro, sin que se alcance una integración óptima. En el pasado, lo frecuente fue abordar la llamada problemática étnica como si involucrara sólo a grupos socioeconómicos (campesinos, etc.); en los últimos tiempos tiende a predominar la tendencia que reduce la cuestión a entidades *culturales* que no marcan serias demandas de redistribución. En cada caso, la pregunta que queda sin responder es: ¿qué redistribución implica el reconocimiento de la diversidad y, en su turno, qué política cultural de la diferencia es una condición o un prerequisite para cualquier proyecto social que propugne por la igualdad?

La indefinición tiene un efecto deformante en las políticas públicas. Como hemos visto al referirnos a la política foxista, las acciones de *desarrollo social* –cualquier cosa que eso signifique en realidad–, por una parte, y el reconocimiento, por otra, se encuentran fuertemente enfrentados, como polos que se excluyen mutuamente. Pero la contradicción o la ambigüedad también pueden invadir a proyectos (progresistas) concebidos para construir una política de la identidad que sea favorable a los pueblos. La tensión entre reconocimiento y redistribución se advierte, por ejemplo, en los Acuerdos de San Andrés. Un aspecto ilustrativo de ello lo constituye el reconocimiento del derecho de los pueblos y comunidades al uso colectivo de los recursos naturales en sus territorios. Este es un tema pertinente aquí porque se trata de un derecho que precisamente articula el reco-

8 Esto es justamente lo que significan las formulaciones de *igualdad en la diferencia* o *unidad en la diversidad*. Este elemental enfoque a menudo es difícil de entender para el pensamiento liberal. Por ejemplo, J. A. Aguilar Rivera confunde las cosas en su encendido alegato a favor de la igualdad liberal: reprocha a la izquierda mexicana actual que defienda la diferencia. Según él, la izquierda siempre ha combatido la “desigualdad” (refiriéndose obviamente a la diferencia), mientras los defensores de la etnicidad la aceptan y quieren reconocerla. Al renunciar a su defensa histórica de principios universales como la igualdad y unirse a los defensores de las particularidades étnicas, alega este autor, la izquierda traiciona su propia tradición (Aguilar Rivera, 1998: 56). Es un error. Lo que los defensores de la etnicidad aceptan no es, por supuesto, la desigualdad, sino la diversidad. Ciertamente, la izquierda debe combatir cualquier *desigualdad*, pero no debe rechazar la *diversidad*.

nocimiento de los pueblos como entes autónomos (o *entidad de derecho público*, como se indica en los Acuerdos) con la asignación de bienes a dichos pueblos para procurarles un piso de sustentabilidad. Esa asignación operaría como un mecanismo redistributivo que tendría como efecto promover la igualdad, en la medida en que beneficiaría a un sector actualmente muy desfavorecido.

En un escrito publicado después de la decisión de la Suprema Corte mexicana sobre la legalidad de las reformas realizadas por el Congreso de la Unión en 2001, J. Fernández Souza aconseja examinar qué es lo que proponen sobre el punto de los recursos los Acuerdos de San Andrés, la propuesta COCOPA y el texto constitucional reformado. En los Acuerdos se asume que las comunidades indígenas tengan *preferencia* en las concesiones para la explotación y aprovechamiento de los recursos naturales. En el texto COCOPA, aunque se marca el acceso colectivo a dichos recursos, no se señala preferencia alguna. Finalmente, en la reforma constitucional de 2001, pese a las limitaciones ya señaladas, se establece *el uso y disfrute preferente de los recursos naturales*.

Como se sabe, el actual marco constitucional establece que los recursos naturales son propiedad de la nación. De estos, se reservan unos que sólo pueden ser explotados por la misma nación, mediante sus organismos públicos, como es el caso de los hidrocarburos. En cambio, otros recursos del suelo y el subsuelo, así como de las aguas, pueden ser concesionados a particulares o entidades sociales para su explotación, sin que la nación transfiera su propiedad. Es a estos recursos a los que podrían acceder los pueblos indios y, también, las empresas privadas. Si los pueblos o comunidades tuvieran que competir en cada caso con las empresas privadas para la obtención de la concesión correspondiente, es evidente que estas tendrían una enorme ventaja y, como norma, resultarían las beneficiadas. La única forma de garantizar que los indígenas accedan al aprovechamiento de los recursos de sus territorios consistiría en establecer un criterio constitucional claro y contundente en su favor, que excluyera la competencia desigual de las empresas; este criterio sería, dice el autor, instituir el derecho *exclusivo* de los pueblos y comunidades a la concesión sobre esos recursos⁹. Pero, arguye Fernández Souza, dado que ninguna de

9 El autor lo expresa así: “La garantía para los pueblos indios de que la explotación de los recursos de sus tierras y territorios le correspondería a ellos, solamente estará dada si constitucionalmente se establece ese derecho como exclusivo para los mismos pueblos indios” (Fernández Souza, 2003).

las formulaciones en pugna lo hace (los Acuerdos y la actual carta magna se refieren a la preferencia, pero no a la exclusividad, mientras la propuesta COCOPA no alude ni a una ni a otra), estamos ante un serio vacío que no podría superarse oponiendo “un proyecto a otro”, sino reabriendo “el debate parlamentario” con el propósito de “afinar los puntos constitucionales” (2003: 6-8).

Lo que se desprende del examen de este punto tan importante de los Acuerdos de San Andrés (y no se diga de la propuesta COCOPA) es que la formulación para garantizar la redistribución a favor de los pueblos indios en materia de recursos, congruente con el reconocimiento de derechos, adolece de serias insuficiencias. ¿Cómo superar desequilibrios de este tipo, que seguramente se podrán advertir en relación con otros rubros de derechos, para que el reconocimiento vaya asegurado por la redistribución que le dé sustento? Esta deberá ser una cuestión crucial en adelante. Pero para que se reabra el debate parlamentario y eventualmente se realice la demandada *reforma de la reforma*, no bastarán las buenas razones; se requerirá de la fuerza política que lo haga posible. Lo “definitorio” –coincido con el autor– será la organización y la acción “de los mismos pueblos y de quienes están con ellos”. En la respuesta del movimiento indígena se encuentra, en efecto, el *quid* del asunto (Fernández Souza, 2003: 8).

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Rivera, José Antonio 1998 “Los indígenas y la izquierda” en *Nexos* (México) N° 248.
- Callinicos, Alex 2000 “¿Anticapitalismo imposible?” en *New Left Review* (Madrid) N° 3.
- Díaz Polanco, Héctor 1987 *Etnia, nación y política* (México: Juan Pablos Editor).
- Díaz Polanco, Héctor 2000 “Kant y la diversidad” en *Memoria* (México) N° 142.
- Díaz Polanco, Héctor 2001 “Discordia en la familia liberal. La identidad y la razón” en *América Latina en Movimiento-ALAI* (Quito) Vol. XXV, N° 336.
- Díaz Polanco, Héctor 2002 “La izquierda hoy: desafíos y perspectivas” en *Memoria* (México) N° 166.

- Díaz Polanco, Héctor 2004 *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia* (México: Universidad de la Ciudad de México).
- Díaz Polanco, Héctor y Sánchez, Consuelo 2002 *México diverso. El debate por la autonomía* (México: Siglo XXI).
- Fernández Souza, Jorge 2003 “Derechos indígenas y recursos naturales. La necesidad de una reforma constitucional segura” en *La Jornada* (México) 15 de septiembre. Suplemento Masiosare.
- Fraser, Nancy 2000a “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era ‘postsocialista’” en *New Left Review* (Madrid) N° 0.
- Fraser, Nancy 2000b “Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento” en *New Left Review* (Madrid) N° 4.
- Garzón Valdés, Ernesto 1993 “La antinomia entre las culturas” en Garzón Valdés, E. y Salmerón, F. (eds.) *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro* (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM).
- Hayek, Frédéric 1943 “El camino de la servidumbre” (México: Fondo de Cultura Económica).
- Hobsbawm, Eric 1996 “La política de la identidad y la izquierda” en *Nexos* (México) N° 224.
- Hobsbawm, Eric 2000 “La izquierda y la política de la identidad” en *New Left Review* (Madrid) N° 0.
- Hoffman, Paul 2002 “Respeto para los derechos humanos: ¿esto es lo que hay que globalizar!” en *Memoria* (México) N° 69.
- Rawls, John 1979 *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Taylor, Charles 1993 *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”* (México: Fondo de Cultura Económica).

VÍCTOR TOLEDO LLANCAQUEO*

POLÍTICAS INDÍGENAS
Y DERECHOS TERRITORIALES
EN AMÉRICA LATINA: 1990-2004

¿LAS FRONTERAS INDÍGENAS
DE LA GLOBALIZACIÓN?

LA IRRUPCIÓN de los indígenas como actores políticos en los países latinoamericanos es uno de los fenómenos más notables ocurridos a fines del siglo XX en el continente y sin duda tendrá impactos de larga duración. En el presente ensayo plantearemos una hipótesis acerca de un punto de viraje –el fin de un ciclo y el inicio de otro– en la trayectoria de los conflictos etnopolíticos en América Latina, y la renovada actualidad de los *derechos territoriales* en el nuevo ciclo que ya se esboza, en un escenario marcado por transformaciones de una geopolítica neoliberal. Derechos territoriales que comprenden dimensiones que van más allá de los asuntos jurisdiccionales y administrativos en los cuales se ha centrado el debate de las autonomías como forma de realización de la autodeterminación.

* Historiador. Investigador del Centro de Políticas Públicas y Derechos Indígenas, Universidad de Arte y Ciencias Sociales, Santiago de Chile.

I. CICLOS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

1.1.- EL CICLO LATINOAMERICANO DE CONTIENDAS POR LOS DERECHOS INDÍGENAS Y LOS CONFLICTOS ETNOLÍTICOS: 1990-2003

El ciclo que simbólicamente demarcan los años 1990 y 2003¹ fue fundante de las contiendas indígenas del siglo XXI en América Latina, en tanto se constituyen los movimientos indígenas en actores políticos nacionales y transnacionales y decanta una agenda de derechos de los pueblos indígenas. En todos los países donde se encuentran pueblos en condición de indígenas, sus movimientos lograron poner en el centro del debate público, con distinta intensidad, sus reclamos de reconocimiento como colectivos diferenciados –pueblos– sujeto de derechos, exigiendo nuevos estatutos que garanticen su existencia y su libre determinación (Brysk, 2000; Van Cott, 1996).

Ese ciclo fue también una expresión de la amplia corriente global de re-emergencia de las identidades y conflictos etnopolíticos, post guerra fría (Gurr, 2000; Kymlicka, 1996; 2003)². Al respecto es necesario hacer una precisión previa. Se ha planteado que una común gramática moral subyace en estas luchas por el reconocimiento, que afloraron tras la caída del muro de Berlín. Sin embargo, es necesario distinguir lo específico de las luchas de los pueblos indígenas, y su *gramática*, en medio de la selva global de contiendas etnopolíticas, y la explosión de literatura y discursos políticos que se incrementa desde los años noventa. ¿Son similares la situación y reclamos de los miskitos y de los kurdos, los mapuches y los palestinos, los shuar y los vascos? Hay autores (Foerster, 1999) que así lo creen, e insisten en etiquetar a los movimientos indígenas contemporáneos que reclaman derechos de libredeterminación como *etnonacionalistas* e incluso como fundamentalistas, a la vez que clasifican a

1 Por cierto, el ciclo se inicia antes de 1990, y puede remontarse a varias décadas; asimismo pueden proponerse otras periodizaciones específicas según cada país. Los años 1990 y 2003 son parte-aguas simbólicos con hitos de visibilidad continental: el levantamiento de 1990 en Ecuador, y el congreso continental de Quito (1990), hasta llegar al fin de la aventura indígena en el gobierno en 2003 en el mismo país. La oleada de los movimientos indígenas ganó impulso con la campaña de los quinientos años, en torno a 1992, y una definitiva escalada tras la rebelión chiapaneca. El ciclo tuvo su *peak* mediático y cierre simbólico con la pérdida del plebiscito constitucional en Guatemala y la marcha zapatista al Zócalo de Ciudad de México en 2001, la amplia sonrisa de Fox y la sensación de que “algo raro está ocurriendo”.

2 Para un panorama actualizado mensualmente del debate anglosajón, consultar en Internet las siguientes páginas: <<http://qsilver.queensu.ca/~philform/newsletter.html>> y <<http://www.cidcm.umd.edu/inscr/mar/>>.

los pueblos indígenas dentro del campo de las minorías nacionales y aplican sin mediación alguna esquemas reduccionistas.

Pareciera que ya no es tema analizar los términos del status indígena como relación con un Estado, y cuestionar a este, sino que la pregunta fundamental para estos intelectuales es saber si los indígenas han pasado ya de la *fase 2* a la *fase 3* del esquema de Hroch (1996), elaborado a partir de realidades balcánicas. También hay intelectuales indígenas que prefieren asimilar retóricamente las contiendas indígenas por sus derechos en América Latina a los términos del conflicto palestino-israelí, con evidente simplificación de ambas contiendas. Por cierto, ese esfuerzo de tipificación no es inocente ni carente de consecuencias. El encuadre o etiquetado de un conflicto es parte de la contienda etnopolítica, y hoy la *mass-mediación* e iconización de la política global ofrecen una amplia gama de metáforas, símbolos y referentes. Pero de esas definiciones emanan opciones políticas y cursos de acción que pueden ayudar a una resolución democrática de los conflictos o a su profundización, a crear espacios de política o a conducir a una tragedia de proporciones. No sería extraño que aplicando estos reduccionismos se escriba otro negro capítulo en la historia de cinco siglos de estereotipos y condenas, y los indígenas se sumen al largo repertorio de estigmas, que comenzó con el de los *salvajes-incivilizados* y terminó con el de *terroristas-fundamentalistas*.

Con base en los bancos de datos y análisis sistemáticos de las contiendas intra estatales de base étnica en el mundo contemporáneo, se pueden distinguir al menos cuatro grandes tipos de conflictos y problemas etnopolíticos (PNUD, 2004; Gurr, 2000)³, a saber: a) los conflictos interétnicos en que está en disputa el poder o control del estado; b) los conflictos separatistas, de *minorías nacionales* cuyos movimientos etnonacionalistas se orientan a una estatalidad independiente; c) conflictos y movimientos de minorías étnicas migrantes en países desarrollados; y d) los conflictos, movimientos y contiendas por derechos de pueblos indígenas.

Si bien todos ellos son expresiones de uno de los fenómenos característicos de la contemporaneidad –el pluralismo étnico y cultural–, es un profundo error metodológico y político asimilar todos estos diversos conflictos a un solo tipo, sin distinciones, más aun en un mundo crispado por los conflictos etno-culturales y los fundamentalismos, y que en la última década han mostrado sus lados más pavorosos.

3 Ver el proyecto *Minorities at Risk* en <<http://www.cidcm.umd.edu/inscr/mar/>>.

1.2.- EL ESTÁNDAR INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

En el mundo hay 3 mil pueblos indígenas que suman una población aproximada de 500 millones de personas. Uno de los principales cambios globales ocurridos durante las últimas dos décadas en el derecho internacional fue la emergencia de un estándar relativo a los derechos de esos pueblos, dentro de la doctrina, normatividad y jurisprudencia de los derechos humanos (Anaya, 1996; Thornberry, 2002; Wiessner, 1999)⁴. Y ese estándar establece una diferencia sustantiva a favor de estas especiales *naciones sin estado* que son los pueblos indígenas, desarrollándose un estatuto específico expresado en instrumentos de derecho internacional⁵.

En efecto, en las últimas décadas se produjeron avances notables en el derecho internacional consuetudinario, estableciéndose un reconocimiento de los indígenas como grupos o colectivos diferenciados, desarrollándose normas positivas, doctrina y jurisprudencia relativa a derechos indígenas basada en el principio de autodeterminación (Lam, 2000; Kly y Kly, 2001). Tal estándar constituye una oportunidad para las democracias pluriétnicas y la paz, particularmente en América Latina, donde los conflictos etnopolíticos principales clasifican como conflictos por derechos indígenas.

Desconocer ese estándar constituye un grave error en que incurren algunos filósofos políticos del multiculturalismo, como Will Kymlicka (2003) que insiste en clasificar a los pueblos indígenas dentro del amplio campo de las minorías nacionales, subvalorando la existencia de derechos específicos referidos a los indígenas en el derecho internacional, basado en el principio de libredeterminación.

Hoy la cuestión de los derechos indígenas (que ya no es una inefable *cuestión indígena* o de *minorías étnicas*) está inserta en la

4 Por cierto, los procesos latinoamericanos tienen un correlato global tanto o más decisivo en los desarrollos del estándar internacional. Experiencias y casos notables son el fallo del juicio Mabo/Queensland en Australia y sus implicancias respecto a los derechos indígenas a la tierra, y el cuestionamiento retrospectivo y desahucio definitivo de la doctrina de *terra nullius*; la revaloración de los tratados y el funcionamiento del Tribunal de Waitangi en Aoteroa, Nueva Zelanda; las sentencias judiciales en Canadá, en los casos de Delgawuuk, y la creación del territorio de Nunavut, etcétera. Todos asuntos de enormes implicancias en el derecho internacional y comparado, pero aún insuficientemente recepcionados en América Latina.

5 Por cierto, como aclara Anaya (2003); “Esto no quiere decir que se haya conseguido un consenso totalmente satisfactorio sobre derechos de los pueblos indígenas o que exista un compromiso suficiente en las autoridades estatales o internacionales”.

agenda pública e institucional de los países y en la agenda del sistema multilateral, vinculada a asuntos de derechos humanos, democratización, paz social, medio ambiente o desarrollo social (Anaya, 1996; 2003).

En América Latina, desde los años ochenta del siglo XX, los indígenas, con su reclamación de un status y derechos como pueblos, entraron a disputar en la arena pública el encuadre y tratamiento de la cuestión étnica frente a los estados. Más aún, directa o indirectamente, pusieron en cuestión los proyectos nacionales imaginados por las elites que construyeron los estados en el siglo XIX. Sin duda, para el bicentenario de las repúblicas, los festejantes de las naciones estatales inventadas se encontrarán con sendos invitados de piedra, que no soñaron Bello, Sarmiento, y todos los *nation-builders* decimonónicos ni en sus peores pesadillas⁶.

A escala de países y sus regímenes jurídicos, se verificaron reformas constitucionales, legislativas, y reconocimientos que positivizaron algunos derechos indígenas y, de paso, hicieron colapsar las instituciones, programas, discursos y políticas indigenistas, que fueron característicos de la época del *nacional-populismo* (1940-1980). Se estrenaron nuevos status de los indígenas, en una amplia gama de regímenes legales y nuevos modos de relación institucional entre estados y pueblos indígenas (González, 1999)⁷, por cierto con mucho de retórica y variable eficacia⁸. Los modos de realizar y las posibilidades de avanzar en la positivización y exigibilidad de tales derechos en los marcos institucionales y legales de los respectivos estados han sido diversos, según las distintas situaciones coloniales en las cuales se encuentra cada pueblo, y según los distintos tipos de sistemas políti-

6 La historiografía en los últimos años acusa recibo de los impactos de los movimientos indígenas contemporáneos, y de las críticas de los *subaltern studies*, postnacionales, y del multiculturalismo, poniendo a revisión el binomio estado-nación, las interpretaciones del período colonial, y volviendo, por fin, la mirada crítica sobre la forja de los proyectos nacionales del siglo XIX. Para un balance de los estudios coloniales véase Halperin Donghi (1999). Una muestra de la revisión de los proyectos nacionales y pueblos indígenas se puede encontrar en Larson (2002); Demelas (2003); Reina (1997); Radcliffe y Westwood (1999); Mallon (1995); Florescano (1996); Taracena (1997); Quijada et al. (2000); Cely-Holt (2003). Una mirada de conjunto, en los volúmenes de la Cambridge History of the Native People of the Americas, para Meso y Sudamérica, en su versión de 1999.

7 Véase la base de datos de legislación indigenista que mantiene el BID en <<http://www.iadb.org/sds/ind/ley/>>.

8 Experiencias de autonomía, reconocimientos constitucionales, ratificación del Convenio 169 de la OIT, leyes especiales, descentralizaciones administrativas, re-municipalizaciones, procesos de *colonización desde abajo* del poder local y regional, etcétera.

cos de los estados, culturas políticas nacionales, grados de hegemonía de las elites nacionales, y según los impactos territoriales diferenciados de los procesos de globalización.

Los cambios mencionados pueden ser considerados, en gran medida, como consecuencias directas de la acción colectiva indígena, y de la existencia de diversas “estructuras de oportunidades” favorables, tales como las crisis nacionales y transiciones democráticas, el fin de la guerra fría, el desarrollo de la doctrina internacional de derechos humanos, nuevas redes transnacionales, el impacto de nuevas tecnologías y comunicaciones, cambios y emergencia de nuevos regímenes internacionales (comercio, medio ambiente), con una concomitante erosión de nociones de soberanía estatal y cambios en la gobernabilidad y *governance* (Martí, 2004).

En el plano de las ideas, el debate de los asuntos indígenas adquirió mayor jerarquía y densidad intelectual, en tanto se acerca a los nudos políticos contemporáneos –las diversidades y los conflictos etnopolíticos–, lo que lleva al debate de las políticas de identidad, reconocimiento y redistribución. Metafóricamente, se podría decir que, en última instancia, hoy Rawls desvela a muchos intelectuales indígenas y pro-indígenas, tanto como los indígenas abruma a los liberales con el *tam tam* de sus tambores cercando a la *civitas* (Kymlicka, 1996; 2003; Gurr, 2000)⁹. Hoy se da un intenso debate erudito y pulcro de *scholars* y *fellowships*, que tiene consecuencias en el mundo real e impuro de los suburbios, páramos y *estaciones esperanza* de los *subways* donde subviven los diferentes y desposeídos de este mundo, junto a los *iguales* del mismo mundo, todos preguntándonos si podremos vivir juntos como “comunidades de destinos superpuestos”, como dice en expresiva frase Held (2004).

A fin de cuentas, con sumas y con restas, puede considerarse el ciclo sucintamente reseñado como una *década ganada*. Parafraseando los versos de un poeta sureño en su poema de amor número XX, los pueblos indígenas pueden decir “Nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos”. Sin embargo, es posible sostener que aquel ciclo terminó.

⁹ Los desafíos de las democracias en un mundo pluriétnico constituyen hoy un tópico; la literatura disponible ha crecido de modo exponencial desde los años noventa. Para obtener un panorama actualizado mensualmente del debate anglosajón, consultar en Internet las siguientes páginas: <<http://qsilver.queensu.ca/~philform/newsletter.html>> y <<http://www.cidcm.umd.edu/inscr/mar/>>.

1.3.- SÍNTOMAS DE FIN DE UN CICLO

Todo indica que se terminó el período de avances en el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas y reformas blandas en América Latina. Tales procesos formaron parte de los ajustes institucionales –“coyunturas constitucionales” (Van Cott, 2000a; 2000b), o aperturas y pactos, acuerdos de paz, etc.– en las transiciones democráticas en las respectivas “patrias del criollo”, como las llamaba Severo Martí (2004: 24).

Anotaremos algunos síntomas de fin de ciclo.

a) Los balances de la puesta en práctica de los cambios institucionales y legales muestran sus imperfecciones (Carbonell, 2003; López Bárcenas, 2002), vacuidades propias de normas redactadas al calor de la retórica latinoamericana, envueltas en técnica y malicias legislativas. Las insuficiencias, inadecuaciones, ineficiencias y escasa ejecutividad de los estatutos de derechos indígenas quedan en evidencia, por ejemplo, al concordarse los sistemas jurídicos nacionales con los regímenes internacionales de libre comercio y medio ambiente, resultando debilitados o anulados en diverso grado los derechos indígenas, en particular aquellos que inciden en la territorialidad: derechos sobre propiedad, acceso y control sobre tierras, recursos naturales, biodiversidad, propiedad intelectual, consentimiento y *soberanía*; es decir, el núcleo duro de los derechos colectivos.

b) Los estados y las elites nacionales más consolidados ya responden de modo más especializado al reclamo indígena, adaptándose a los cambios, ya descentralizando, ya elaborando discursos *políticamente correctos* de multiculturalismo neoliberal, cooptando dirigencias, aplazando cambios y/o apostando al cansancio y marginalización de los movimientos (Peres et al., 2002). Los estados nacionales más débiles o fallidos se sumen en sendas crisis, en que la agenda de derechos indígenas se ve sobrepasada por asuntos de gobernabilidad, reforma del estado y refundación de proyectos nacionales.

c) El vacío en la formulación de políticas especializadas hacia los indígenas que dejó el colapso intelectual y descrédito del indigenismo estatal, es suplido por la intervención directa y el crédito de la banca internacional (BID, Banco Mundial) que emergen como los nuevos *policy-makers* indigenistas, promoviendo la formación de nuevos meta-discursos neo-indigenistas que disputan con el discurso de los derechos indígenas. Es significativa la difusión que tiene hoy el eslogan chileno de *desarrollo con identidad*, que surgió a inicios de la

transición chilena precisamente como contrapropuesta indigenista oficial ante el reclamo de autonomía indígena. Emerge una nueva generación de tecnócratas especializados en *asuntos indígenas*, que apelan a una *interculturalidad* para ejercer su mejor derecho a administrar, una vez más, la agenda de discusión e investigación, y mantienen en observación los pasos, redes y discursos de los movimientos indígenas, con la misma meticulosidad con que antes registraban sistemas de parentesco.

d) En el orden global se comienza a constatar que la agenda post 11-S está sobrecargada y hace poco audible la voz indígena en la Babel, en donde se están construyendo decisiones epocales. David Held (2004: 36) resume el nudo del cambio político global post 11-S y post Irak: “Una combinación de desarrollos apunta hacia una combinación catastrófica de factores negativos que nos puede llevar hacia otro siglo marcado de guerras, pérdidas masivas de vidas y una violencia insensata y destructiva. Nos encontramos en un momento crucial. No va a ser medido en días o meses, sino que durante los próximos años, hasta 2010, se harán escogencias que determinarán en décadas el destino de la tierra. Así de serio es el asunto”. Y en esas *escogencias* no están en prioridad los derechos indígenas. La Conferencia de Durban fue reveladora de la pérdida de jerarquía de los asuntos indígenas en la agenda global de las políticas multiculturales. Si hasta 1989 la lógica de guerra fría eclipsaba y terminaba subordinando a los conflictos etnopolíticos, en la actualidad los etnonacionalismos, los fundamentalismos y el conflicto de Medio Oriente son utilizados para eclipsar a los otros tipos de conflictos etnopolíticos, en un juego mediático donde todo se hace aparecer como parte del *choque de civilizaciones*, con su correlato de disciplinamiento y discursos políticamente correctos (PNUD, 2004).

e) Las transnacionales ecologistas, que durante algún tiempo fueron apoyo mutuo con los indígenas, aportando sus competencias de *advocacy* para incidir en las redes de *policy-making* globales, hoy no vacilan en dejar a un lado, o incluso atropellar, a sus difíciles, lentos y circunstanciales aliados indígenas. El pragmatismo de los conservacionistas, y su sentido de oportunidad y *timing*, les indica que ya no tienen tiempo que perder en sutilezas, en la urgencia de conservar la naturaleza y constatando que existen escasas ventanas de oportunidad en el actual proceso de redefinición de regímenes internacionales. Tienen muy en claro su agenda –lo suyo nunca fueron los derechos

indígenas-, y que en las circunstancias globales no queda tiempo, y que “así de serio es el asunto” (Mackay, 2002).

f) Por su parte, los *think thank* neoliberales, en particular en Australia y Canadá, han comenzado a organizar una respuesta sistemática, política e intelectual, ante las incomodidades que ocasionan los derechos indígenas a las incursiones de las corporaciones transnacionales en los territorios nativos, y proyectan sus tesis y *lobbies* a través de la red transnacional de centros privados de políticas públicas. Tales centros no pierden su tiempo y tinta como los sectores conservadores latinoamericanos alegando desde periclitadas doctrinas de seguridad nacional, sino que apuntan a asuntos clave de libre comercio, seguridad jurídica de los derechos de propiedad, inversiones y contratos, concentrándose, como es lógico, en la crítica de los regímenes autonómicos (y no es necesario investigar mucho para encontrarles fallas); a los derechos colectivos y soberanía sobre recursos naturales y propiedad intelectual.

g) En Naciones Unidas, el fin del decenio de los pueblos indígenas llega con una enorme lista de asuntos pendientes, y una conclusión rotunda, en palabras del Alto Comisionado: “La adopción de una declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas es un objetivo primordial del *Decenio Internacional*. Es una preocupación grave y amplia de los pueblos indígenas que este objetivo esencial podría encontrarse frente a un fracaso inminente”¹⁰.

Creemos que no es necesario explicar ni subrayar el negativo impacto simbólico y *performativo* que tendría ese fracaso, en términos de la disolución del telón de fondo global de las contiendas y discursos de derechos indígenas de las últimas dos décadas¹¹. Tal fracaso sólo vendría a confirmar la otra constatación del decenio, que no por obvia es menos elocuente, a saber: “con respecto a los pueblos indígenas, los valores básicos y los principios que son la base de los sistemas legales

10 Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos (2004).

11 Así, probablemente, se cierre el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas y sus énfasis en los derechos, y se encapsule la temática indígena en el Foro de los Pueblos Indígenas. En el ámbito interamericano también hay señales preocupantes. La expectativa de que las causas jurídicas indígenas escalen a la Corte Interamericana es baja; tal vez en algún tiempo deban agregarse a una larga lista de espera, considerando los recortes de presupuesto que la OEA hace a la Corte, y los intentos de diversos países latinoamericanos por cambiar el mandato y misión de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Sobre el último punto, véase el informe de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales (2004).

nacionales e internacionales, no están siendo aplicados en forma justa ni de manera no-discriminatoria. La impunidad por violaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas es tolerada ampliamente” (Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, 2004).

h) A los datos anteriores podemos sumar síntomas subjetivos del fin de ciclo, que se pueden percibir en algunos foros latinoamericanos, declaraciones de las organizaciones indígenas y estudios de balance, donde se percibe cierta desazón frente a la experiencia de los reconocimientos y multiculturalidad *realmente existentes*, y la incómoda sensación de volver mermados –una vez más– de las sedes legislativas y los palacios de gobierno. Allí, en la hechura misma de las políticas públicas, quedan en evidencia las falencias, las improvisaciones del emergente actor político.

La desazón puede graficarse en el comentario de un asistente a la marcha zapatista en el Zócalo y que al retirarse tenía la extraña sensación de evacuación de un concierto rock y se preguntaba “¿y ahora qué?”, presintiendo lo que venía en materia de reforma constitucional, y una sospecha respecto a las trampas de la *mass-mediación*; o en la consigna espontánea de los mapuches en 1997, “*con ley o sin ley igual nos gana Frei*”, a propósito del Proyecto Hidroeléctrico Ralco, constataando que la seguridad jurídica es un concepto débil cuando se trata de derechos indígenas.

En fin, en Bolivia, cinco años después de la Ley INRA, lograda tras la marcha a la Paz y que había despertado tanta esperanza que hasta las niñas indígenas fueron bautizadas con el nombre de INRA, se reflexionaba: “Ahora ya no todo es alegría y un par de años después de las elecciones generales, período en que varios dirigentes estaban envueltos en la bruma del poder político, se miran unos a otros y se preguntan ¿qué ocurre? ¿cuándo finalmente tendrán el territorio por el que tantas penurias han pasado?” (Balza, 2001: 15).

Por cierto, no toda la responsabilidad es de los estados, *esa es una parte de la verdad*, como señala el investigador boliviano antes citado, a propósito del magro avance en la demarcación de territorios. Con encomiable honestidad y sentido crítico el autor informa cómo la demanda indígena se improvisó en la epopéyica marcha de 1996, en que literalmente los reclamos se fueron elaborando en el camino: “en ese momento no se meditó sobre las probables respuestas del gobierno, ni se reflexionó sobre los espacios que las comunidades usan para conseguir su sustento, espacios que son estratégicos a los que bajo

ningún motivo se debía renunciar durante las negociaciones con los representantes del Estado” (Balza, 2001: 16).

Casos como el citado son cientos a lo largo de América Latina. Con toda seguridad, podríamos hacer una lista de casos de improvisaciones ejemplares por país con consecuencias más o menos serias para los derechos indígenas. Diversas investigaciones recientes se están haciendo cargo del balance y aprendizajes de los distintos movimientos (Dávalos, 2003; Bastos y Camus, 2003).

1.4.- ¿INCIDIERON LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN LAS POLÍTICAS PÚBLICAS QUE LES CONCIERNEN?

La desazón también tiene que ver con una cuestión de eficacia. Descontando todas las adversidades, represiones y manipulaciones de los Estados, que son el lado oscuro del proceso de hechura de las políticas públicas, pero que constituyen, en rigor, un dato de la causa, cabe preguntarse: ¿han sido eficaces los movimientos indígenas en términos de políticas públicas?

La respuesta al interrogante requiere establecer una definición previa respecto a la hechura de las políticas públicas, donde es útil distinguir dimensiones, que se relacionan mutuamente. Muy esquemáticamente tales dimensiones se pueden resumir del siguiente modo (Martí et al., 2002):

- a) Dimensión simbólica conceptual, donde se construyen socialmente los problemas, se explicitan las demandas, se elaboran discursos públicos, apoyados en determinados valores, marcos de sentido y sistemas de creencias de la sociedad.
- b) Dimensión sustantiva: es el proceso donde se toman decisiones y se formulan las políticas propiamente tales (que pueden ser leyes, programas, acciones). En esta fase ocurren las negociaciones de contenidos y opciones de fondo, y se formalizan por medio de decisiones jurídicamente respaldadas.
- c) Dimensión operativa: es el proceso de implementación de la política ya decidida, en el que se ponen en marcha los mecanismos de producción de servicios, programas y proyectos.

La incidencia exitosa de los movimientos indígenas se ubica en la dimensión simbólica de la política, la legitimación de una nueva problemática en la sociedad y en el estado, creando nuevos marcos de sentido y lenguajes (derechos indígenas, territorios, autonomía, etcé-

tera). Sin embargo, el desempeño de los movimientos, líderes y organizaciones indígenas en las restantes dimensiones es insuficiente, dejando un amplio espacio –por desconocimiento; incompetencia, ingenuidad o debilidad como fuerza política; carencia de recursos– para que el estado y los actores sociales con los cuales compiten puedan desvirtuar, bloquear, postergar o anular las políticas de derechos indígenas, ya sea en el momento de las definiciones o en las fases de implementación.

Sin duda, los procesos de *policy making* de las cuestiones indígenas contemporáneas en los estados latinoamericanos son un tema pendiente a investigar, en sus dimensiones sustantivas y operativas. Hay allí aún una caja negra, que la retórica indigenista y la teoría de los derechos indígenas soslayan.

Los actores indígenas se encuentran hoy mejor equipados y con un rico bagaje de experiencias, y al parecer vienen de vuelta de las esperanzas escatológicas que se realizaban con depositar con gran algarabía y mucha prensa el petitorio en las puertas del Palacio. Ahora enfrentan el desafío: es hacer autonomía sobre la marcha, en escenarios democráticos, donde se juega el ejercicio de la exigibilidad de los derechos. Es lo que se constata en todas partes: una multiplicidad de iniciativas locales, comunitarias, municipales, regionales. Diversidad de cotidianas contiendas ancladas en lugares donde los sujetos defienden derechos, espacios, territorios (Oslender, 2000).

El ciclo que terminó trastocó un orden. Un tiempo de movimientos sociales indígenas, y aprendizajes, en donde lo crucial fue la socialización colectiva, la constitución de los sujetos políticos, la puesta en cuestión de los proyectos nacionales decimonónicos, y donde se ampliaron los marcos de lo posible en las democracias latinoamericanas en términos de los contenidos de las políticas indígenas.

Los escenarios del presente no son por sí mismos regresivos para las políticas de derechos indígenas. Sin embargo se trata de un escenario mucho menos propicio que el que existía a inicio de los años noventa, lo que obliga a quienes estén interesados en abrir paso a los derechos indígenas a hacer algunas preguntas básicas, para enfrentar el aceleramiento de los cambios y los nuevos y múltiples asedios.

II. ¿CUÁLES SON LOS TEMAS Y DESAFÍOS EN EL NUEVO CICLO?

Vamos a postular una obviedad: la centralidad renovada que adquieren hoy, en medio de los procesos de globalización y neoliberalismo,

los *derechos territoriales indígenas*, para garantizar el derecho a la libre determinación de los pueblos y realizar aquel estándar de derecho internacional.

Sin desconocer la emergencia de nuevas realidades y problemáticas indígenas en la sobremodernización, como los asentamientos indígenas urbanos y metropolitanos y las comunidades transfronterizas, intentaremos explicar por qué son cruciales los derechos territoriales, en tanto anclajes de la diferencia indígena, indicando cómo la globalización económica compromete a los territorios indígenas y emergen obstáculos formidables para proyectos autonómicos viables, es decir, que efectivamente garanticen los derechos de autodeterminación. Enseguida se pasa revista a los diversos usos de la noción de *territorios indígenas* por parte de los movimientos indígenas y el indigenismo, mostrando sus insuficiencias y dispersión, para plantear la necesidad de reconceptualizar tal noción y hacer un ajuste de cuentas con la teoría regionalista latinoamericana, que aún lastra la reflexión sobre territorios y derechos indígenas.

Esta reflexión no pretende ser exhaustiva. Surge a partir de una perplejidad: la invisibilidad de tales impactos territoriales en la literatura sobre derechos indígenas, y la débil incorporación a esa reflexión de los avances en la investigación geográfica acerca de la globalización y sus espacios.

Si se pretende apoyar o colaborar en la defensa de los derechos indígenas es menester intentar comprender qué ocurre con los territorios, en general, en la globalización. ¿Se puede seguir hablando de globalización, territorios indígenas y derechos territoriales sin preguntarnos si nuestras teorías espaciales son adecuadas para interpretar las nuevas realidades?

Es necesario asumir que así como periclitaron los proyectos estado-nacionales inventados en el siglo XIX, y los proyectos nacional-populares del siglo XX, otro tanto ha ocurrido con sus estructuras territoriales. En ambos casos por los impactos y embates de las mismas fuerzas: las dictaduras que hicieron trizas a las comunidades nacionales, los procesos de globalización, las reformas neoliberales y los movimientos indígenas.

La historiografía postcolonial comenzó su trabajo de revisión de los procesos de *invención de las naciones*, y en torno a la temática existe una apasionante discusión de cara al pasado, pero sobre todo de cara al futuro de América Latina. Otro tanto ha ocurrido en el campo de los estudios territoriales, donde ya tempranamente se habían pro-

ducido la crítica y el colapso de la vieja escuela regionalista latinoamericana, y se han realizado avances en comprender las nuevas realidades espaciales en tiempos de globalización.

Sin embargo, ambos campos de debate –el de los proyectos nacionales y el de los territorios– han sido débilmente incorporados en el campo reflexivo de los derechos de los pueblos indígenas; en particular, existe un notable rezago conceptual respecto a las dimensiones territoriales.

Por cierto, hoy es un tópico hablar de impactos de la globalización y las políticas neoliberales en los territorios indígenas. Sin embargo, el concepto de *territorio* y espacio que está en la base de tal tópico es euclidiano o, en el mejor de los casos, tributario del pensamiento regionalista latinoamericano de los años sesenta, con énfasis en los marcos espaciales del estado-nación. Hay algo más que una distancia de palabras con el regionalismo en la propuesta de *autonomías regionales*, y sus énfasis jurisdiccionales y la omisión de los derechos territoriales. Y es una reveladora coincidencia que el caso emblemático, que marca un parteaguas de derecho internacional en el reconocimiento de los derechos territoriales indígenas –Awas Tingni en Nicaragua–, atañe a una comunidad sita en medio de un régimen de autonomía regional, surgida en aras de proyectos nacional-populares y lógicas de guerra fría. Tal omisión de los derechos territoriales y de las dimensiones espaciales sería letal en tiempos de globalización neoliberal.

2.1.- TERRITORIOS INDÍGENAS Y GLOBALIZACIÓN

En la literatura sobre territorios indígenas y globalización uno de los fenómenos que ha recibido mayor atención es la intervención de las empresas transnacionales, vía megaproyectos y enclaves en áreas indígenas, tras bioprospección, explotación minera, hidrocarburos, represas, etc., amparada en regímenes internacionales de libre comercio, autónomos respecto al régimen internacional de derechos humanos. Es la cara visible de los impactos espaciales de la globalización.

En 1995, la oficialista revista del Instituto Indigenista Interamericano de la OEA (Instituto Indigenista Interamericano, 1995: 2-3), en un editorial titulado “Liberalismo fundamentalista contra los indígenas”, resumía crudamente la situación de los pueblos indígenas y sus territorios en América Latina:

“La crisis de los años ochenta y la recomposición en marcha del sistema político-económico del planeta han hecho surgir en América Latina, como a comienzos del siglo XIX durante la fundación de los estados nacionales criollos, una fuerte corriente liberal, convertida rápidamente en casi una nueva religión de Estado.

Campea en la región una versión fundamentalista del liberalismo que, sin ninguna restricción moral o de principios, se propone adelgazar al estado, eliminar todo lo que se oponga al pleno desarrollo del mercado y del capitalismo y, en lo que se refiere a los indígenas, ‘modernizarlos’ a toda costa, empezando por poner sus tierras en el mercado y abrirlas al libre accionar de las empresas y los capitales privados.

Es necesario llamar la atención de los indígenas e indigenistas sobre el hecho de que esta peligrosa embestida de los sectores antindígenas está dirigida esta vez principalmente contra los derechos de los pueblos indígenas sobre sus tierras y territorios, poniendo en grave riesgo las existencias mismas de esos pueblos”.

Esa opinión editorial del organismo multilateral que promovió las políticas de integración y asimilación durante medio siglo estaba constatando el evidente asedio a los territorios indígenas. Ese modelo ya se había puesto en marcha en Chile a fines de los años setenta, y sus impactos constatados a fines de los ochenta. El editorial del Instituto Indigenista de la OEA era la lucidez postrera del indigenismo de Estado y su réquiem.

No es extraño que en paralelo a la desaparición del Instituto Indigenista Interamericano (III), el paulatino desmantelamiento de los programas estatales indigenistas de desarrollo y la emergencia de las contiendas por defender territorios y recursos naturales, se haya iniciado la discusión en el seno de la OEA de una Declaración Americana de Derechos de los Pueblos Indígenas. Uno de los capítulos fundamentales, y donde se concentra la discusión entre representantes de los estados, organizaciones indígenas y expertos, es el que trata de los derechos territoriales.

Una lectura escéptica del citado editorial criticaría la asimilación de la actual oleada neoliberal a lo vivido en el siglo XIX. En rigor, los pueblos indígenas se encuentran envueltos en procesos de economía-mundo desde hace siglos, y han sobrevivido. Ya Wolf (1987) en su obra de irónico título *Europa y los pueblos sin historia* –aplicando los enfoques de historia mundial de larga duración– mostraba cómo la

historia y vicisitudes locales de los distintos pueblos conquistados estaban influidas por los ciclos de la historia europea. Según el mismo autor, incluso los pueblos no directamente contactados por los europeos se vieron afectados en sus sistemas sociales y políticos, e involucrados en complejos circuitos económicos, en última instancia, capitalistas (Wolf, 1987; 2002).

A nuestro juicio, los procesos contemporáneos tienen otros impactos territoriales, menos obvios, y tanto o más trascendentes, que marcan una diferencia con otros ciclos históricos de capitalismo. Hoy se constata que la globalización económica, librada a su dinámica de espacio y tiempo, bajo el esquema del Consenso de Washington, tiene como rasgo característico la capacidad de modificar incesantemente las territorialidades. Y eso es nuevo.

En términos del modelo puro del actual orden económico neoliberal, no serían posibles procesos de reconstrucciones indígenas de larga duración como las vividas tras el primer impacto de la conquista, como el caso de la sociedad maya estudiado por Farris (1992), o el portentoso proceso de etnogénesis y autonomía de los mapuches al Sur de América, o las reconstrucciones post expansión liberal de las repúblicas del siglo XIX. En términos de ese modelo puro, no serán esperables estructuras territoriales de larga duración.

La capacidad de crear y modificar los órdenes espaciales, característica de todo proceso histórico y modelo económico, alcanza en la globalización un nivel cualitativo distinto, pasando a ser uno de sus rasgos propios la incesante creación, modificación y periclitación de territorialidades.

Como indica Brenner (Brenner y Nik, 2002), no estamos sólo ante la expansión físico-geográfica del capitalismo, sino frente a la transformación de los espacios sociales y políticos en los que se asienta, ante una contradictoria reconfiguración del espacio social que acaece simultáneamente en múltiples escalas geográficas, que no son ni autosuficientes, ni estancas, ni recíprocamente excluyentes.

Estos hallazgos de la investigación urbano-regional contemporánea ayudan a comprender la afirmación de Bourdieu acerca de por qué el neoliberalismo resulta ser “un programa de destrucción metódica de colectivos sociales” (Bourdieu, 1998)¹², sin caer en explicaciones

12 En esto Bourdieu sigue a Polanyi, que planteaba en 1944 que “*permitir al mecanismo del mercado ser el único director del destino humano y de su ambiente natural... resultaría en la demolición de la sociedad*” (Polanyi, 1992).

conspirativas al estilo de la denuncia antes citada del III. Si las territorialidades son constitutivas de lo social, parte de la explicación de esa capacidad destructiva de colectivos sociales se encuentra no en un *programa* premeditado en un escritorio corporativo, sino en esa incesante (des/re)territorialización de economías, sociedades y poder, que sería uno de los aspectos distintivos de la globalización económica en *estado puro*. De acuerdo a esta interpretación, la incorporación de la dimensión espacial para comprender las nuevas realidades adquiere mayor prioridad en tiempos de globalización.

Por otra parte, investigaciones más empíricas e históricas de la economía-mundo y del *neoliberalismo realmente existente* en los distintos hemisferios, regiones y países, matizan el modelo y muestran que la globalización económica, las políticas neoliberales y las reestructuraciones territoriales que conllevan, son procesos inscriptos en contextos políticos, sociales y económicos preexistentes, acotados por las estructuras institucionales heredadas. En otras palabras, no todo lo determinan y configuran la globalización y la ideología neoliberal, y los impactos territoriales son diferenciados según los contextos y lugares.

¿Podrán resistir los territorios indígenas no sólo los asedios corporativos sino las dinámicas de la globalización? La respuesta al interrogante depende de cuán asentados se encuentren los derechos territoriales así como de los distintos regímenes políticos, los grados de dependencia y soberanía de los países, y de cuán arraigadas sean las territorialidades indígenas y su *cemento social*. En suma, depende de cuán acotados sean los contextos políticos, sociales, institucionales y económicos preexistentes en que se inscriben o enclavan los procesos globales.

2.2.- RETERRITORIALIZACIONES INDÍGENAS EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN

Los pueblos indígenas han desplegado un amplio abanico de respuestas ante los cambios espaciales y nuevos asedios a sus territorios, con logros diversos en el ciclo antes indicado en procesos de *transfiguración* y puesta en clave política de la etnicidad.

Tales procesos, concomitantes a los impactos territoriales del actual proceso de reexpansión y reestructuración espacial del capital, fueron captados tempranamente en las zonas de los bosques tropicales, en particular en la Amazonía. Ya en los años sesenta, en *Fronteras Indígenas de la Civilización*, Ribeiro dejó constancia, sorprendido, del hallazgo de un fenómeno insospechado, que dejaba caducas las teorías centrales disponibles a la época sobre cambio sociocultural y rela-

ciones interétnicas, con sus conceptos de aculturación y cambio unidireccional hacia la asimilación. La evidencia encontrada por Ribeiro indicaba que, si bien incluso para los pueblos no contactados de la Amazonía el factor determinante de sus destinos podía ser la Bolsa de Nueva York, al mismo tiempo no había posibilidades de que no sean objeto de una asimilación plena produciendo una insospechada “transfiguración étnica”, que permite su persistencia como entidades étnicas frente a las sociedades nacionales (Ribeiro, 1971)¹³.

Hoy son cientos los procesos de reconstrucción de etno-territorios, o re-territorializaciones, y *transfiguraciones étnicas* que se verifican en diversas regiones del mundo en respuesta a fuerzas que presionan sobre los espacios indígenas y afectan a sus derechos territoriales. En algunos casos, la defensa de hábitat y recursos ha puesto de relieve complejos y elaborados sistemas de conocimiento local con representaciones del mismo, estructurados de acuerdo a las lógicas internas de las culturas; en otras situaciones, el reclamo de derechos ancestrales sobre sus tierras y espacios se ha apoyado en el relevamiento de la memoria del lugar y la activación de las antiguas territorialidades.

Son modos de ejercicio de hecho de la libre determinación, por la vía de la reafirmación de sus propias estructuras territoriales, lo que comprende aspectos simbólico-culturales; de propiedad y uso de recursos y tierras; dimensiones de jurisdicción, control, autonomía y autogobierno.

En esta politización de la etnicidad, la tradicional lucha por la tierra se trocó en reclamación territorial y de derechos autonómicos. El tránsito ocurrido en estas últimas décadas, desde las reclamaciones de tierras a territorios, no es sorprendente, pues se corresponde a un nuevo ciclo largo de presión sobre los espacios indígenas. Visto en la larga duración, es un capítulo de una larga historia de territorios invadidos y sometidos por estados y dinámicas capitalistas, que puede ser relatada como el contrapunto des-territorializaciones versus re-territorializaciones de larga duración, en fases sucesivas y sobrepuestas.

13 La noción de “transfiguración étnica”, que propone Ribeiro, es “el proceso a través del cual las poblaciones tribales que se enfrentan con sociedades nacionales llenan los requisitos necesarios para su persistencia como entidades étnicas, mediante alteraciones sucesivas en su sustrato biológico, en su cultura y en sus formas de relación con la sociedad envolvente” (Ribeiro, 1971).

La primera fase de la desterritorialización fue la invasión con su resultado de pérdida de la territorialidad política, soberanía y sometimiento colonial. La segunda fase, casi inmediata, fue la desposesión y presión sobre las tierras indígenas para ampliar las fronteras agrícolas y ganaderas; el correlato fueron y son las contiendas por defender y recuperar las tierras ancestrales. La tercera fase de la desposesión y desterritorialización es la presión extractiva sobre los recursos naturales –bosques, aguas, minerales, recursos del mar. Una cuarta fase la representa la intervención de los espacios con grandes obras e impactos negativos y sistémicos sobre el hábitat en ecorregiones indígenas. Una quinta faz contemporánea de la desposesión y desterritorialización es la presión sobre los sistemas de conocimientos tradicionales y la biodiversidad de los territorios indígenas.

A fin de cuentas, hoy pareciera cerrarse el círculo de los dispositivos y discursos de la desposesión: desde los territorios *–terra nullius–* pasando a la usurpación de las tierras, siguiendo con los recursos, el subsuelo, las aguas, hasta llegar a la biodiversidad, el patrimonio cultural y, finalmente, los conocimientos, la propiedad intelectual. Una larga marcha liberal que llegó a cubrir todo el abanico de los *derechos reales* y de asimilación jurídica de los derechos colectivos en la propiedad individual.

Por cierto, junto con la movilización indígena y producto de la misma, otra larga marcha también va avanzando y, lentamente, se van derogando las doctrinas de la desposesión. En esa marcha hay hitos fundamentales, como el fallo de la Corte Internacional de Justicia en el caso de Sahara, en 1976; la sentencia a favor de Mabo en Australia, en 1992, reconociendo propiedad ancestral; y en 2001 la sentencia de la Corte Interamericana a favor de Awas Tingni, reconociendo en el ámbito americano los derechos ancestrales de propiedad indígena.

Pero ¿qué ocurre con los derechos sobre el subsuelo, las aguas, la biodiversidad, los conocimientos? ¿Se llegará a tiempo antes de que los tratados de libre comercio pongan un candado en los derechos de propiedad intelectual y los recursos naturales, y con ello instalen un obstáculo formidable a arreglos autonómicos efectivos, que garanticen plenamente el derecho de autodeterminación? O, considerando los olvidos, desprolijidades y descuidos, y los énfasis de los discursos autonómicos en asuntos jurisdiccionales y administrativos, ¿habrá que pensar en “autonomías virtuales”, jurisdicciones sin territorios *realmente existentes*?

III. DERECHOS TERRITORIALES. NOTAS PARA UNA REVISIÓN CONCEPTUAL

Los conceptos de *territorio* y *territorialidad* son clave en la realización del principio de la autodeterminación de los pueblos, eso es sabido¹⁴. Durante las últimas décadas del siglo XX la reivindicación de *derechos territoriales* pasó a constituir una plataforma común de los movimientos indígenas a nivel mundial. La antigua reclamación por las *tierras indígenas* quedó integrada y potenciada en el concepto de *territorio indígena*, como parte del discurso de derechos de los pueblos indígenas, que se articula en torno al principio de autodeterminación.

Sin embargo, aun cuando existe una gran aceptación y uso de la expresión *derechos territoriales indígenas* y de la trinidad canónica de *tierras-recursos-territorios*, su tratamiento conceptual no es unívoco. Esto es lógico, puesto que la noción está en proceso de maduración. Bajo el rótulo de derechos territoriales se puede encontrar la tematización de diversos asuntos: identidad cultural, tierras, recursos naturales, biodiversidad, medioambiente, organización social del espacio, jurisdicción y control político, soberanía, etcétera.

Una expresión de esa tematización se encuentra en el debate del proyecto de Declaración Americana de Derechos de los Pueblos Indígenas. El relator del grupo de trabajo resume del siguiente modo el estado de la discusión en esa instancia hacia el año 2003 (Kreimer, 2003: 4-8):

“Los derechos territoriales son una de las principales reivindicaciones de los pueblos indígenas en el mundo. Esos derechos son el sustrato físico que les permite sobrevivir como pueblos, reproducir sus culturas, mantener y desarrollar sus organizaciones y sistemas productivos [...] *Estos derechos [territoriales] no son solamente una cuestión de bienes inmuebles, y no deberán basarse en el clásico enfoque de ‘propiedad’ sobre el que se basa el derecho civil.* Abarcan un concepto más amplio y diferente que

14 Para algunos autores, incluso, la territorialidad es el único criterio distintivo entre minoría y pueblo. De Obieta (1985) y Rouland et al. (1999) califican a los derechos territoriales como el “anclaje de la diferencia” de los derechos de los pueblos indígenas, que los distinguen respecto a las minorías. Para Lam, la territorialidad indígena es uno de los asuntos cruciales del debate contemporáneo acerca del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y el punto de empantanamiento del proyecto de Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas en el Grupo de Trabajo ad-hoc de la ONU (Lam, 2000).

está relacionado con el derecho colectivo a la supervivencia como pueblo organizado, con el control de su hábitat como una condición necesaria para la reproducción de su cultura, y para su propio desarrollo”¹⁵.

Por cierto, las citas sobre territorios y territorialidad indígenas se podrían multiplicar infinitamente, y para ello remitimos al lector a la amplia bibliografía disponible. En el presente ensayo haremos nuestro aporte al estado general de la confusión.

Es posible distinguir en los planteamientos indígenas, y en la literatura que acompaña, al menos cinco usos de la noción de *territorio indígena*:

- Territorio como jurisdicción. Una zona geográfica (región, comarca, jurisdicción, entidad, etc.) bajo control político de un colectivo indígena, o reclamada como tal.
- Territorio como espacios geográficos de tierras a demarcar y/o restituir, y titular en propiedad.
- Territorio como hábitat, según la definición del Convenio 169. Base material, conjunto sistémico de recursos esenciales para la existencia colectiva (tierras, aguas, bosques, subsuelo).
- Territorio como biodiversidad y conocimientos indígenas sobre la naturaleza, y su expresión en derechos de propiedad intelectual. Recogiendo el impacto del convenio de biodiversidad.
- Territorios simbólicos e históricos. Espacialidad socialmente construida, vinculada primordialmente a la identidad colectiva, lo que suele denominarse como etno-territorialidad.

Son aspectos distintos de una misma categoría conceptual, densa y polivalente. La reclamación de derechos territoriales se refiere al conjunto de dimensiones, y todas ellas se vinculan al derecho a la libre determinación. Los etnoterritorios son al mismo tiempo jurisdicción (reclamada, de facto o de derecho), recursos, espacios social y culturalmente construidos. Así, en el caso mapuche, se llegó a la conclusión compartida de dar una nueva traducción a la palabra “Mapu”, que antes se traducía como *tierra*, y de ahí los mapuche-che, la *gente*

15 Las cursivas son del autor.

de la tierra; hoy se prefiere traducir como *territorio*, la gente del territorio, el histórico, el *wallmapu*.

Ahora bien, los énfasis expresivos que da cada movimiento indígena a la noción de derechos territoriales, en su interpelación a los estados, depende de sus particulares circunstancias y contiendas. Comentaremos someramente cómo han sido tematizadas estas cinco dimensiones y algunos de los problemas de esas tematizaciones.

A) TERRITORIOS COMO JURISDICCIONES DE CONTROL POLÍTICO

En los procesos vividos en el ciclo 1990-2003 en América Latina las diversas *plataformas* indígenas y la multiplicidad de contiendas locales y discursos convergieron en torno al derecho de autodeterminación y su realización en regímenes de autonomía, tal como constan por ejemplo en la Declaración de Quito (1990) y en la Declaración de Barbados II (Bartolomé y Barabas, 1998; Díaz Polanco, 1996; Sánchez, 1999; Roldán, 2000). La tematización predominante del *territorio* fue como ámbito jurisdiccional del control político indígena, enfatizando los aspectos legales y administrativos del ejercicio del derecho de autogobierno.

El caso de México es paradigmático al respecto, donde en la cresta de la ola de un denso y profundo proceso político encontramos una controversia constitucional, una contienda de abogados. Sin embargo, en la parte baja de la ola, donde esta lleva su fuerza, nos encontramos con diversas experiencias de construcción práctica de autonomías en los territorios *realmente existentes*, ya sea por la vía de municipios y sus uniones, o reforzamiento de jurisdicciones y reinención del poder local, reeditando un viejo proceso de “colonización por abajo” (Viqueira y Sonnleitner, 2000).

Ahora bien, tras décadas de debate y experiencias prácticas, diversos analistas coinciden en señalar que las autonomías no son necesariamente disfuncionales a un reordenamiento neoliberal del Estado (Gros, 1997; 2003; Van Cott, 2001). De hecho, los únicos casos de autonomías indígenas *realmente existentes* en América Latina han surgido no sólo en *coyunturas constitucionales* sino también geopolíticas.

Por sí mismas, las autonomías meramente administrativas, sean regionales o municipales, pero desprovistas o debilitadas respecto a soberanía de los recursos naturales, pueden ser una eficaz vía para consolidar al estado en los territorios indígenas, desentenderse de obligaciones y desregular el acceso a los recursos estratégicos.

B) TERRITORIOS COMO ESPACIOS GEOGRÁFICOS. TITULACIÓN DE TIERRAS

Otra corriente importante de las contiendas y discursos se desarrolló en las *tierras bajas*, siguiendo la fórmula del Convenio 169 respecto a los territorios indígenas. Aquí el énfasis estuvo puesto en otra dimensión de los derechos territoriales: las tierras, ya no sólo como parcelas de propiedad sino como espacios geográficos de reproducción de las comunidades. Su expresión como política pública se concretó en diversas leyes y programas de demarcación y titulación de zonas en posesión indígena, pero en dominio fiscal.

En torno a esta corriente se han elaborado poderosos discursos y banderas –tales como la noción de demarcación territorial, tierras comunitarias de origen, etc.– que hoy forman parte del bagaje y retórica de los movimientos indígenas del continente, y se libraron contiendas de proyección internacional. El reconocimiento de derechos colectivos sobre grandes extensiones espaciales, la sanción jurídica de los derechos ancestrales indígenas en el sistema interamericano de derechos humanos, son hitos en la consolidación de los derechos territoriales.

Sin embargo, los balances que hacen sus protagonistas indican que, en la práctica, la mayoría de los programas de demarcación territorial con financiamiento de la banca multilateral (Plant y Hvalkof, 2002; Roldán, 2002a; 2002b) terminaron siendo programas de titulación en pos de la seguridad jurídica de la propiedad no indígena y estatal, reduciendo y constriñendo las territorialidades indígenas, y asimilándolas a los esquemas del derecho civil (CORPI, 2002).

Ante el monismo de los regímenes jurídicos nacionales, se ha recurrido a las instituciones civilistas de la propiedad privada, clave de la doctrina liberal, que terminan imponiéndose sobre la realidad territorial indígena, introduciendo distorsiones, disfuncionalidades, e incluso catalizando etnocidios (García Hierro, 2001). El debate acerca de los derechos indígenas a la tierra como derechos *sui generis* no ha avanzado lo suficiente en la dogmática jurídica latinoamericana (Rodríguez, 2004)¹⁶.

16 Una excepción es la sentencia de primera instancia del 12 de agosto de 2004, a favor de la comunidad mapuche Kom Kiñe Mu Ancalao en San Carlos de Bariloche, que planteó el fondo del asunto al recoger la opinión doctrinaria evolutiva de que “la posesión y la propiedad indígenas son conceptos nuevos y peculiares que afectan al concepto mismo del derecho real”. Al respecto consultar en Internet la página <<http://argentina.indymedia.org/news/2004/08/217500.php>>.

Un efecto adicional, no menos negativo, de los programas de titulación es la creciente hegemonía de las representaciones cartesianas y catastrales de los espacios indígenas, por la vía de las geomensuras y los sistemas de información geográficos, que aplicados sin mediaciones arrasan con las etnofisiografías, es decir, nada menos que con parte del núcleo simbólico de la territorialidad indígena. En suma, una densa contienda de *cartografías* legales y representaciones antagónicas.

c) TERRITORIOS COMO HÁBITAT Y CONJUNTO SISTÉMICO DE RECURSOS NATURALES

El Convenio 169 también introdujo el concepto de *hábitat* como sinónimo de territorios, esto es, el conjunto sistémico de recursos naturales –aguas, subsuelo, bosques– y los respectivos derechos indígenas sobre ellos (propiedad, acceso, uso, control). Sin embargo, el desarrollo normativo del Convenio 169 es débil, estableciendo normas de procedimiento de los estados más que reconocimiento de derechos indígenas sobre los recursos. En particular, la obligación de consulta, que los estados se han encargado de desvirtuar en reglamentos ad-hoc, o desconocer, aprovechando las ambigüedades del Convenio y del Comité de Expertos de la OIT. La insuficiencia de la consulta para el resguardo de los derechos indígenas ha sido puesta de manifiesto por el Comité de Eliminación de la Discriminación Racial de Naciones Unidas¹⁷.

En la práctica, por sobre la noción de *hábitat* ha predominado la acepción de territorio-tierras, quedando los derechos sobre los recursos naturales en lugar subordinado en el debate, preocupaciones y plataformas de los movimientos y los investigadores. Salvo en el caso de las aguas indígenas, en donde ha emergido con fuerza una reclamación de reconocimiento de derechos, y el tema ha sido incorporado en la agenda del debate internacional y local (Toledo, 1997).

En la doctrina internacional de los derechos indígenas, y apoyándose en el fallo de la Corte Interamericana en el caso *Awas Tingni*,

17 “En cuanto a la explotación de los recursos del subsuelo de los territorios tradicionales de las comunidades indígenas, el Comité observa que con la mera consulta a estas comunidades antes de iniciar la explotación de los recursos no se cumplen las condiciones especificadas en la Recomendación General N° XXIII del Comité, relativa a los derechos de las poblaciones indígenas. El Comité recomienda, pues, que se recabe previamente el consentimiento de estas comunidades con conocimiento de causa y que se garantice la división equitativa de los beneficios que se obtengan con esa explotación” (ONU - Organización de las Naciones Unidas, 2003).

se ha elaborado una argumentación de principios para fundamentar los derechos indígenas sobre los recursos naturales¹⁸. Pero se reconoce que, en casos como el derecho al agua, no existen derechos indígenas debidamente reconocidos en el derecho internacional (Getches, 2002) sino sólo en contados casos de legislación local.

Sin duda se trata de un curioso descuido del segundo punto del multicitado artículo del Derecho a la Libre determinación de los Pueblos¹⁹, cuando se enfrenta un asedio global a los recursos de los pueblos indígenas. Recién en 2002 el grupo de trabajo sobre pueblos indígenas abordó los aspectos de fondo, encargando un estudio sobre la soberanía permanente de los pueblos indígenas sobre los recursos naturales²⁰.

D) TERRITORIOS INDÍGENAS, BIODIVERSIDAD Y CONOCIMIENTOS

La Conferencia de Río-1992 y sus principales resultados –la Agenda 21 y la Convención de Biodiversidad– han impactado en los discursos y derechos indígenas de modo ambivalente. Por un lado, tomó fuerza un discurso ecologista que valora los territorios indígenas y los etnoconocimientos tradicionales, como contribución a la conservación de la biodiversidad. Recíprocamente, los movimientos indígenas se apropiaron de los códigos discursivos de la biodiversidad, para defender y legitimar sus demandas territoriales, enriqueciendo su conceptualización.

Sin embargo, el emergente régimen internacional medioambiental asociado a la biodiversidad también plantea serios obstáculos y riesgos para los derechos territoriales indígenas, comenzando por la apropiación estatal de la soberanía sobre los recursos y la biodiversidad, sancionada en el artículo respectivo; esto se traduce en lesivas (des)regulaciones y regímenes de acceso, bioprospección y patentabilidad de conocimientos y seres vivos. Situación particularmente grave

18 Ver Anaya y Williams (2001).

19 Artículo 1. (1). 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. (2). Para el logro de sus fines, *todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales*, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio del beneficio recíproco, así como del derecho internacional. *En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.*

20 Ver, de la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos de la ONU (2003), la publicación titulada *La soberanía permanente de los pueblos indígenas sobre sus recursos naturales*. Informe preliminar presentado por la Relatora Especial, Sra. Erica Irene A. Daes, de conformidad con la resolución 2003/15, E/CN.4/Sub.2/2003/20.

en los denominados países megadiversos del Sur, cuyas elites estatales reclaman para sí los beneficios de la explotación de la biodiversidad y la soberanía de los territorios indígenas.

Tales riesgos de las políticas globales de gestión de la biodiversidad ya habían sido advertidos tempranamente por Adrew Gray en 1990 (Gray, 1990) en la etapa preparatoria de la Convención; fueron comprobados hacia 1995 y quedaron en plena evidencia en las nuevas regulaciones sobre áreas protegidas, en las siete Conferencias de las Partes del Convenio de Biodiversidad, en los escasos avances en operacionalizar el artículo 8j en concordancia con el estándar internacional de derechos indígenas. Más aún, los países megadiversos han procedido a desarrollar regímenes de biodiversidad más liberales, en concordancia con la negociación de tratados de libre comercio, y un marco común de propiedad intelectual y patentes que supera a la normativa ADPIC de la OMC. En términos prácticos, es posible constatar que, en América Latina, el reconocimiento positivo y los regímenes de protección de los derechos indígenas sobre su biodiversidad y conocimientos o son insuficientes, retóricos, o son inexistentes²¹.

En América Latina, los derechos indígenas vinculados a los regímenes de biodiversidad y propiedad intelectual han sido tratados como compartimientos estancos en *policy-network* altamente especializados, separados del conjunto de la agenda de derechos territoriales, siguiendo las prioridades y discursos de los organismos multilaterales o del ecologismo transnacional. Esta situación contrasta con el grado de apropiación y avances, reflexiones y propuestas, de las organizaciones indígenas de Australia, Nueva Zelanda, Canadá, en los mismos temas, y con los marcos legales existentes en esos países (OMPI, 2000; Huenchuan, 2003).

En rigor, una de las pocas salvaguardas de que disponen hoy los pueblos indígenas en materia de biodiversidad, así como de recursos naturales del subsuelo, es el “consentimiento previo e informado”, que algunos autores asemejan a un derecho a veto y una aproximación a un modo de soberanía sobre los recursos naturales (Lam, 2000). Sin embargo, la regulación de este derecho de consentimiento previo, en cada país, ha sido poco prolija, existiendo imprecisión acerca del suje-

21 Y en algunos países como Chile, sencillamente no hay reconocimiento de derechos, peor aún, se define al patrimonio cultural indígena (conocimientos, lenguas, sitios arqueológicos, etc.) como propiedad del Estado, y existe plena patentabilidad de los etnoconocimientos y biodiversidad. Además, el Tratado de Libre Comercio suscrito con EE.UU. puso un candado sobre el régimen de propiedad intelectual.

to del consentimiento, los procedimientos y su carácter vinculante. Es un descuido estratégico del movimiento indígena, como ha quedado en evidencia en diversos lugares, por ejemplo en México con el proyecto Maya ICBG en Chiapas (Mooney, 1999), y en Ecuador con la reciente Ley de Biodiversidad.

Tal como demuestran los cuestionados directivos del proyecto Maya ICBG en un artículo de descargos, hoy es posible hacer bioprospección y apropiación de etnoconocimientos *-biopiratero-* con pleno *cumplimiento* de la normativa internacional existente sobre conocimiento previo e informado, la Convención de Biodiversidad y, en México, incluso respetando el artículo respectivo de los Acuerdos de San Andrés, en tanto el sujeto de derecho a que se refiere el consentimiento es simplemente la comunidad²². Lo que estos bioprospectores han dejado en evidencia es que existe un vacío jurídico en materia de derechos indígenas y biodiversidad que vinculen y mantengan concordancia entre el consentimiento previo y los derechos colectivos de los pueblos.

El mismo razonamiento crítico puede ser aplicado al caso de las políticas relativas a los derechos de propiedad intelectual, donde se configura un escenario de alto riesgo toda vez que tales derechos forman parte esencial de los tratados de libre comercio, tanto de la OMC como de los acuerdos bilaterales que promueve EE.UU., con una intensa presión a los gobiernos de países subdesarrollados.

E) TERRITORIOS COMO RELACIÓN HISTÓRICA Y SIMBÓLICA ETNOTERRITORIALIDAD

A diferencia de las otras dimensiones, la etnoterritorialidad no es un conjunto de derechos reclamados sino una realidad vivida, el sustrato simbólico donde adquieren sentido y articulación las resistencias y movimientos indígenas. Así, en gran medida, el recurso a la cultura etnoterritorial, los modos de organizar, relacionarse, usar y significar el espacio, han servido de fundamento para las “reclamaciones territoriales” –sean de demarcación y titulación de tierras, de control político, de aprovechamiento económico, derechos colectivos y soberanía sobre el *hábitat* y los conocimientos– y a su vez han cargado de sentido identitario a esas contiendas.

22 Berlin y Berlin (2003) alegan en su defensa, correctamente, que existe una indefinición respecto a qué es consentimiento, quién lo otorga, cuáles son los requisitos de validez, quién lo solicita, cómo se demuestra que se ha obtenido, quién dictamina que se ha obtenido.

La etnoterritorialidad tiene una mayor trascendencia que ser pieza de un discurso. Tal como algunos historiadores han comprobado, la defensa y re-vitalización de la identidad étnica permitió a los pueblos indígenas sobreponerse al impacto de la conquista y dominación. Fueron procesos de reconstrucciones espaciales de etnoterritorialidades, un sistemático recomponer los espacios vividos, marcar límites simbólicos, sacralizar y vitalizar una topología de lugares (Carmagnani, 1988; Farris, 1992). Es la (re)construcción de una espacialidad propia, subalterna y autónoma a la vez, invisible a los ojos del poder, donde se reconstruye el sujeto colectivo. Territorialidad que es el espacio social vivido, distinto al espacio físico de realidades materiales, y distinto a las representaciones oficiales del espacio (distritos, provincias, cantones, corregimientos, etcétera).

En términos de la conceptualización espacial de Lefebvre, estos espacios han sido los “sitios de resistencia”, de contradiscursos, de los sujetos que se niegan a reconocer y aceptar el poder hegemónico, y que este busca codificar, cuadrricular, someter hasta disolver (Lefebvre, 1991).

Hoy es posible constatar diversidad de contiendas indígenas que, a diferencia de las movilizaciones de los años ochenta del siglo XX, son explícitamente etnoterritoriales, de defensa y/o reconstrucción de los territorios indígenas, como espacios primordiales, social y simbólicamente construidos. Estas contiendas por la reconstrucción de etnoterritorios no arrancan ni se quedan en aspectos jurídicos y administrativos. Emergen en etnoterritorios que se ven amenazados o fracturados.

Los factores que provocan esta emergencia de contiendas etnoterritoriales pueden ser diversos, tales como las imposiciones de las territorialidades estatales (re-municipalizaciones, descentralizaciones, etc.); o estrategias geopolíticas, impactos de intervenciones en las estructuras espaciales (grandes infraestructuras, vías, redes eléctricas, ductos, etc.); o modificaciones de las estructuras regionales, ya sea por la acción de políticas estatales o inversiones privadas o por dinámicas de mercado que determinan la instalación de enclaves comerciales; o bien el colapso de economías locales por la liberación comercial.

Las contiendas etnoterritoriales y la intensificación de los procesos de reterritorialización indígena emergen y se multiplican en diversos lugares de América Latina, no por efectos de una moda o un programa deliberado, sino por la fuerza de los hechos: los impactos territoriales de los procesos de liberalización económica, el reescalamiento de los estados dinamizados por nuevos regímenes internacionales de comercio y medioambiente, megaintervenciones directas del

gran capital o los estados, etc., que tienen el efecto de romper el *status quo* espacial regional donde coexistían etnoterritorios y estructuras espaciales hegemónicas.

En otras palabras, si a fines de los años ochenta e inicios de los noventa los indígenas exigían autonomías y formas de autogobierno en nombre de su derecho a determinarse libremente como pueblo, y reclamaban tierras y hábitat en nombre de sus derechos de propiedad y posesiones ancestrales, desde mediados de los años noventa emergen otras contiendas autonómicas cuyo trasfondo son procesos de reterritorialización que buscan hacer frente a brutales reclasificaciones de los espacios, que conlleva la globalización económica neoliberal que desterritorializa y rompe los vínculos sociales.

Lamentablemente, los estudios etnopolíticos han prestado escasa atención a las dimensiones territoriales de la realidad social, y se asimilan muchas de estas nuevas contiendas al largo listado de luchas indígenas, sin apreciar debidamente su especificidad y significado. Aún sigue primando una conceptualización de los espacios sólo como *escenario* de los conflictos etnopolíticos, sin incorporar lo espacial también como “parte de la explicación” (Massey, 1992) y de lo que está en juego.

Recientemente, las investigaciones etnopolíticas más atentas a los datos de campo están comenzando a registrar estas nuevas tendencias de los movimientos indígenas y sociales en general, identificando las espacialidades de las resistencias (De la Fuente, 2002; Burguete Cal y Mayor, 2002), y la importancia de la noción de los lugares –como “locus de identidad, relaciones e historia”– en la construcción de sentido de las luchas sociales. Por otra parte, se constata una multiplicación de estudios etnográficos, y discursos indígenas, que intentan captar las categorías de la etnoterritorialidad (Barabas, 2003). Sin embargo, el refinamiento de la mirada etnográfica nuevamente cae en el sesgo de interpretar estas etnoterritorialidades como entidades aisladas, incluso “puras”, soslayando su condición de espacios subalternos, que están insertos y enmarcados en estructuras y discursos espaciales hegemónicos y multiescalares, con los cuales, en última instancia, disputan.

IV. A MANERA DE CONCLUSIONES

En suma, las contiendas y procesos indígenas de fines del siglo XX tras derechos territoriales fueron diversos, multidimensionales: por las autonomías, por el hábitat, por las tierras ancestrales, por los

recursos y la biodiversidad, y, en definitiva, por reconstruir y defender los territorios de la esperanza.

Una somera revisión nos revela que es necesario integrar las distintas acepciones en uso de la noción de *derechos territoriales*. Al mismo tiempo, para que esta no sea una mera retórica sino un concepto operacional, es necesario identificar los derechos específicos y cruciales, que integrados sistemáticamente conforman un estatuto, en los cuales se realiza y cuyo conjunto garantiza la territorialidad indígena en tiempos de globalización. A su vez, es necesario identificar los distintos escenarios y obstáculos específicos para el reconocimiento, protección y cumplimiento de ese estatuto. Una agenda de derechos territoriales en que tengan igual prioridad tanto los derechos políticos de autogobierno como el derecho al consentimiento previo, tanto los derechos de propiedad intelectual como los derechos de propiedad sobre la tierra.

Es también un *programa de investigación*, siguiendo el concepto de Lakatos, en tanto los distintos derechos –tierras, biodiversidad, propiedad intelectual, autonomía– constituyen campos temáticos y circuitos de ideas específicos, y se juegan en arenas y redes de política relativamente independientes, pero sobre un fondo común, aún no plenamente resuelto en la filosofía política democrática, respecto a los derechos colectivos.

Otra tarea pendiente es la revisión de las teorías del espacio social y territorialidad que están en la base de los análisis y propuestas relativas a territorios y autonomías indígenas. La conceptualización de espacios regionales que está en la base de gran parte de las propuestas autonómicas no da cuenta de todas las dimensiones de la territorialidad indígena, y muestra la impronta de la vieja tradición regionalista latinoamericana, que surgió al alero de la planificación económica y los proyectos nacional-populistas, limitando la comprensión de los procesos de re-territorialización y la comprensión de los procesos espaciales de la globalización y sus implicancias para los territorios indígenas.

El problema hoy consiste tanto en defender los derechos reconocidos como en fundamentar los derechos colectivos reclamados, garantizarlos ante el asedio y los impactos de procesos compulsivos de modernización, liberalización y globalización. La paradoja de las contiendas actuales –sea en los planos económico, jurídico, político– es que son al mismo tiempo transnacionales y territoriales. Parafraseando a Ribeiro, ¿podremos hablar de *las fronteras indígenas de la globalización*?

Son los desafíos del nuevo ciclo que quizá ya estemos transitando.

BIBLIOGRAFÍA

- Anaya, James 1996 *Indigenous Peoples in International Law* (New York: Oxford University Press).
- Anaya, James 2003 “Los derechos de los pueblos indígenas” en Gómez, F. (ed.) *La protección de los derechos humanos en los albores del siglo XXI* (Bilbao: Universidad de Deusto).
- Anaya, J. y Williams, R. A. Jr. 2001 “The Protection of Indigenous Peoples’ Rights Over Lands and Natural Resources Under the Inter-American Human Rights System” in *Harvard Human Rights Journal* (USA) N° 33.
- Balza, R. 2001 *Tierra, territorio y territorialidad indígena* (La Paz: APCOB/SNV/IWGIA).
- Barabas, A. 2003 *La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca* (Santiago de Chile) julio. Ponencia presentada en el 51° Congreso Internacional de Americanistas.
- Bartolomé y Barabas, A. (eds.) 1998 *Autonomías étnicas y Estados Nacionales* (México: CONACULTA/INAH).
- Bastos, S. y Camus, M. 2003 *Entre el mescal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala* (Guatemala: FLACSO).
- Berlin, B. y Berlin, E. A. 2003 “Las ONG y el proceso de consentimiento informado previo en las investigaciones de prospección biológica: el proyecto Maya ICBG en Chiapas (México)” en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (México) N° 178.
- Bourdieu, P. 1998 “La esencia del neoliberalismo” en *Le Monde diplomatique* (París) diciembre.
- Brenner, N. y Nik, T. (eds.) 2002 *Spaces of Neoliberalism. Urban Restructuring in North America and Western Europe* (Londres: Blackwell).
- Brysk, A. 2000 *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America* (USA: Stanford University Press).
- Burguete Cal y Mayor, A. 2002 “Remunicipalización en Chiapas: los retos” en *Memoria* (México) N° 157.
- Carbonell, M. 2003 “La constitucionalización de los derechos indígenas en América Latina: una aproximación teórica” en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* (México) N° 108.

- Carmagnani, Marcelo 1988 *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Celyn-Holt, A. 2003 *¿Un proyecto nacional exitoso? La supuesta excepcionalidad chilena* (Santiago) mimeo.
- CORPI 2002 *Una Historia para el futuro. Territorios y Pueblos Indígenas en el Alto Amazonas* (Perú: IWGIA).
- Dávalos, P. 2003 *Bitácora de camino* (Quito).
- De la Fuente, R. 2002 “Cartografías de la resistencia. Transformaciones del espacio social en Chiapas” en *Memoria* (México) N° 157.
- De Obieta, José 1985 *El Derecho Humano de Autodeterminación de los Pueblos* (Madrid: Tecnos).
- Demelas, M. D. 2003 *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX* (Lima: IEP).
- Díaz Polanco, H. 1996 *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios* (México: Siglo XXI).
- Facultad de Derecho, Universidad Diego Portales 2004 *Informe de Derechos Humanos en Chile 2003* (Santiago: UDP).
- Farris, N. 1992 *La sociedad maya bajo el dominio colonial* (Madrid: Alianza Editorial).
- Florescano, E. 1996 *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México* (México: Aguilar).
- Foerster, R. 1999 “¿Movimiento étnico o etnonacional mapuche?” en *Revista de Crítica Cultural* (Santiago) N° 18.
- García Hierro, P. 2001 “Territorios Indígenas: tocando a las puertas del derecho” en *Revista de Indias* (México) N° 223.
- Getches, D. 2002 *Derechos de los Pueblos Indígenas al Agua y Normas Internacionales*. En
<<http://www.eclac.cl/drni/proyectos/walir/docdes.asp?code=33&id=sp>>
- González, Gisela (comp.) 1999 *Derechos de los pueblos indígenas. Legislación en América Latina* (México: CND).
- Gray, A. 1990 *Entre la integridad cultural y la asimilación: conservación de la biodiversidad y su impacto sobre los pueblos indígenas* (Copenhagen: IWGIA).
- Gros, C. 1997 “Indigenismo y Etnicidad: el Desafío Neoliberal” en *Antropología de la Modernidad* (Bogotá: ICAN).

- Gros, C. 2003 "Demandes ethniques et politiques publiques en Amérique Latine" en *Problèmes d'Amérique Latine* (Paris) N°48.
- Gurr, Ted 2000 *Peoples versus states minorities at risk in the new century* (Washington DC: United States Institute of Peace Press).
- Halperin Donghi, Tulio 1999 *Historiografía colonial y multiculturalismo. La historia de la colonización entre la perspectiva del colonizador y la del colonizado* (México: CIESAS).
- Held, D. 2004 *La globalización: peligros y respuestas* (Londres: London School of Economics).
- Held, D., McGrew, A. et al. 1999 *Global Transformations* (Cambridge: Polity Press).
- Hroch, M. 1996 "From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-building Process in Europe" in Balakrishnan, G. (ed.) *Mapping the Nation* (New York and London: Verso).
- Huenchuan, S. 2003 "Protección de la propiedad cultural e intelectual indígena desde la perspectiva de los titulares: aproximaciones a través de un estudio comparado" (Santiago) mimeo.
- Instituto Indigenista Interamericano 1995 "Liberalismo fundamentalista contra los indígenas" en *América Indígena* (México) Vol. LV, N° 3. Editorial.
- Kly, Y. N. y Kly, D. (eds.) 2001 *In Pursuit of the Right of Self-Determination: Collected Papers and Proceedings of the First International Conference on the Right of Self-Determination* (Atlanta: Clarity Press).
- Kreimer, O. 2003 *Informe del Relator del Grupo de Trabajo de la OEA sobre Derechos Indígenas sobre la sesión del 7 y 8 de noviembre de 2002 relativa a "Formas tradicionales de propiedad y supervivencia cultural. Derecho a tierras y territorios"* (Washington: OEA).
- Kymlicka, Will 1996 *Ciudadanía multicultural* (Madrid: Paidós).
- Kymlicka, Will 2003 *La política vernácula* (Madrid: Paidós).
- Lam, Maivan Clech 2000 "Remembering the country of their birth: indigenous peoples and territoriality" in *Journal of International Affairs* (USA) Vol. 57, N° 2.
- Larson, Boorke 2002 *Indígenas, elites y estado en la formación de las repúblicas andinas* (Lima: IEP).
- Lefebvre, H. 1991 *The production of space* (Cambridge: Blackwell).

- López Bárcenas, F. 2002 *Autonomía y Derechos Indígenas en México* (México: CONACULTA).
- Mackay, Fergus 2002 *Enfrentándose a los Errores del Pasado. Pueblos Indígenas y Áreas Protegidas: El Derecho a la Restitución de Tierras y Recursos*. En <<http://www.forestpeoples.org>>.
- Mallon, F. 1995 *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru* (Berkeley: University of California Press).
- Martí, S. et al. 2002 “Redes de acción colectiva e Impactos Políticos” en Ibarra, P., Martí, S. y Gomá, R. (eds.) *Creadores de democracia radical; movimientos sociales y redes de políticas públicas* (Barcelona: Icaria).
- Martí, S. 2004 *Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina* (Barcelona: CIDOB).
- Massey, D. 1992 “Politics and Space/time” in *New Left Review* (London) N° 196.
- Mooney, P. 1999 *Reflexiones sobre la bioprospección en Chiapas. RAFI Genotype*. En <<http://www.etcgroup.org/article.asp?newsid=36>>.
- Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos 2004 *Evaluación del decenio Internacional. Urgente necesidad de renovación de mandato y mejora del proceso de elaboración de normas de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas* (Ginebra/Nueva York).
- OMPI 2000 *Intellectual Property Needs and Expectations of Traditional Knowledge Holders*. WIPO Report on Fact-finding Missions on Intellectual Property and Traditional Knowledge (1998-1999). En <<http://www.wipo.int/tk/en/>>.
- ONU 2003 *Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial* (Ecuador) junio.
- Oslender, U. 2000 “Espacializando resistencia: perspectivas de ‘espacio’ y ‘lugar’ en las investigaciones de movimientos sociales” en Restrepo, E. y Uribe, M. V. (eds.) *Antropologías transeúntes* (Bogotá: ICANH).
- Peres, Pau et al. 2002 *Ahora apuestan al cansancio. Chiapas: fundamentos psicológicos de una guerra contemporánea* (México: Grupo de Acción Comunitaria y Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez).

- Plant, Roger y Hvalkof, Soren 2002 *Titulación de tierras y pueblos indígenas* (Washington: BID) Serie de informes técnicos del Departamento de Desarrollo Sustentable.
- PNUD 2004 *Informe sobre Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy* (Nueva York: PNUD).
- Polanyi, K. 1992 (1944) *La gran transformación* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Quijada, M. et al. 2000 *Homogeneidad y nación, con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX* (Madrid: CSIC).
- Radcliffe, S. y Westwood, S. 1999 *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina* (Quito).
- Reina, L. (coord.) 1997 *La reindianización de América, siglo XIX* (México: Siglo XXI).
- Ribeiro, D. 1971 *Fronteras Indígenas de la Civilización* (México: Siglo XXI).
- Rodríguez, D. 2004 “El planteo político mapuche y sus implicancias jurídicas” en *Seminario sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (Facultad de Derecho, UBA) abril.
- Roldán, R. 2000 *Legalidad y derechos étnicos en la Costa Atlántica de Nicaragua* (Bogotá: Fundación Gaia).
- Roldán, R. 2002a *Territorios colectivos de indígenas y afroamericanos en América del Sur y Central. Su incidencia en el desarrollo* (Washington: BID).
- Roldan, R. 2002b *Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas a la Tierra. Aspectos Legales e Institucionales* (México: Banco Mundial) Paper preparado para el Taller Regional “Políticas de Tierras”.
- Roulard, N. et al. 1999 *Derecho de minorías y de pueblos autóctonos* (México: Siglo XXI).
- Sánchez, C. 1999 *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía* (México: Siglo XXI).
- Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos de la ONU 2003 *La soberanía permanente de los pueblos indígenas sobre sus recursos naturales*, 21 de julio.
- Surralles A. y García, P. (eds.) 2004 *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (Lima: IWGIA).
- Taracena, A. 1997 *Invención criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos de Guatemala: de región a Estado, 1740-1850* (Guatemala: CIRMA).

- Thornberry, Patrick 2002 *Indigenous Peoples and Human Rights* (New York: Juris Publishing).
- Toledo, V. 1997 “Todas las aguas. Notas sobre la (des)protección de los derechos indígenas sobre las aguas, el subsuelo, las riberas, las tierras” en *Anuario Liwen* (Temuco: CEDM LIWEN) N°3.
- Universidad de Wageningen, Departamento de Riego y Gestión de Agua 2002 *WALIR-Water Law and Indigenous Rights*. En <<http://www.eclac.cl/drni/proyectos/walir/>>.
- Urteaga, P. 2002 *Cartografías legales antagónicas: Pueblos indígenas, Estado y compañías petroleras en Madre de Dios-Perú (1993-2000)*. Ponencia presentada en la Conferencia de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Sección Perú. En <<http://contamina-amazonas.iespana.es/contamina-amazonas/cla.htm>>.
- Van Cott, D. 1996 *Desafiant Again: indigenous peoples and Latin American Security* (Washington: Institute for National Strategic Studies, National Defense University) Paper 53.
- Van Cott, D. 2000a *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Van Cott, D 2000b “Latin America: Constitutional Reform and Ethnic Right” in *Parliamentary Affairs: A Journal of Comparative Government. Special Issue: Democracy and Cultural Diversity*, Vol. 53, N° 1.
- Van Cott, D. 2001 “Explaining Ethnic Autonomy Regimes in Latin America” in *Studies in Comparative International Development* (USA) N° 35.
- Viqueira, J. y Sonnleitner, W. 2000 *Democracia en tierras indígenas* (México: CIESAS).
- Wiessner, Siegfried 1999 “The Rights and Status of Indigenous Peoples: a global perspective and International Legal Analysis” in *Harvard Human Rights Journal* (USA) Vol. 12.
- Wolf, E. 1987 *Europa y los pueblos sin historia* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Wolf, E. 2002 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis* (México: CIESAS).

LAURA KROPFF*

ACTIVISMO MAPUCHE
EN ARGENTINA:
TRAYECTORIA HISTÓRICA
Y NUEVAS PROPUESTAS

INTRODUCCIÓN

A fines del siglo XIX el territorio patagónico fue apropiado violentamente por los estados argentino y chileno que desarrollaron dos campañas militares paralelas contra el Pueblo Mapuche: la *Campaña del Desierto* y la *Pacificación de la Araucanía*. Desde ese momento la política del estado argentino, que incluyó la usurpación y redistribución de las tierras y la asimilación política, fue sustentada por una ideología hegemónica que se basó en la extinción y la asimilación. Este planteo ideológico favoreció la negación discursiva de la presencia mapuche y el desarrollo de estrategias invisibilizadoras y de des-marcación de la identidad por parte de los afectados en contextos altamente represivos y discriminatorios.

A partir de mediados de la década de 1980, en el marco del importante movimiento por la defensa de los derechos humanos que

* Licenciada en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires y becaria de doctorado de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la misma universidad con lugar de trabajo en la sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

denunció las atrocidades cometidas por la última dictadura militar en el país, la cuestión indígena comenzó a hacerse visible. Como resultado de un complejo proceso de organización política indígena en interacción con diferentes agencias –muchas de ellas vinculadas con la defensa de los derechos humanos– se consiguió una serie de reconocimientos jurídicos para los Pueblos Indígenas cuyo hito fundamental fue la reforma constitucional de 1994.

En esta ponencia la intención es partir de una reseña breve de ese proceso poniendo el foco en el surgimiento de organizaciones mapuche autónomas en las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut durante las décadas del ochenta y noventa para luego analizar las nuevas propuestas llevadas adelante por jóvenes mapuche a partir del año 2001. Por último, intentaré delinear las características que hacen que estas propuestas generen un *discurso generacional* en la arena del activismo mapuche.

ACERCA DEL MARCO

Antes de comenzar me parece necesario explicitar que este trabajo se enmarca, por un lado, en mi investigación de doctorado sobre procesos identitarios entre jóvenes mapuche en las provincias de Neuquén y Río Negro (Norte de la Patagonia) que se nutre de la discusión teórica llevada adelante por el Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT) dirigido por la Dra. Claudia Briones; y, por otro, en el activismo que realicé en la Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvetuyiñ* –estamos resurgiendo–, conformada por jóvenes mapuche. En ese marco, la discusión está planteada desde un doble posicionamiento: en el campo académico y en el activismo político.

El ámbito académico provee el marco conceptual a partir del cual abordo la problemática. Resumidamente, parto de concebir al estado no como una estructura abstracta que se diferencia tajantemente de la sociedad civil, sino como el resultado de prácticas históricas concretas. “[El estado] debe ser examinado no como una estructura, sino como un poderoso efecto metafísico de prácticas que hacen que esas estructuras aparenten existir” (Mitchell, 1991: 94). En este sentido, un punto de partida central del análisis es la conceptualización de Ana Alonso, quien piensa al estado como una construcción histórica, (re)creada en prácticas cotidianas que son a la vez su forma

material. De esta manera, el estado no es meramente ideacional sino que tiene una materialidad. El elemento clave que conecta los significados hegemónicos con la experiencia de los actores sociales es la inscripción cultural, que se asegura a través de la organización simbólica y material del espacio social. Para esta autora, la nación se presenta como sujeto colectivo, superorgánico, con una esencia biocultural única. En su discurso se articulan los tropos del espacio territorializado con los tropos de substancia que refieren al “cuerpo” nacional (Alonso, 1994).

Desde esta perspectiva, el concepto de *aboriginalidad* refiere al proceso por el cual, en la creación de la matriz estado-nación-territorio, se construye lo indígena como un *otro interno* con distintos grados y formas de inclusión/exclusión en el “nosotros” nacional. A diferencia de otras construcciones de alteridad –que se caracterizan también por interpelaciones étnicas y raciales– la aboriginalidad se basa en la presunción de autoctonía de sujetos colectivos (Beckett, 1988; Briones, 1998). Partiendo de este lugar, el activismo mapuche implica no solamente una serie de reivindicaciones de derechos en relación al acceso a bienes materiales como la tierra, sino una disputa metacultural por definir su propio status de aboriginalidad¹. En ese proceso la cultura misma se vuelve tópico de los planteamientos políticos y es por ello que, retomando a Briones, defino su práctica política como “activismo cultural” (Briones, 1999).

En este artículo el objetivo es analizar la emergencia de un discurso generacional mapuche a partir del año 2001 entendiendo que esta emergencia debe ser interpretada a partir de su interacción con las interpelaciones tanto del discurso hegemónico en torno a la cuestión indígena en los diferentes niveles de organización estatal, como de los planteos de las organizaciones mapuche que surgieron en la arena pública en las décadas de 1980 y 1990.

Comenzaré haciendo una breve referencia al proceso de larga duración de conformación de la matriz estado-nación-territorio para delinear los planteos ideológicos a partir de los cuales el estado nacional ha construido históricamente a sus *otros internos*. Luego presenta-

1 Es necesario dejar en claro que “aboriginalidad” no es una categoría identitaria actualizada por los activistas sino una categoría utilizada para dar cuenta de este modo específico de construcción de alteridad en el proceso de (re)construcción de la matriz estado-nación-territorio. La construcción de aboriginalidad genera una arena que deviene objeto de disputa por parte de diferentes agencias: estatales (locales, provinciales, nacionales), privadas, indígenas y multilaterales.

ré brevemente las discusiones planteadas por las organizaciones surgidas en las décadas de 1980 y 1990 que dialogan con el discurso hegemónico. Para dar cuenta de ese diálogo prestaremos atención no solamente a los procesos que construyen aboriginalidad en relación al estado nacional sino, principalmente, a los procesos que otorgan particularidades al activismo mapuche en relación a la constitución de los diferentes estados provinciales en los que el estado organizó la administración del territorio una vez ocupado. En especial, me interesa rastrear comparativamente las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut en las que más fuertemente se manifiestan proyectos de activismo mapuche que tienen, a pesar de considerarse parte de un mismo Pueblo, características específicas producto de su interacción con distintos estados provinciales. Para terminar, expondré los planteos de lo que considero un discurso generacional emergente dentro del campo del activismo mapuche.

CONQUISTA, REDISTRIBUCIÓN E INVISIBILIZACIÓN

La matriz estado-nación-territorio se fue consolidando en la Argentina hacia fines del siglo XIX cuando se ocuparon militarmente territorios en los cuales todavía había pueblos indígenas autónomos: Chaco, Pampa y Patagonia. El territorio patagónico fue apropiado violentamente por dos estados, el argentino y el chileno, que desarrollaron dos campañas militares paralelas: la *Campaña del Desierto* y la *Pacificación de la Araucanía*. El 1° de enero de 1885 se rindió al estado argentino el cacique Valentín Sayhueque y la conquista militar argentina se dio por terminada. A partir de ese momento el gobierno aplicó diferentes políticas de radicación de los indígenas que se pueden agrupar en tres tipos: la propiedad individual, la ocupación precaria de tierras fiscales y la creación de colonias colectivas (Briones y Delrio, 2002).

Las negociaciones con el estado para obtener tierras para asentarse implicaron la reestructuración de las relaciones políticas en función de articularse en torno a un cacique referente que fuera reconocido como interlocutor por el estado. Estas rearticulaciones se producían en lugares de confinamiento (muchos de ellos ubicados en los márgenes del Río Negro) donde se reunían las familias desplazadas por la avanzada militar. Del resultado de esas negociaciones –que se producían en una trama de relaciones atravesada por políticas estatales y también eclesiásticas– dependía el destino geográfico final de los caciques

“y su gente” que conformarían, a partir de ese proceso, entidades políticas y sociales reconocidas por el estado (Delrio, 2001).

La política de usurpación y redistribución de las tierras y la asimilación fueron sustentadas por una ideología hegemónica que se basó en la condena a la extinción y en la negación de la presencia indígena. Paralelamente a la conquista militar y a la lenta reubicación de la población indígena, se consolidaba el proyecto nacional de la denominada *generación del '80* que, basándose en la doctrina sarmientina de *civilización o barbarie*, fomentaba la inmigración europea para “mejorar la sangre” de los criollos (ver, entre otros, Svampa, 1994). Este planteo ideológico favoreció la negación discursiva de la presencia indígena en general y el desarrollo de estrategias invisibilizadoras y de des-marcación de la identidad por parte de los afectados.

En el caso mapuche, el discurso hegemónico nacional ha construido la idea de que se trata de *invasores chilenos* a través del concepto de *araucanización de las pampas* que refiere a la supuesta expansión de los indios *chilenos* (araucanos agricultores) sobre territorio *argentino* a partir del siglo XVI, generando la aculturación de los indios *argentinos* (pampas o tehuelche cazadores y recolectores) y *degenerándose* a su vez para adoptar el caballo y dedicarse al saqueo de los pueblos y las estancias de la Pampa. Este concepto tiene su origen en producciones intelectuales vinculadas a la construcción de una narrativa nacional y fue usado para justificar la conquista militar de los territorios de Pampa y Patagonia².

La *araucanización de las pampas* como construcción intelectual tiene consecuencias complejas y diversas. Una de esas consecuencias es la desvinculación de las personas y el territorio. Al ser concebidos como extranjeros, se relaciona a los mapuche con otro territorio y no

2 Estos aportes fueron introducidos en el pensamiento antropológico académico argentino por investigadores como Salvador Canals Frau, en la década de 1930, y desarrollados por Marcelo Bórmida y Milcíades Vignati, entre otros, en la década de 1960, siendo uno de sus exponentes actuales Rodolfo Casamiquela (Lenton, 1998). Lazzari y Lenton analizan las connotaciones políticas de esta noción y deconstruyen las concepciones de cultura y sociedad que la sustentan exponiendo el carácter difusionista y esencialista de la argumentación, y su imbricación con los fundamentos que sustentan la construcción de la naturaleza de lo nacional. “En síntesis, los enunciados referentes a las entidades participantes de la ‘araucanización’ predicán unidad, autenticidad y originalidad étnicas, semejantes a la unidad, autenticidad y originalidad nacionales que se construyen en filigrana en los colectivos de identificación y en el de las modalizaciones. Esta mimesis se revela necesaria para desarrollar este discurso que supone la transformación superadora y la conservación, a la vez, de las particularidades de cada patrimonio cultural” (Lazzari y Lenton, 2000: 132).

con aquel que le interesa ocupar al estado argentino. Esto tiene que ver con que el fundamento económico que impulsó la conquista militar fue el de obtener la tierra y la mano de obra por separado. Mientras la fuerza de trabajo estaba destinada a emprendimientos económicos de otras regiones, como los ingenios de Tucumán o los viñedos de Cuyo, la tierra debía estar *desierta* para entrar en el nuevo capitalismo agrario que los terratenientes criollos deseaban (Masés, 1998). En este sentido la conquista militar operó como una *Campaña de construcción del desierto* en términos materiales pero también ideológicos³.

El estado argentino comenzó a reconocer la presencia de los Pueblos Indígenas en su territorio recién en la década de 1990. Hasta la reforma constitucional de 1994, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas (art. 75 inc. 17), la única mención a los indígenas en la carta magna recomendaba mantener un *trato pacífico* con ellos y *promover su conversión al catolicismo*. Esas reformas coincidieron con la emergencia de un activismo mapuche con características específicas y un nivel de visibilidad pública que no se habían dado con anterioridad.

ACTIVISMO MAPUCHE EN LAS DÉCADAS DE 1980 Y 1990

La década de 1990 estuvo marcada por una fuerte movilización de los Pueblos Indígenas en Latinoamérica. Durante esa década ganaron visibilidad en la arena internacional y se desarrollaron nuevos instrumentos legales. En este sentido, en Argentina se destacaron la adhesión al Convenio 169 de la OIT en 1992 y la reforma constitucional de 1994. Estas, entre otras acciones, dieron nuevo impulso a la discusión sobre el status jurídico de los pueblos indígenas (ver, entre otros, GELIND, 2000)⁴. Acompañando estos procesos, las organizaciones indígenas también ganaron visibilidad y derechos políticos generando un cuestionamiento sistemático a las prácticas de inclusión/exclusión

3 Lazzari y Lenton señalan que la construcción de los araucanos como esencialmente “chilenos” se contradice con el criterio de *ius solis* que establece la Constitución de 1853 para definir la nacionalidad (Lazzari y Lenton, 2000). La condición alóctona inmodificable los construye en términos étnicos como alteridad indígena externa que no forma parte del proceso de construcción de aboriginalidad preexistente a la nación argentina y, por lo tanto, opera aún hoy como un poderoso argumento para deslegitimar los reclamos de las organizaciones mapuche (Carrasco y Briones, 1996).

4 Según Briones, estas reformas legales, que reconocen derechos a los Pueblos Indígenas, van acompañadas por políticas estatales “neoindigenistas” fuertemente paternalistas (Briones, s/f).

de la sociedad política y civil y una exigencia de reforma del estado que supondría replantear sus principios fundantes (ver, entre otros, Briones y Carrasco, 2000).

Como explicamos antes, el proceso argentino de construcción de la nación se basó en la idea de extinción de los *indios argentinos* y las demandas indígenas de las décadas de 1980 y 1990 implicaron una disputa política con esta forma particular de construcción de alteridad. Aunque las organizaciones han ganado espacio y legitimado algunas de sus demandas, todavía tienen que lidiar con un discurso hegemónico negador y derogatorio. En el Norte de la Patagonia específicamente, esta relación histórica entre los mapuche y la sociedad no mapuche fue modificada durante los noventa, dando nacimiento a nuevos discursos políticos y políticas culturales, así como a nuevos perfiles organizacionales (Briones, 1999).

En 1983, la dictadura militar iniciada en 1976 llegó a su fin. Desde el final de la dictadura y, sobre todo, en el comienzo del gobierno democrático, cobró un lugar central en la arena pública la cuestión de la defensa de los derechos humanos en general y de las minorías marginales en particular, entre ellas, los indígenas. En las provincias de Neuquén y Río Negro, el surgimiento de las organizaciones mapuche autónomas y supracomunitarias que encontramos ocupando lugares importantes en el presente estuvo íntimamente relacionado con los organismos de Derechos Humanos y con la iglesia católica (Mombello, 1991; Radovich, 1992; Fuentes, 1999).

Uno de los precedentes más importantes de este perfil organizacional supracomunitario y autónomo fue la creación, en 1972, de la Confederación Indígena Neuquina (CIN). Sin embargo, su creación estuvo fuertemente articulada con el Movimiento Popular Neuquino (MPN), partido provincial de tinte populista que se mantiene en el gobierno hasta el presente. Hacia fines de la década de 1980, el modelo económico provincial comenzó a sufrir transformaciones orientadas a generar formas capitalistas de acumulación flexible que lo pusieron a tono con el proceso nacional llevado adelante por el menemismo (Briones y Díaz, 2000). Paralelamente, comenzaron a hacerse públicos los reclamos de las organizaciones mapuche que tuvieron su génesis al amparo del movimiento de defensa de los derechos humanos –que en Neuquén logró un alto grado de movilización alrededor de la figura del obispo Jaime De Nevares (Mombello, 2000). Estas organizaciones (una de las más importantes fue Nehuén Mapu) fueron generando espacios de autonomía política hasta separarse de la iglesia y los organismos de

derechos humanos e incluso confrontar en algunas instancias. En esa disputa, la misma CIN pasó a ser denominada Confederación Mapuche Neuquina y se desprendió del dominio del MPN⁵.

Una de las diferencias substanciales con la provincia de Río Negro es la inexistencia allí de un partido provincial con las características del MPN. De hecho, la emergencia misma de políticas estatales orientadas específicamente a la población indígena es comparativamente más tardía. Fue ante las presiones del movimiento generado en la década de 1980 que el estado provincial se vio obligado a sancionar una ley orientada a reconocer derechos indígenas. En este proceso de demanda política se conformó el Consejo Asesor Indígena (CAI), una organización indígena que, sin embargo, también nuclea y representa a los pequeños productores⁶ no mapuche, y estuvo, en sus comienzos, estrechamente vinculada al obispado (Mombello, 1991)⁷. Paralelamente a la conformación del CAI, se fueron organizando Centros Mapuche en las ciudades de la provincia. Estos Centros se diferencian del CAI por-

5 Los Territorios Nacionales patagónicos (Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz) ingresaron en el sistema federal de administración hacia fines de la década de 1950, convirtiéndose en estados provinciales con poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial propios. En Neuquén, el proceso de provincialización dio inmediatamente lugar a la consolidación del Movimiento Popular Neuquino (MPN), un partido político provincial que construyó una política populista y redistributiva efectiva que le garantizó continuidad en el gobierno hasta el presente. Según Briones y Díaz, su proceso de consolidación implicó el despliegue de estrategias que le otorgaron a la provincia especificidades a partir de las cuales diferenciarse de la nación; una de esas especificidades capitalizadas en la construcción de la provincialidad fue la presencia mapuche. Entonces, en función de extender servicios públicos y planes asistenciales, el gobierno favoreció la creación de la Confederación Indígena Neuquina (CIN) ya en la década de 1970. Entre las políticas más significativas desarrolladas en esos años se encuentra la adjudicación de tierras fiscales a dieciocho comunidades reconocidas (UNC/APDH, 1996) en base a relaciones que no dejan de ser paternalistas y que apuntan claramente a generar entre los mapuche una base política para el MPN. Este proceso de construcción de aboriginalidad en Neuquén ha sido definido como un modelo de pluralismo basado en la “subordinación tolerante” y fundamentado en prácticas de asistencialismo (Briones y Díaz, 2000).

6 Por pequeños productores, para esta zona, se entiende a los que poseen menos de 1.000 cabezas de ganado.

7 La gran nevada de 1984 generó la mortandad de muchos animales en las áreas rurales de la provincia y puso en evidencia las condiciones precarias en las que vivía la gente, originando acciones organizativas tanto en el campo como en las ciudades. En este contexto, el obispado de Viedma (capital de la provincia) lanza un plan de ayuda a los pequeños productores de ovinos basado en la recuperación del ganado perdido durante la nevada. Este proyecto deriva en un plan de promotores rurales (financiado por la organización católica alemana Misereor) que logra articular sectores diversos vinculados –en mayor o menor medida– al movimiento de Derechos Humanos (Fuentes, 1999).

que anclan su demanda en el derecho a la diferencia cultural más que en una articulación en tanto campesinos.

Luego de tres años de negociaciones, la Ley 2.287 se sancionó en 1988 como resultado de un proceso conflictivo entre el estado, la iglesia y el CAI (Mombello, 1991; Menni, 1996). Luego de esta fuerte disputa en la que el CAI se fortaleció como organización –recibiendo el respaldo tanto de partidos políticos como de sindicatos, entre otras agrupaciones– se logró que la Ley incluyera la perspectiva de la organización. En la misma Ley se dispone la creación del Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (CODECI) que debe encargarse de ejecutar la Ley y debe estar compuesto por representantes del CAI y del Poder Ejecutivo provincial. De esta manera, el CODECI se convirtió en una de las primeras instancias estatales de participación indígena en la aplicación de políticas en la Argentina.

Durante la planificación del contra festejo de los 500 años de la llegada de Colón a América, distintas organizaciones confluyeron en una propuesta orientada a representar la demanda de todo el Pueblo Mapuche de *Puelmapu* (territorio ocupado por el estado argentino) independientemente de las administraciones provinciales. Esta propuesta reunió a las organizaciones Nehuén Mapu (Neuquén) y Newentuayíñ (Buenos Aires) y al Centro Mapuche Bariloche (Río Negro), y logró también integrar a la Confederación Mapuche Neuquina. Estas organizaciones, que tenían en común una serie de planteos centrados en la recuperación cultural y en la demanda del respeto por la diferencia, confluyeron en la *Taiñ Kiñe Getuam* (TKG) –para volver a ser uno. El programa de la TKG se basó, según el análisis de Briones, en tres objetivos fundamentales: (1) consolidar el Pueblo-Nación Originario Mapuche como una entidad preexistente a los estados provinciales y nacionales que hoy ocupan su territorio; (2) exigir el reconocimiento estatal del derecho al Territorio; y (3) generar espacios donde poner en práctica el derecho a la Autodeterminación y la Autonomía (Briones, s/f).

El desarrollo del programa implicó un proceso de producción cultural orientado, por un lado, a la construcción de una idea de comunidad para unificar la dispersión y, por otra parte, a explicar la distintividad ante la sociedad no mapuche. En este sentido, uno de los objetivos fundamentales de la TKG fue la *recuperación cultural* que se centró en la recuperación de rituales, lenguaje y *kimvn* (conocimiento) (Briones, 1999). Según Briones, la ritualización en ese contexto debe interpretarse en clave política pero también en términos de disputa de

sentidos y de toma de decisiones desde modos históricos y míticos de conciencia. Se trató de un proceso de fuerte reflexión que generó prácticas metapragmáticas y metaculturales con un dinamismo propio⁸.

Hacia fines de 1995 la TKG comenzó a desmembrarse y las organizaciones que la conformaron iniciaron la etapa de provincialización de las demandas (Briones, s/f). Nehuen Mapu y la CMN permanecieron integradas en la Coordinación de Organizaciones Mapuche (COM) de Neuquén, mientras que el Centro Mapuche Bariloche participó de la creación de la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro que reúne representantes de comunidades rurales, Centros Mapuche urbanos y del CAI. A partir de su creación, la Coordinadora es la que envía representantes al CODECI y el CAI dejó de ser la única organización considerada representativa en la provincia.

La TKG no contó, entre sus integrantes, con ninguna organización de la provincia de Chubut. Comparativamente, esa provincia fue la que más tardíamente generó políticas orientadas a la población indígena, siendo los primeros programas de promoción social generados en 1987 y la primera ley dictada en 1991⁹. A diferencia de Neuquén y Río Negro, el estado no generó espacios institucionales de diálogo con el Pueblo Mapuche como la Confederación Mapuche Neuquina y la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro (Delrio y Ramos, s/f). Asimismo, la emergencia pública de organizaciones mapuche urbanas es, comparativamente, tardía. Recién durante las acciones promovidas por el contra festejo de los 500 años los mapuche de la ciudad comenzaron a generar una organización en función de responder a las situaciones apremiantes que atravesaba la gente del campo reuniendo reclamos dispersos y brindando asesoramiento, apoyo y difusión (Ramos, 2004).

8 Desde una perspectiva de análisis instrumentalista de la adscripción étnica, otros autores señalan como uno de los logros mayores de las organizaciones mapuche de Neuquén la habilidad con que vinculan reivindicaciones socioeconómicas con argumentaciones de tipo “cultural”: “La producción de un sistema de representaciones, la organización de la identidad y la alteridad, así como la conformación de un corpus discursivo, forman parte de un trabajo simbólico que resulta funcional para expresar demandas y reivindicaciones de tipo socioeconómico” (Radovich y Balazote, 2000: 268).

9 Según Delrio y Ramos los programas implementados en la provincia operan “bajo el signo del multiculturalismo y del respeto por la diversidad cultural. No obstante, este procedimiento permite mantener en el nivel de lo ‘cultural’ las condiciones que definen el status de subalternidad y como ‘tradicional’ su posición de ‘pobreza estructural’. Así, la construcción de dicha estructura se presenta como ahistórica” (Delrio y Ramos, s/f). Este planteo *entextualiza* el discurso multicultural de agencias nacionales como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

Otra de las características específicas de la provincia del Chubut es que la demanda no se plantea desde una articulación exclusiva como mapuche sino como Mapuche-Tehuelche. Es así que la primera organización supracomunitaria en ganar visibilidad se denominó Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre. Según Delrio y Ramos, esta organización plantea sus demandas promoviendo la visibilidad de conflictos puntuales que constituyen *casos* que se proyectan públicamente como paradigmáticos de los términos en que el estado, los terratenientes y las multinacionales generan la subordinación de los mapuche. Otro de los referentes públicos que articula demandas comunitarias mapuche en Chubut es la comunidad Pillán Mahuiza surgida de la recuperación de tierras llevada adelante por activistas mapuche urbanos (Delrio y Ramos, s/f). Esta comunidad hizo efectivo uno de los mandatos más fuertes del activismo mapuche en Chubut: la necesidad de *retornar* a la tierra.

NEUQUÉN, RÍO NEGRO Y CHUBUT EN EL PRESENTE

A partir de las modificaciones en el escenario nacional generadas por la crisis que estalló en diciembre del año 2001 provocando la caída del presidente De la Rúa, las demandas y políticas públicas específicas sobre derechos indígenas parecieron pasar a un segundo plano ante la preponderancia de las disputas en torno al acceso a políticas de asistencia social. Sin embargo, la demanda indígena por el reconocimiento a nivel nacional comenzó a rearticularse con tres tendencias claras. Por un lado, encontramos intentos de crear instancias de representatividad de alcance nacional (es el caso de la Organización Nacional de Pueblos Indígenas Argentinos, ONPIA) que se orientan a participar en la aplicación de políticas indígenas estatales a través de consejos consultivos o instancias ejecutivas puntuales. También se observa la tendencia a la creación de espacios de negociación directa entre dirigentes indígenas y agencias multilaterales, en los que se acuerdan proyectos de desarrollo y capacitación en comunidades indígenas sin mediar en la negociación agencias estatales (es el caso del Componente de Atención a la Población Indígena financiado por el BID y del proyecto de Desarrollo en Comunidades Indígenas del Banco Mundial). Por último, se manifiesta la emergencia de prácticas de alianza de ciertas organizaciones con movimientos sociales, sindicatos y partidos políticos a partir de la discusión de agendas más amplias que involucran a indígenas y no indígenas (Briones et al., 2003).

Algunas organizaciones mapuche vinculadas a las tres provincias que estamos presentando se enmarcan en estas tendencias. Por un lado, la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro forma parte de la ONPIA (que, a su vez, dialoga con el Banco Interamericano de Desarrollo) y, junto con la COM de Neuquén, participa del proceso consultivo denominado Parlamento de los Pueblos Indígenas de Argentina 2004 orientado a incluir los Derechos Indígenas en la agenda pública del gobierno del presidente Kirchner. Por otro lado, la COM participa activamente en el proyecto de Desarrollo en Comunidades Indígenas del Banco Mundial. Finalmente, las organizaciones de la provincia de Chubut convocan a marchas y movilizaciones con consignas englobadoras de varias demandas detrás de las cuales se articulan movimientos independientes, organizaciones piqueteras y sindicales. En el mismo sentido –y siguiendo una tendencia histórica de articulación de clase que algunos autores denominaron como *campesinista* (Valverde, 2003; s/f)– el CAI de Río Negro incluye, entre sus principales planteos, la oposición al ALCA y la denuncia a las políticas de los organismos multilaterales en la región. Desde ese lugar articula con otros movimientos campesinos y urbanos participando en instancias de discusión, apoyando sus acciones y convocándolos a algunas de sus asambleas.

A pesar de que en Neuquén hay varias organizaciones mapuche, es la COM la que logra mayor visibilidad en la esfera pública provincial, nacional e internacional. La COM orienta sus reclamos hacia las demandas territoriales en términos de crear antecedentes que permitan instalar la noción de *territorio indígena protegido* en base a una *idea Mapuche de desarrollo*. Para ello han logrado financiamiento e instancias de diálogo directo con agencias multilaterales como el Banco Mundial (Briones, s/f). A partir de sus demandas de autonomía y respeto a la diferencia, generan instancias de discusión en la arena jurídica y educacional, entre otras. Es en esos ámbitos donde introducen los conceptos elaborados por el activismo cultural de la TKG: Pueblo, Territorio, Autonomía, Comunidad, etc., logrando importantes niveles de aceptación en instancias nacionales y transnacionales mientras que el gobierno provincial continúa siendo un interlocutor ante el que se plantea la confrontación. Es así que algunos de sus dirigentes participan activamente de procesos consultivos nacionales y de proyectos de agencias multilaterales.

En Río Negro, a diferencia de Neuquén, las demandas no se centran en la reforma del marco legal sino en la necesidad de que el marco

legal vigente sea aplicado, y esto se debe al proceso específico de relación entre las organizaciones mapuche rionegrinas y el estado provincial (Briones, s/f). Otra de las especificidades provinciales es que la demanda mapuche se encuentra fuertemente articulada con la de los sectores rurales pobres independientemente de su adscripción étnica. La tercera característica que es importante destacar es que el estado provincial rionegrino es uno de los que más tempranamente generó un marco jurídico propio y espacios de participación indígena. Sin embargo, es también el que más fragmentación en el activismo mapuche evidencia¹⁰ y menos resultados concretos presenta, al menos en lo que hace a la regularización del dominio de las tierras fiscales, que es una de las principales demandas del movimiento mapuche¹¹. Esta es, quizás, una de las paradojas más interesantes, tanto para la comparación con otros estados provinciales como para la evaluación del funcionamiento de los espacios de participación en las políticas sobre la cuestión indígena en Argentina (Cañuqueo et al., s/f).

Según Ramos, una de las características más significativas del activismo mapuche-tehuelche en la provincia de Chubut es la tendencia a generar articulaciones amplias con otros sectores que tienen demandas contra el poder político. En estas articulaciones, los mapuche-tehuelche operan como productores de significantes detrás de los cuales se nuclean demandas diferentes que van desde la oposición a la explotación minera y a los desalojos en las áreas rurales, hasta los cuestionamientos a algunos funcionarios provinciales y la lucha contra los terratenientes (Ramos, 2004)¹².

10 Ya en 2001 el CAI decide impugnar el funcionamiento del CODECI y separarse definitivamente de la Coordinadora cuestionando fuertemente los mecanismos de participación en instancias estatales. A partir de ese momento su planteo se caracterizará por la confrontación con el estado y por la crítica pública al accionar de la Coordinadora. Esta fragmentación multiplica las instancias consideradas representativas de la demanda mapuche en la provincia y contrasta con la clara hegemonía de la COM en la provincia de Neuquén.

11 A pesar de la importancia que la Ley provincial 2.287 otorga al problema de la tierra y la claridad con que define que la tierra ocupada por población indígena debe ser adjudicada a sus ocupantes, nada se ha avanzado en este sentido y el debate legislativo continúa con cuatro proyectos sobre la regularización de tierras. El objeto de este debate es regular el dominio de aproximadamente cuatro millones de hectáreas de tierras fiscales ocupadas, en gran parte, por pobladores con permisos precarios (Cañuqueo, 2004).

12 Según Ramos, las organizaciones mapuche-tehuelche generan un discurso que construye el "lugar social" mapuche a partir de préstamos del *mapuzugun* (idioma mapuche) y "palabras símbolos" como *wallmapu* (traducida como "Territorio Ancestral Mapuche"), *itrofilmogen* (traducción utilizada para "biodiversidad"), equilibrio y Pueblo Mapuche (Ramos, s/f). Esta construcción discursiva evoca intertextualmente la produc-

Con su lógica de proyección pública de *casos* conflictivos, la Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre es la que está logrando instalar la demanda mapuche a nivel nacional en el presente. De hecho, el 15 de julio de 2004 la organización presentó una Proclama del Pueblo Mapuche-Tehuelche del Chubut en el Congreso de la Nación. Esta presentación se hizo posible por el fuerte impacto público (que incluso llegó a los medios nacionales) del conflicto entre la familia Curiñanco Nahuelquir y la empresa multinacional Benetton Group SPA que posee alrededor de 1 millón de hectáreas en la Patagonia. Según Ramos, este caso opera como señal metacultural de un llamado al retorno a las áreas rurales que implica –desde la perspectiva de la organización– *desandar la historia*. Se trata de un caso construido públicamente como “una luz para la gente que está desesperanzada en los barrios” (Ramos, s/f).

El activismo mapuche de las décadas de 1980 y 1990 en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut debió discutir con el discurso hegemónico argentino negador que presentamos en los primeros acápite. Ante la invisibilización, los mapuche debieron manifestar una presencia y para ello –la TKG y las organizaciones de Chubut– apelaron al esencialismo estratégico en función de marcar la diferencia cultural. En Río Negro, la articulación con la demanda de los pequeños productores lanares generó la ruralización de la presencia mapuche que es, también, uno de los resultados del esencialismo estratégico (que en Chubut se concreta en el llamado al “retorno” al campo).

Además de discutir con la invisibilización, los mapuche debieron argumentar contra el discurso que los construye como chilenos invasores, y esto otorgó centralidad, en la argumentación política, a la idea de que constituyen un solo Pueblo Nación Originario preexistente a los dos estados nacionales que ocuparon militarmente su Territorio. El discurso generacional emergente que analizaré a continuación toma como base los planteamientos del activismo que describimos aquí para luego cuestionar algunos de los elementos que caracterizan su discurso así como ciertas estrategias políticas.

ción que a mediados de los noventa realizó la TKG. Sin embargo, el trabajo en torno a casos concretos de conflictos de tierras evoca el funcionamiento del CAI de Río Negro que también sostiene políticamente “recuperaciones” de tierras. Quizás la diferencia fundamental tiene que ver con el nivel de visibilidad pública que las organizaciones de Chubut promueven, visibilidad que en Río Negro está supeditada a la situación de la disputa judicial.

UNA NUEVA GENERACIÓN DE ACTIVISMO MAPUCHE

Cuando me refiero a la emergencia de un *discurso generacional* en el marco del activismo mapuche, estoy tomando en cuenta ciertas voces que aparecen en la esfera pública articulando sus planteos desde un posicionamiento que combina el clivaje étnico con el etario. Parto, para ello, de considerar que las categorías etarias, igual que las étnicas, son productos culturales que, en todo caso, apelan a retóricas biologicistas para legitimarse¹³. El concepto de *juventud* implica considerar la edad no como trayectoria sino como identidad agentiva, cambiante y flexible (Bucholtz, 2002). Desde la articulación etaria, que fundamenta los discursos generacionales, se construyen alteridades e interlocutores que la etnografía situada puede reconstruir¹⁴ y que, en este caso, intervienen en la arena de discusión del activismo mapuche.

Las actuales generaciones de jóvenes mapuche son fuertemente interpeladas, tanto por prácticas internacionales, nacionales y provinciales de alterización, como por la praxis política mapuche y los diferentes perfiles organizacionales que tomaron forma en los ochenta y noventa. Ante estas interpelaciones el activismo de los jóvenes genera cuestionamientos que se orientan, principalmente, a dos aspectos interrelacionados que forman parte de la construcción hegemónica de alteridad y que son recreados en las prácticas del activismo: la ruralización de la presencia mapuche y las consecuencias del esencialismo estratégico. A estos cuestionamientos se suma la crítica a algunas estrategias de las organizaciones, principalmente a los criterios de

13 Desde esta concepción, la antropología de la juventud cuestiona la concepción de adolescencia de la antropología tradicional de Mead y Malinowsky que la consideraba como un estado biológico y psicosocial y no como una categoría cultural. En el presente lo que la antropología de la juventud toma en cuenta es la manera en que los jóvenes producen y negocian formas culturales (Bucholtz, 2002).

14 Las construcciones etarias, al igual que las étnicas, son objeto de disputas que generan una arena en la que emergen subjetividades que cargan con interpelaciones diversas. La categoría "joven" ha sido objeto de proyección de utopías tanto de la asimilación y la incorporación total, como de la disidencia y la rebeldía (entre otros, ver Reguillo Cruz, 2000). De hecho, el mismo activismo mapuche de los ochenta y noventa fue definido por algunos investigadores a partir de categorías etarias, asociando estas categorías con la práctica política de cuestionar significados hegemónicos (Radovich, 1992). Entonces, se presenta la paradoja de que tanto las voces que generaron discursos esencialistas como aquellas que los cuestionan son voces "jóvenes". Esto pone en evidencia que los discursos generacionales no pueden ser analizados fuera del contexto en el que operan y que las construcciones etarias en general son construcciones complejas y situadas.

representatividad y a la participación en espacios de aplicación de políticas generados por el estado y las agencias multilaterales.

Estos discursos se construyen desde un claro posicionamiento etario generacional en tanto sus autores se autodenominan *jóvenes* y son reconocidos como tales. Desde ese posicionamiento entran en diálogo con las prácticas de las organizaciones que continúan con un alto grado de intervención pública y de visibilidad. La generación emergente se construye como tal en la arena pública sin desplazar los planteos de lo que consideran “generaciones anteriores” pero apelando a nuevos códigos, estéticas y circuitos de circulación que extienden la *performance* mapuche a nuevos escenarios (Kropff, 2004).

Estas discusiones comenzaron a darse cuando el estado argentino incorporó por primera vez en el Censo Nacional del año 2001 la temática indígena. A diferencia de instancias anteriores en las que se definió la categoría de indígena a partir de características socioeconómicas, culturalistas y biologicistas, el criterio en el que se basó el Censo de 2001 fue el de la autoidentificación (Fernández Bravo et al., 2000). Uno de los dieciocho pueblos incluidos en el cuestionario fue el Pueblo Mapuche y tanto la ruralización como el esencialismo fueron discursos problemáticos contra los que hubo que argumentar al momento de intentar estrategias para generar autorreconocimiento.

A partir de mi involucramiento como asesora en la Campaña de Autoafirmación Mapuche ante el Censo Nacional 2001 llevada adelante por el equipo de producción radial de Fiske Menuko y el Equipo de Comunicación *Werkvlzugun*, entré en relación con una red de jóvenes mapuche¹⁵. Esta red se basa en relaciones de parentesco o de amistad y en algunos casos se sustenta por experiencias previas compartidas de activismo barrial o estudiantil. La red desarrolla sus actividades en las ciudades de Bariloche, El Bolsón y Gral. Roca, en la provincia de Río Negro, y mantiene un contacto fluido con organizaciones de la misma provincia y también de Chubut y Neuquén, además de algunos proyectos en conjunto con equipos de trabajo de la zona de Temuco, en Chile.

Los proyectos de trabajo en torno a los cuales las relaciones de esta red se activan son, principalmente, de arte y comunicación, y sus

15 Prefiero utilizar el término “red” y no el término “organización” porque las formas de articulación que estos jóvenes ponen en práctica difieren de aquellas con las que funcionan las organizaciones mapuche. Además, estos jóvenes parten de cuestionar la forma de funcionamiento y los objetivos políticos que se relacionan con el término “organización” y, especialmente, los criterios de representatividad que se asocian con ese término.

objetivos explícitos están orientados, fundamentalmente, hacia el fortalecimiento de la conciencia colectiva mapuche y no hacia la demanda de derechos. El trabajo de fortalecimiento va acompañado, sin embargo, de una fuerte discusión y evaluación de la práctica política mapuche en general y de las políticas de los diferentes niveles estatales: nacional (argentino y chileno), provincial y municipal. Estas discusiones se centran en la necesidad de incorporar las diversas y heterogéneas manifestaciones de la realidad mapuche actual dentro del discurso político mapuche, en función de ampliar el sentido de categorías como *Pueblo y Territorio* que fueran instaladas en la arena pública por las organizaciones. Esta discusión se ve reflejada en las producciones emergentes: obras de teatro, periódicos gráficos y murales, fanzines, programas de radio, etcétera. A la vez, el trabajo de esta red provoca el surgimiento de nuevos grupos de jóvenes que sí enfocan su activismo en la demanda pública hacia el estado y hacia agencias transnacionales. Lo que resulta más innovador en estos planteos no es tanto el contenido puntual de las producciones, sino la heterogeneidad de formas, estilos, estéticas y espacios en los que circulan. Es en el marco de esta red que emergen las argumentaciones que me interesa enfocar en este artículo.

La primera de esas argumentaciones es la que cuestiona la ruralización de la presencia mapuche. Tanto en Río Negro como en Neuquén y Chubut, la construcción hegemónica asocia a los mapuche directamente con la ocupación de ámbitos rurales, y la migración hacia las ciudades se conceptualiza a partir de la idea de *aculturación* y pérdida de la *pureza* (cultural y biológica), ideas relacionadas con el fuerte supuesto que condena a los mapuche a la *extinción* (Kropff, Rodríguez y Vivaldi, 2003; Briones y Díaz, 2000; Delrio y Ramos, s/f). Si bien las organizaciones que surgieron en las décadas de 1980 y 1990 estaban conformadas en gran parte por mapuche que vivían en las ciudades, sus objetivos políticos estaban orientados a las zonas rurales. De hecho, algunas organizaciones –como las de Chubut– plantean que la población urbana debe volver al campo para poder realizarse enteramente como mapuche.

Una de las características fundamentales de las áreas rurales es que son expulsoras de población. El clima en la zona es muy árido y solamente permite la cría de ganado lanar como estrategia de subsistencia. Esto, sumado a las condiciones precarias de tenencia de la tierra y al constante avance de los terratenientes latifundistas, genera el desplazamiento de las familias a los barrios periféricos de las ciudades

(Radovich, 1992; Briones, 1999) lo que hace que en esos barrios se concentre una gran masa de población mapuche que no se encuentra articulada con las demandas de derechos indígenas sino que se articula en torno al acceso a políticas de asistencia social.

En una entrevista periodística de Hernán Scandizzo a Lorena Cañuqueo, una joven mapuche que participa de un proyecto de comunicación, se produjo el siguiente diálogo:

“–Vos formás parte del Equipo de Comunicación Mapuche ‘Mapurbe’ y editan un fanzine con ese nombre. ¿Por qué lo eligieron?”

–Lo usamos como una forma de llegar a los jóvenes mapuche que están en los diferentes barrios, tanto en Furihofche (Bariloche), Fiske Menuko (Gral. Roca), como cualquier ciudad. Pretendemos, esperemos que funcione, trasladar la posibilidad de que vos por más que estés viviendo en el barrio Villa Obrera de Fiske Menuko, sos mapuche, tenés una identidad y un origen inmediato en este lugar. Tenés tus raíces acá nomás. Eso trae aparejado un montón de cosas, tus viejos no se vinieron acá porque son gente que bajan los brazos de movida, porque no hizo nunca nada para pelear en ningún lugar [...] Te empezás a dar cuenta de que tus viejos no son unos cagones: ‘Si le pasó al otro y al de aquel barrio también... ¿Qué pasa acá?’. Empezás a cuestionar un montón de cosas y decís: ‘No empezó ahora, que nos empezamos a juntar acá, empezó hace muchísimo tiempo atrás’. Entonces reivindicás esas historias de resistencia que continuamente nos ocultan y que nos sirvieron muchísimo para poder hablar con firmeza de nuestra identidad” (Scandizzo, 2004).

El planteo de la presencia mapuche en la ciudad alrededor de nuevas categorías identitarias, como *mapurbe*, implica también un cuestionamiento a la narrativa de la derrota normalmente asociada a la migración desde áreas rurales. Esta re-interpretación incluye una relectura sobre la experiencia social y la agencia de *los viejos*, que ya no los coloca en el lugar de sumisión sino en el de resistencia. En los circuitos nocturnos de estos jóvenes, es frecuente asistir a recitales donde la temática mapuche es incorporada en diversos géneros musicales, desde el folclore andino hasta el *heavy metal*. Una de las canciones considerada *con más mística* es *Amutuy* de los hermanos Berbel. Sin embargo, hay una parte de la canción que siempre trae controversia y

es la que dice: “vámonos que el alambre y el fiscal pueden más, *amutuy* sin mendigar”. En esas ocasiones se escuchan comentarios aislados en el público mapurbe como “¡*amutuy* las pelotas!” (*amutuy* es una palabra que proviene de la que en *mapuzugun* se traduce ‘vámonos’) o “ningún vámonos: ¡recuperación!”.

–Ustedes en el fanzine hablan de mapunkies, mapuheavies. ¿Qué es un mapunky? ¿Es una moda? ¿Es un producto de la vida en la ciudad?

–Son cuestiones que nos sirvieron para identificarnos, para juntarnos en determinado momento y que hasta ahora sirven para juntarnos. La mayoría de los que hacemos Mapurbe o los que estamos planteando estas cuestiones desde las ciudades no nos conocimos así. No nos conocimos en lo que podría ser un ámbito natural mapuche: ni en organizaciones, ni en *kamarikun* [ceremonia] ni en nada de eso, nos juntábamos en la esquina o en la garita, en los recitales. Cuando se armaban las grandes trifulcas porque nuestros viejos habían quedado todos sin laburo. [...] Ya te digo, muchos hasta hoy andaríamos sueltos por ahí, sin juntarnos, si no hubiese sido por estos espacios que se crearon, que supuestamente no eran mapuche. ‘El recital no tiene nada que ver con los mapuche’, y no sé si no tiene nada que ver, a partir de ahí nosotros pudimos rearmar nuestra identidad. Había indicios fuertes de que nosotros *indios* éramos, y eso si en la escuela se podía, lo negabas y en el recital, lo resaltabas: ¡*Eh, indio!* *Indio* significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente. Esos lugares nos permitieron volver a juntarnos y negarlos sería no permitir a los que están volviendo a través de esa vía plantear sus cuestiones, necesidades, inquietudes” (Cañuqueo en Scandizzo, 2004).

El planteo de la presencia *mapunky* incluye un cuestionamiento al supuesto de que únicamente ciertos espacios (ceremonias y organizaciones) son *naturalmente* mapuche. El hecho de que las organizaciones constituyan un ámbito de recreación de lo mapuche que ha sido legitimado en el discurso público es una elaboración de la generación previa de activismo político cultural. Queda claro que para los autodenominados *jóvenes* mapuche este es un piso, un punto de partida que no se cuestiona. Es a partir de ese piso que ellos plantean la legitimación de nuevos espacios como lugares cotidianos mapuche: la esquina, la garita, los recitales. Estos nuevos espacios tienen una marca etaria

porque son los lugares donde los jóvenes establecen sus vínculos sociales. A la vez, tienen una marca de clase porque son aquellos que no tienen recursos para ocupar otros ámbitos los que acaban en la calle o la garita, e implican, además, cierta pertenencia barrial. Y son considerados también espacios de emergencia identitaria mapuche los reclamos públicos de los *viejos* que están desocupados. Estos espacios se contrastan con lugares como la escuela que claramente impiden la identificación étnica.

Por último, estos espacios llevan también marcas estéticas politizadas: son recitales *heavy-punk*. Las marcaciones estéticas de estos géneros y de las ideologías políticas con las que están articulados se encuentran en los contenidos de los discursos pero también en su forma. Los fanzines mapuche utilizan recurrentemente elementos estilísticos que provienen de esos géneros como la letra “k”, que a su vez constituye un diacrítico étnico porque el grafemario que se utiliza para escribir el *mapuzugun* reemplaza la letra “c” por la letra “k”.

“La Opresión y las korridas histórikas ke hemos sufrido nos han llevado a asentarnos en las Periferias de las ciudades ke ha kreado el *Wigka*¹⁶, de este Proceso hemos surgido Muchos de Nosotros, kreciendo Nuestras Raíces desde el cemento, desde el barrio, Allí nos hemos kriado y hemos vivido La Opresión desde este lugar, Akí hemos enkontrado también en algún momento de Nuestras Jóvenes Vidas, expresiones y Alternativas ke nos han hecho sentir Identifikados, es el kaso de la KontraKultura PUNK y el Guerrero HEAVY METAL, estas expresiones nacidas en el seno de los Suburbios komo manera de Atake al \$i\$tema impues-to son las ke en un primer momento nos han hecho tomar Konciencia de la Realidad en la ke estamos inmersos, estas formas de Expresión se han karakterizado desde su Nacimiento por su postura krítika al Sistema y su Aktitud de Atake a toda forma de Opresión, Akí pues es donde existe el Punto de Unión entre Nuestra Lucha Ancestral y estos Movimientos nacidos en la Aktualidad. [...] Al mismo tiempo ke tratamos de Volver a las Raizes Se nos ponen Los Pelos de Punta kuando una viola se distorsiona y pela un Rif, kuando eskuchamos el loko Ritmo del

16 La palabra *wigka* en algunos casos refiere al no mapuche, pero en el caso de los usos de los jóvenes, en general, refiere a cierto tipo de no mapuche: el enemigo. Existe una categoría de amigos no mapuche que no son considerados *wigka*. Incluso *wigka* se utiliza también para designar al sistema o a ciertas ideologías más que a personas físicas.

PUNK, y más cuando las letras de las canciones nos Reflejan gritando la kruda Realidad, son Armas ke tomamos y Utilizamos, como lo hicieron Nuestros Mayores al adoptar el *kawel* [caballo], como lo hacía V-8 al entonar Brigadas Metalikas, o La Polla cuando decía Nada nos Mueve, No hay Esperanza, venganza. Transgredir, Destruir, Romper, Vengarze, es lo ke Nos Mueve, Para Aportar a la ReKonstrucción de Nuestro Pueblo, y a la KonstruKción de una Humanidad más Humana” (Warriacewala F.W., 2003).

En la disputa metacultural planteada en los noventa, la apelación al esencialismo estratégico en función de construir la imagen de un colectivo social diferenciado operó cristalizando identidades que se asociaban a un patrimonio cultural también cosificado (Briones, s/f). Esta estrategia, que continúa vigente, empieza a ser colocada en discusión desde el discurso mapurbe.

“Lo que pasa con la mayoría de los pibes es que se reniegan terriblemente con su familia, con su origen, con sus raíces, con su historia y encima le quieren hacer creer que vos, que estás viviendo en el pueblo, sos cualquier cosa: ‘Hermano vos no podés ser mapuche, tu tiempo ya pasó, desde el momento que te viniste para acá se cortaron todos tus lazos con tu pueblo...’ Nosotros lo que pretendemos hacer es usar algún código mínimo, una forma de entendernos siendo jóvenes, estando en la ciudad y teniendo un montón de otras características en cada barrio, en cada mapuche, en cada *wentru* (hombre), en cada *zomo* (mujer), *ultrazomo* (mujer joven) que esté acá, porque seguimos teniendo identidad (Cañuqueo en Scandizzo, 2004).

“Le quieren hacer creer” remite a una serie de usinas productoras de sentido en torno a la cuestión indígena. Por un lado, está el discurso de las instituciones del estado (la escuela fundamentalmente), los medios de comunicación, etcétera. Pero por otro lado están también los activistas de la generación anterior que construyeron definiciones esencialistas que se tornan, según los jóvenes, demasiado restrictivas. Es desde esa crítica que el discurso mapurbe comienza a ampliar el significado de la identidad y de los conceptos que fueron construidos como parte del discurso político mapuche, principalmente *Pueblo* y *Territorio*. Desde una definición centrada en el derecho a la diferencia cultural se pasa sutilmente a una lectura historizada no sólo ya en el

sentido de destacar la subordinación, sino también en el de reconocer los variados efectos de esa historia como igualmente legítimos.

“Vos no podés ser mapuche y andar con cresta y borcegos’, ‘No podés ser mapuche y andar con la campera llena de cosas brillantes, tachas’. Es como que hay algo que no cuaja, pero volvemos al tema este de qué es lo puramente mapuche. Esto es mapuche, esto no. Yo sé que le puede costar a mucha gente nuestra, a los mayores, inclusive que le produce un choque. Pero también entiendo que uno no se puede plantear ninguna reconstrucción seria como Pueblo si no se pone a ver mínimamente cómo quedamos después de todo el despelote que se significó la invasión del estado chileno y el estado argentino” (Cañuqueo en Scandizzo, 2004).

Los criterios de representatividad manejados por las organizaciones de los ochenta y noventa también son fuertemente criticados. En este sentido, los planteos públicos de los jóvenes en el II Parlamento Mapuche de Chubut sostuvieron que ningún mapuche tiene derecho a hablar por otro. Al mismo tiempo que sostienen esto, los jóvenes aclaran que hablan por sí mismos como individuos y que eso es suficientemente legítimo como para que su voz sea respetada. Los objetivos políticos son también diferentes, y las prioridades por lograr reconocimiento por parte del estado, así como las prácticas de participación en instancias estatales de aplicación de políticas, son fuertemente cuestionadas:

“Somos Mapuche. Las leyes no son mapuche, son *wigka*. Y por qué nosotros gastamos tanto tiempo y tanta energía en ver que si las leyes... que si el Pacto 169... que si presionamos o no presionamos. Históricamente, desde que llegó el estado, con o sin leyes el despojo se fue implementando y se sigue perpetuando. Entonces yo creo que desde acá tenemos que plantearnos como mapuche. [...] ¿Hace cuántos años que los Pueblos Originarios vienen peleando por las leyes? Antes se peleaba para que haya leyes para los Pueblos Originarios. Se logró eso ¿o no? Y ahora se gastó energía en tratar que esas leyes se cumplan, ¿y cuál es el resultado?: que cada vez lo poco que tenemos se nos quiere sacar. [...] Yo creo que nuestra propia fuerza está en la lucha porque esa es la única garantía de que nosotros podamos defendernos. Ahí está la solución, no hay vuelta que darle” (Azkintuwe, 2003: 17).

LA DISCUSIÓN PROGRAMÁTICA

La *Taiñ Kiñe Getuan* elaboró en 1995, a partir de varios seminarios de discusión, una serie de documentos donde desarrolló conceptos que constituirían la base de su posicionamiento ante la sociedad no mapuche y ante el estado. En esos documentos definieron las nociones de Territorio, Comunidad e Identidad a partir de lo que ellos denominan el *mapuce kimvn* (conocimiento mapuche). Tanto las categorías como las fórmulas discursivas y las definiciones de estos documentos se encuentran, en la actualidad, *entextualizados* en los comunicados de prensa y documentos públicos de casi todas las organizaciones mapuche de Argentina, incluso de aquellas que en un primer momento no participaron de la discusión y cuestionaron la perspectiva por considerarla de tendencia *culturalista* (es el caso del CAI).

Ante la identificación de la recurrencia de estos conceptos y sus definiciones, el activismo de la nueva generación comenzó a revisar críticamente el programa político. En esta revisión, los discursos que circulan en las producciones de arte y comunicación comenzaron a ser sistematizados desde el análisis. A partir de un posicionamiento como joven urbana, Lorena Cañuqueo retoma esos documentos y reformula algunos conceptos basándose para ello en la recuperación del *nguxam* –un género discursivo tradicional mapuche– para cuestionar algunas concepciones demasiado vinculadas al esencialismo estratégico. De hecho, el artículo parte de considerar como discursos hegemónicos tanto a los que sustentan las políticas del estado argentino como a los que son producto de las organizaciones mapuche y que están legitimados al interior del movimiento.

Los *nguxam* son relatos que hablan de *los tiempos antiguos* y expresan y actualizan momentos de la historia mapuche. El que analiza Cañuqueo refiere al proceso por el cual, luego de la *guerra*, personas de una familia determinada se articulan detrás de un cacique para negociar un asentamiento en un paraje rural de Neuquén y luego derivar hacia las ciudades. El *nguxam* se convierte en una lectura mapuche del proceso de redistribución de tierras y familias como consecuencia de la conquista militar.

La primera idea de la *Taiñ Kiñe Getuan* con la que Cañuqueo discute a partir del *nguxam* es la de comunidad como *Lof*, es decir, el planteo de comunidad basado en una unidad territorial discreta con autoridades tradicionales y valores culturales ancestrales. Ante esto Cañuqueo se pregunta:

“¿Qué sucede con estas definiciones luego del proceso de transformación de todas las estructuras mapuche de pensamiento y acción que fueron provocadas por la invasión de los estados argentino y chileno? Trasladémonos a la situación de los jóvenes mapuche que, desde las ciudades, están tratando de reconstruir su identidad y afirmar su pertenencia al Pueblo Mapuche. Las historias de estos jóvenes provienen de un proceso que significó el desarraigo de los territorios y el desmembramiento de las familias, sumado a una descalificación de la cultura de nuestro pueblo y a su represión, discriminación, ocultamiento y negación. Los jóvenes *wariache* [gente de la ciudad] somos producto de ese proceso. Entonces, ¿cómo construir o reconstituir nuestra identidad en este presente desde la visión de identidad que habla de un *Lof*, un *Tuwun* [origen personal vinculado al *Lof*] y un *Kypalme* [origen social vinculado al *Lof*]?” (Cañuqueo, 2004: 4).

A la definición hegemónica de comunidad, Cañuqueo opone la del *nguxam*, esto es, una comunidad basada en la construcción de sentidos de pertenencia en la narración misma del proceso de desarraigo. Estos sentidos de pertenencia se actualizan desde el momento en que se plantea que *somos gente de* un cacique determinado alrededor del cual las familias desterradas se reunieron para negociar un nuevo lugar de asentamiento. Esta idea de comunidad permite, fundamentalmente, nuclear a la población urbana e incorporarla en un sentido de devenir.

Otra operación del *nguxam* que Cañuqueo expone es la de redefinir el concepto de Territorio Mapuche basado en lugares concretos y acotados para pensar una territorialidad macro que atraviesa mensuras y fronteras impuestas por el estado y llega a incluir a las ciudades dentro del Territorio¹⁷. De esta manera, los mapuche de la ciudad no están *afuera*, exiliados o en la diáspora, sino *adentro*.

“[...] el lugar de donde uno viene deja de ser un lugar único geográfico y se convierte en un lugar en la historia que el propio discurso del *Ngutram* va construyendo, o sea, un lugar que constru-

17 La noción de Territorio Mapuche o *Wajmapu* como totalidad preexistente a los estados chileno y argentino fue introducida en la discusión por la TKG y, de hecho, ante situaciones de tensión producidas por demandas concretas, los mapuche fueron acusados de “separatismo” por hacer referencia a este concepto en su argumentación (Carrasco y Briones, 1996). Sin embargo, el concepto de *Wajmapu* se encuentra ligado a las definiciones esencialistas y a esto es a lo que Cañuqueo apunta en su planteo.

ye y forma parte del Territorio Mapuche. Cada vez que un *Ngutram* o un relato de una parte de nuestra historia es contado, podemos entender que el Territorio se amplía mucho más y no se limita al espacio de las comunidades al modo en que se las entiende usualmente. [...] No hay renuncia al territorio, sino una historia de avasallamientos, desplazamientos, conflictos y negociaciones que, puesta en evidencia, nos permite dar fundamentos y legitimidad, desde el discurso y la memoria oral mapuche, a la reivindicación de territorio y la preexistencia a las formaciones estatales” (Cañuqueo, 2004: 7).

El objetivo más concreto de esta reelaboración programática es, sin duda, la inclusión de la gran cantidad de población mapuche urbana en relatos de pertenencia que fortalezcan el tejido social y permitan articulaciones políticas. Es por eso que la ruralización y el esencialismo se convierten en foco de discusión.

PALABRAS FINALES

Este discurso generacional mapuche emergente construye como lugar de contraste a la generación anterior de activismo produciendo un relato de devenir que los coloca en un lugar precedente. Al mismo tiempo que el discurso reconoce y *entextualiza* planteos y fórmulas de la generación anterior, critica algunas definiciones y prácticas legitimando su crítica en un posicionamiento etario. En este proceso, la categoría “mapuche” es reflexivamente cargada de nuevos sentidos. Los activistas se proponen explícitamente redefinir su significado para incorporar su propia experiencia social. Sin embargo, la categoría *jóvenes* aparece más naturalizada. Así, es la experiencia social como jóvenes urbanos la que parece fundamentar la necesidad de reinterpretar la categoría étnica. Sin embargo, se trata de una experiencia social etaria específica que da cuenta de ciertas trayectorias biográficas que se universalizan en el planteo. Esto significa que podríamos emerger discursos generacionales que den cuenta de otras trayectorias y que entren en disputa pero, por el momento, el planteo *mapurbe* es hegemónico.

La construcción de este discurso generacional dentro del campo del activismo mapuche actual se manifiesta tanto en códigos, lenguajes, medios y circuitos de circulación, como en discusiones de tipo programático. Esta emergencia coexiste con la continuidad de estrategias y planteos generados en las décadas anteriores incorporando nue-

vas ideas y nuevas subjetividades en la escena para acabar complejizando el proceso de construcción de aboriginalidad.

Acompañando la discusión, los jóvenes desarrollan prácticas políticas de articulación, sobre todo con aquellas organizaciones que plantean sus estrategias en términos de confrontación con el estado y las transnacionales. Esas prácticas pueden manifestarse tanto en la participación en situaciones concretas de confrontación y denuncia (cortes de ruta, recuperaciones de tierras, manifestaciones públicas) y en ámbitos de discusión –asambleas y parlamentos– como en proyectos específicos de colaboración que incluyen tareas de investigación y comunicación. Las articulaciones más evidentes se observan en el apoyo a los reclamos y demandas de la Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre, la comunidad Pillan Mahuiza y el Consejo Asesor Indígena. Sin embargo, se participa también de instancias de discusión con otras organizaciones y es de destacar la presencia constante de todas las organizaciones en las actividades generadas por los “jóvenes”¹⁸. El planteo generacional opera (por el momento) de tal manera que permite la discusión sin ingresar en el juego político de fragmentación y disputa.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Ana 1994 “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity” in *Annual Review of Anthropology* (USA) N° 23.
- Azkintuwe, *Periódico Mapuche* (Temuco: Kolektivo Periodístico Azkintuwe) noviembre/diciembre de 2003.
- Beckett, J. (ed.) 1988 *Past and Present. The construction of Aboriginality* (Canberra: Aboriginal Studies Press).
- Briones, Claudia 1998 *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia* (Buenos Aires: Ediciones del Sol).
- Briones, Claudia 1999 *Weaving “the Mapuche People”: The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership* (Michigan: Ann Arbor/University Microfilms International).

¹⁸ Esta presencia se observó en el Primer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche *Wefkvetuyiñ* –estamos resurgiendo– realizado en Bariloche en febrero de 2002.

- Briones, Claudia s/f “Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche” en *Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression* (EE.UU.: Duke University Press) en prensa.
- Briones, Claudia y Carrasco, Morita 2000 *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)* (Buenos Aires: VinciGuerra) N° 29. Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas, Serie Documentos en Español.
- Briones, Claudia y Díaz, Raúl 2000 “La nacionalización/provincialización del ‘desierto’. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de ‘otros internos’ en el Neuquén” en *V Congreso Argentino de Antropología Social* (La Plata: Entrecorrientes Editores) Parte 3.
- Briones, Claudia y Delrio, Walter 2002 “Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)” en *Fronteras, Ciudades y Estados* (Córdoba: Alción Editora).
- Briones, Claudia et al. 2003 *Aboriginalidad, provincia y nación* (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA) mimeo Proyecto de Investigación UBACyT.
- Bucholtz, M. 2002 “Youth and cultural practice” in *Annual Review of Anthropology* (USA) N° 31.
- Cañuqueo, Lorena 2004 *Los Ngutram: Relatos de trayectorias y pertenencias mapuche*. Tercer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche Wefkvletuyiñ (Chapazla, Newken, Puel Mapu), 2, 3 y 4 de abril.
- Cañuqueo, Lorena et al. s/f “Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro” en *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (Buenos Aires: Antropofagia) en prensa.
- Carrasco, Morita y Briones, Claudia 1996 *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina* (Buenos Aires: IWGIA-Copenhague) Serie de documentos en español, N° 18.
- Delrio, Walter 2001 “Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890)” en *Cuadernos de Antropología Social* (Buenos Aires) N° 13.

- Delrio, Walter y Ramos, Ana s/f “Oposición mapuche y tehuelche en la Provincia de Chubut” en *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (Buenos Aires: Antropofagia) en prensa.
- Fernández Bravo et al. 2000 “La temática indígena en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001” en *VI Congreso Argentino de Antropología Social* (Mar del Plata), publicación en CD.
- Fuentes, Ricardo Daniel 1999 “‘De a poco estamos siendo’. La construcción de la identidad de los mapuche urbanos” en *Voces Recobradas* (Buenos Aires).
- GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena) 2000 “La producción legislativa entre 1984 y 1993” en *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina* (Buenos Aires: VinciGuerra).
- Kropff, Laura 2004 “Teatro mapuche: arte, ritual, identidad y política” en *ILHA*, Revista de Antropología (Florianópolis) Vol. 2, N° 5.
- Kropff, Laura; Rodríguez, Mariela y Vivaldi, Ana 2003 “Mapas de alteridad en la provincia de Río Negro” en *II Congreso sobre Problemática Social Contemporánea* (Santa Fe), publicación en CD.
- Lazzari, Axel y Lenton, Diana 2000 “Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización” en *Avá, Revista de Antropología* (Posadas) N° 1, abril.
- Lenton, Diana 1998 “Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista” en *III Congreso Chileno de Antropología* (Temuco).
- Masés, E. 1998 “La cuestión social en Chile y Argentina: la incorporación de los indios sometidos 1878-1885” en *Revista de Estudios Trasandinos* (Santiago de Chile) N° 2.
- Menni, Ana M. 1996 *Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas* (Neuquén). Proyecto Especial de Investigación y Extensión UNC/APDH.
- Mitchell, T. 1991 “The limits of state: beyond statist approaches and other critics” in *American Political Science Review*, Vol. 85, N° 1, March.
- Mombello, Laura 1991 *El juego de identidades en la arena política. Análisis textual y contextual de la ley integral del indígena de la provincia de Río Negro* (Buenos Aires: FFyL, UBA) mimeo.

- Mombello, Laura 2000 *Las luchas políticas por la memoria en Neuquén*. Programa del Social Science Research Council “Memoria colectiva y represión: Perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur de América Latina”, mimeo.
- Radovich, Juan Carlos 1992 “Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche” en *Cuadernos de Antropología* (Luján: Universidad Nacional de Luján) Vol. 4.
- Radovich, Juan Carlos y Balazote, Alejandro 1990 “Reproducción social y Migraciones de NaupaHuen, Pcia. de Río Negro” en *Revista de Antropología*, Año V, N° 9.
- Radovich, Juan Carlos y Balazote, Alejandro 2000 “Mapuches en Neuquén: conflictos en el orden económico y simbólico” en *El resignificado del desarrollo* (Buenos Aires: UNIDA).
- Ramos, Ana (s/f) *Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso “Benetton contra mapuche”*, mimeo.
- Ramos, Ana 2004 “No reconocemos los límites trazados por las naciones”. *La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche* (Las Vegas, Nevada) October 7-9. Prepared for delivery at the 2004 Meeting of the Latin American Studies Association.
- Reguillo Cruz, Rossana 2000 *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto* (Buenos Aires: Grupo Editorial Norma).
- Scandizzo, Hernán 2004 ‘Indio’ significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente. En <<http://www.argentina.indymedia.org>>.
- Svampa, Maristella 1994 *El dilema argentino: civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto).
- UNC/APDH 1996 *Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas*. Proyecto Especial de Investigación y Extensión, FDCS (Neuquén) Informe Final.
- Valverde, Sebastián 2003 “Etnicidad y lucha política: Las organizaciones indígenas de Río Negro” en *I Jornadas de Jóvenes Investigadores en Antropología Social* (Buenos Aires: Sección de Antropología Social, FFyL, UBA), publicación en CD.
- Valverde, Sebastián s/f “La articulación entre agrupaciones indígenas del pueblo Mapuche y movimientos campesinos” en

Movimientos Sociales y Nuevas Prácticas Políticas en Argentina
(Buenos Aires: Libros en Red) en prensa.

Warriacewala F. W. 2003 *HEAVY-PUNK en la lucha mapuche desde la ciudad* (Río Negro).

ROBERT ANDOLINA*, SARAH RADCLIFFE**
Y NINA LAURIE***

GOBERNABILIDAD E IDENTIDAD: INDIGENEIDADES TRANSNACIONALES EN BOLIVIA

EN EL ALTIPLANO BOLIVIANO está en juego la constitución de nuevos (y también antiguos) sujetos culturales y políticos alrededor del símbolo (o noción) del *ayllu*. Este concepto hace referencia a las estructuras indígenas-comunitarias de los Andes de familias ampliadas, basadas en patrones de liderazgo y la ocupación de espacios territoriales específicos. Cuando estas estructuras reivindican la cultura local auténtica y proyectan la noción de la *autoridad originaria* con representación nacional e internacional, se posicionan a partir de la noción de *ayllu* como un movimiento social que compite con otras organizaciones existentes y reclama su aceptación en un abanico de actores políticos a varias escalas.

A partir del fortalecimiento, reconstitución y agregación de los *ayllus*, el *movimiento ayllu* ha transformado los marcadores de la identidad indígena, ampliando el repertorio organizacional y estratégico de los movimientos indígenas bolivianos, y negociando los límites

* Profesor de Ciencia Política de la Universidad de Hobart y William Smith, EE.UU.

** Senior Lecturer en Geografía de la Universidad de Cambridge, Reino Unido.

*** Senior Lecturer en Geografía de la Universidad de Newcastle, Reino Unido.

políticos de la reciente política de descentralización de Bolivia. Estos cambios, aparentemente locales, reflejan cambios importantes en las visiones, en la estructura política, y en las redes establecidas con múltiples organizaciones de dentro y fuera de Bolivia. Por lo tanto, nuestro análisis de la reconstrucción del ayllu boliviano se centra en la comprensión de cómo los discursos y los factores espaciales configuran las identidades dentro de complejos procesos transnacionales. Argumentamos que las narraciones transnacionales de autenticidad y éxito, aunque provenientes de múltiples voces, han cambiado y convergido de tal manera que han permitido la organización e identificación indígena alrededor del ayllu en Bolivia. Específicamente, el discurso del *movimiento ayllu* ha coincidido con ciertos discursos y estrategias del Estado Boliviano y con el discurso del desarrollo internacional, mientras que, de otra parte, este mismo movimiento ayllu entra en conflicto con la ideología y la estrategia de ciertos movimientos sociales indígenas bolivianos, como son aquellos liderados por Felipe Quispe y Evo Morales.

Esbozamos, en un inicio, una geografía política de la construcción de identidades que: a) explique las transacciones discursivas que atraviesan aquello que podríamos denominar como escalas y la construcción de la escala misma; b) considere los límites y las posibilidades para actores locales situados transnacionalmente.

La reconstrucción de identidades indígenas en Bolivia no se debe solamente a las creencias y estrategias de los participantes del movimiento indígena, sino también a cambios en la comprensión y en los conceptos, en los nuevos convenios institucionales, y en los cambiantes flujos de recursos, procesados a través de reformas gubernamentales multiculturalistas y marcos de políticas de etno desarrollo.

Mostramos que estos procesos han implicado debates discursivamente establecidos entre actores políticos sobre la autenticidad cultural, el mérito político y el potencial de desarrollo de los movimientos indígenas contemporáneos bolivianos. Ideologías atadas a identidades clasistas o nacionalistas aún existentes han sido parcialmente *desindigenizadas* por un grupo de organizaciones transnacionales cada vez más influyentes, abriendo y definiendo un espacio para que se reconozcan los ayllus y autoridades étnicas con base en los ayllus como sujetos e interlocutores indígenas nacionales. Así, el ayllu, que en realidad ha sido un símbolo y más bien un recurso subalterno de las comunidades andinas, recientemente ha llegado a ser sujeto de múltiples intervenciones y se ha visto enredado en un transnacional juego

de espejos. Es un juego en que actores, desde líderes indígenas locales hasta representantes del Banco Mundial, incluyendo las escalas intermedias del poder, ven su reflejo en el ayllu. Concluimos en una evaluación de las implicaciones y lecciones de este caso para la política de la identidad indígena en América Latina y también globalmente¹.

UNA GEOGRAFÍA TRANSNACIONAL DE POLÍTICAS DE IDENTIDAD

Este artículo establece un marco conceptual interdisciplinario, que imbrica las propuestas discursivas con los procesos políticos acerca de la construcción de identidad definidos en la ciencia política, la sociología y la antropología, y, además, los combina con estructuras geográficas en espacio y en escala. Nuestro esfuerzo reafirma el llamado de Perreault (2003) para analizar “el lugar de constitución” de la identidad, a través de la interacción transnacional. Sin embargo, argumentamos que un mayor énfasis en la validación del sujeto y en la transformación discursiva esclarecerá esta cuestión. En efecto, esto se logra a través de evaluar los supuestos y expectativas que los actores en las redes transnacionales profesan y promueven, y mostrando cómo agendas neoliberales y multiculturales se combinan en contextos específicos para crear algo que podríamos denominar como un *bumerán recargado*. Esto es, actores locales, como las organizaciones indígenas, tendrán que enfrentarse con las consecuencias inesperadas de los logros políticos de su propio movimiento.

Por otro lado, los actores locales podrán superar los límites de sus posibilidades a través del trabajo en red a nivel global –el modelo clásico del bumerán de Keck y Sikkink (1998)– como demuestran los análisis de los movimientos indígenas latinoamericanos de Perreault (2003) y Brysk (2000). Una parte de este *salto de escalas* involucra, parcialmente, la creación de estructuras discursivas compartidas y de “comunidades semióticas” transnacionales (Wedeen, 2002), que trascienden conceptualmente y lingüísticamente la distancia espacial y los

¹ Este artículo forma parte de un proyecto de investigación con título *Transnational Indigenous Communities in Ecuador and Bolivia* (Comunidades Indígenas Transnacionales de Ecuador y Bolivia), auspiciado por el *Economic and Social Research Council of Britain* (Consejo de Investigación Económico y Social de Gran Bretaña). La investigación de campo se realizó en Bolivia, Ecuador, Perú y EE.UU., entre julio de 1999 y junio de 2000, y durante visitas anuales hasta 2004. Esta versión fue presentada en el encuentro del Grupo de Trabajo de CLACSO Movimientos Indígenas en América Latina, que se desarrolló del 26 al 28 de julio de 2004, en Quito.

límites soberanos entre actores de otro modo dispersos y permiten su confabulación, si no al menos su consenso².

De otra parte, argumentamos que los bumeranes también pueden ser *recargados* debido a que “agentes (globales) infunden representaciones sociales, conflictos, y agendas de otras sociedades a los contextos ‘locales’ o ‘domésticos’” (Mato, 2000: 199). Así, estas redes e infusiones, no obstante, pueden atravesar a los Estados e incluso pasar alrededor de ellos, lo que, de un lado, puede restringir la acción local pero también puede potenciarla (ver Shaw, 2000). Esta recarga e infusión es hecha en parte a través de espacios reificados o de “geografías imaginadas” (Said, 1979), las que articulan la manera como las identidades se configuran en las localidades, y como los países y regiones son definidos y actúan sobre ellas. Los espacios reificados comprenden al menos dos elementos clave: a) los términos y criterios que definen los límites de las identidades del grupo; b) los supuestos acerca de las culturas locales y los contextos regionales que justifican y orientan la entrada de actores *externos* a estas culturas y áreas. Como mostramos a continuación, las identidades indígenas en Bolivia se redefinen en parte de acuerdo a límites e imágenes espaciales particulares. Tal redefinición también se articula a través de discursos sobre el desarrollo, la cultura y la representación política, tejidos por múltiples actores.

La convergencia contemporánea del discurso transnacional del etno desarrollo, la institucionalización de los temas culturales y la consolidación de las expectativas de los movimientos indígenas han creado una nueva coyuntura de políticas indígenas en América Latina. A diferencia de las décadas de 1970 y 1980, cuando las identidades políticas indígenas y sus agendas eran *novedosas*, hoy en día estas están insertas en estructuras políticas, roles de identidad y el razonamiento estratégico de las redes de actores. Sin embargo, el tipo específico de identidades indígenas en construcción hoy día en los Andes es un proceso *nuevo*, o diferente, como resultado, en cierto modo, de los logros de los movimientos indígenas anteriores que obligaron a los gobiernos nacionales y a las agencias de desarrollo internacionales a incorporar sus demandas y sus conceptos.

2 Estamos de acuerdo con la afirmación de Roseberry (1996) respecto de que los actores que comparten un marco común discursivo podrían no estar de acuerdo entre sí en cuanto a sus respectivos puntos de vista acerca del significado de este tema.

En muchas partes de Sudamérica las identidades indígenas han sido marcadas principalmente por el uso del idioma precolonial. En las partes bajas de la Amazonía, los idiomas indígenas y las escalas territoriales muchas veces han convergido en un solo proceso, y el espacio local se ha convertido en un segundo marcador clave. Sin embargo, los Quechua y Aymara hablantes del altiplano andino *transcenden* las escalas locales, y la lengua predomina sobre el territorio local como el principal marcador de identidad para los sujetos políticos³. Sin embargo, aunque hubo un cambio de identificación sustentado en la noción de clase hacia una identificación en base étnica, en casi todas las regiones indígenas de Sudamérica las identidades étnicas de la sierra y del altiplano andino fueron posicionadas a escala macro como *protonacionales* más que en una escala meso o micro local.

Como la etnicidad ha llegado a ser un principio organizativo legítimo para las instituciones políticas y los respectivos marcos de políticas que se establecen, esta construcción de identidades indígenas serranas recientemente ha cambiado para poner la territorialidad, las costumbres y la historia al mismo nivel con el idioma como marcador político identitario. Luego de las movilizaciones del movimiento indígena y de las plataformas hechas alrededor de las culturas indígenas, el territorio y la autodeterminación durante principios y mediados de la década de 1990, las organizaciones gubernamentales y de la sociedad civil en múltiples escalas políticas se dirigieron hacia preocupaciones de los pueblos indígenas de manera más bien intermitente y parcial. Sobre la base del Convenio 169 sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales (que reemplazó el asimilacionista Convenio 107) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la mayoría de los países latinoamericanos elaboraron su legislación sobre pueblos indígenas en base a los conceptos del Convenio, y en algunos casos incluso antes de ratificarlo oficialmente (Van Cott, 2000; Sieder, 2002).

Al hacer esto, los Estados y organizaciones oficiales se apropiaron de los conceptos de los derechos de los pueblos indígenas y los ataron a las agendas de la economía neoliberal, la descentralización y la participación-responsabilidad ciudadana. Los gobiernos adoptaron

3 En Ecuador, se utiliza “Kichwa” (anteriormente “Quichua”) a cambio del “Quechua” de Bolivia y Perú. La cuestión está sujeta a ciertas discrepancias entre algunos lingüistas andinos, en cuanto a si estas diferencias constituyen idiomas o, más bien, diferentes dialectos de una misma lengua.

un discurso multiculturalista formalizado a través de modelos de descentralización pluralista, mientras que las agencias adoptaron las nociones de “capital social” en el diseño de sus políticas y proyectos orientados hacia las bases indígenas (Assies et al., 2000; Davis, 2002). Desde el punto de vista de la mayoría de las organizaciones indígenas, esta *glocalización* debería generar un gobierno y desarrollo adecuado culturalmente. Sin embargo, en la práctica, estos cambios se han implementado como algo más que una identidad cultural adecuada gubernamentalmente y desarrollísticamente –tal como puede ser comprendido por las nociones de gobernabilidad y desarrollismo– por lo cual ciertos espacios, sujetos, modos de gobernación y desarrollo, son considerados apropiados, mientras que otros no (Burchell et al., 1991; Escobar, 1995).

A través de prácticas de apropiación, imitación, persuasión y validación, los miembros de redes de actores mixtos han generado marcos discursivos comunes y han reconstruido identidades de sujetos indígenas alrededor de y en base a un grupo de hechos sociales con *sentido común* acerca de la cultura étnica, por lo demás cuestionables. Estos marcos reifican los espacios locales y translocales que contienen identidades específicas y favorecen estrategias particulares. Concretamente, los discursos interrelacionados sobre la *autenticidad* (lo que cuenta como *realmente indígena* en un contexto dado) y el *éxito* (o éxito posible) en la representación política y el desarrollo comunitario han promovido identidades *libres del sentido de clases*, como *pueblos* locales a los que anteriormente se restó importancia en los Andes centrales. Esta imagen ha dirigido y justificado no solamente la reorganización del movimiento indígena sino también la intervención de actores locales y globales no indígenas en las comunidades y organizaciones indígenas. El movimiento de los ayllus en Bolivia demuestra cómo estos cambios discursivos e interacciones a través de las escalas contribuyen a la reconstrucción de la identidad.

DESARROLLO, ESTADO Y MOVIMIENTO INDÍGENA EN EL ALTIPLANO BOLIVIANO: PILARES DE NUEVAS IDENTIDADES

Los pueblos indígenas, cuya ascendencia se remonta a las sociedades precoloniales, constituyen el 59% de la población boliviana, según el Censo de 1992. Están compuestos por treinta y seis grupos lingüísticos. Los pueblos del habla Aymara y Quechua de la sierra, donde la mayoría de ayllus se ubican, componen el 25% y 33% respectivamente

del total de la población boliviana. Aunque representan estructuras y prácticas sociales-históricas de una forma u otra desde hace varios siglos atrás, la reciente aparición política del ayllu tiene, más bien, una historia corta, incrustada en los talones del “movimiento campesino etnizado” (Brysk, 2000: 71)⁴. A partir de la revolución de 1952, el gobierno boliviano organizó los pueblos indígenas dentro de estructuras de sindicatos corporativistas, denominándolos como “campesinos”. El movimiento *Katarista* se apropió de estos sindicatos durante la década de 1970 y creó la *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB) en 1979, rompiendo el control estatal sobre las organizaciones indígenas. Los *Kataristas* y la CSUTCB forjaron una ideología anticolonial que ligó la etnicidad indígena –definida por las lenguas Aymara y Quechua, cuyos hablantes componen una población de escala nacional– a una identidad campesina basada en una identidad clasista alrededor del rebelde indígena de la época colonial, Tupaj Katari. La CSUTCB no incorporó de manera profunda ni a los ayllus, ni a las autoridades étnicas dentro de su plataforma o estructura; pero, en ese contexto discursivo, la CSUTCB ya se consideró suficientemente indígena, especialmente en cuanto a su capacidad de movilizar las masas para desafiar al gobierno. Esto se ejemplificó de manera contundente por el rol que la CSUTCB jugó en 1982 al mandar al gobierno militar a los cuarteles para siempre. Por ambas razones, la Confederación del movimiento indígena fue reconocida como la organización más representativa de los indígenas del altiplano boliviano (Rivera, 1983).

Pero ahora muchos de los pueblos del altiplano están organizados en federaciones y consejos de ayllus afiliados a CONAMAQ, el *Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qollasuyu* (Bolivia)⁵. *Marka* es un espacio local pero transcomunitario que agrupa varios ayllus. *Suyu* es una identidad cultural-espacial aún más amplia. *Qollasuyu* se refiere a la región del altiplano, que era a su vez una región clave del Estado incaico.

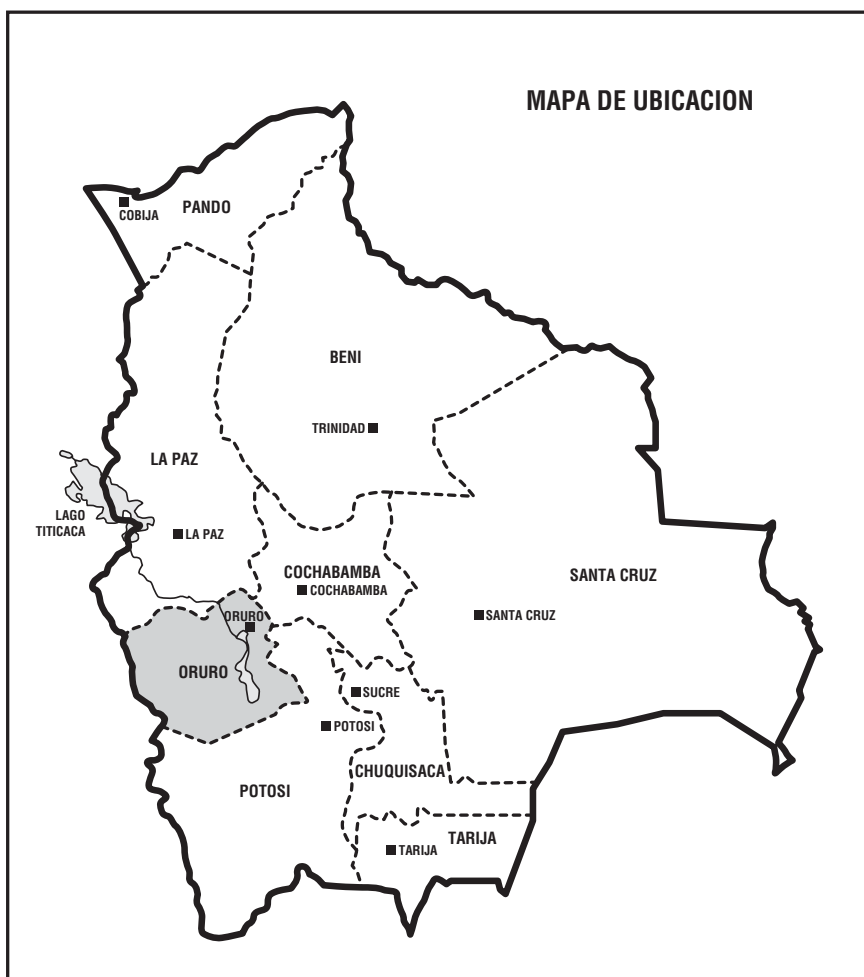
4 Para un análisis a fondo de las dinámicas internas de los ayllus, ver Platt (1982) y Abercrombie (1998).

5 Es imposible identificar el número de comunidades que son miembros de las organizaciones de ayllus, debido a que la situación está en permanente cambio. Sin embargo, los expertos en Bolivia sugieren que los ayllus son la forma organizativa dominante en los departamentos de Oruro y Potosí, y que son influyentes en diez provincias del departamento de La Paz (entrevista, 12 de enero de 2004; Ticona, 2003).

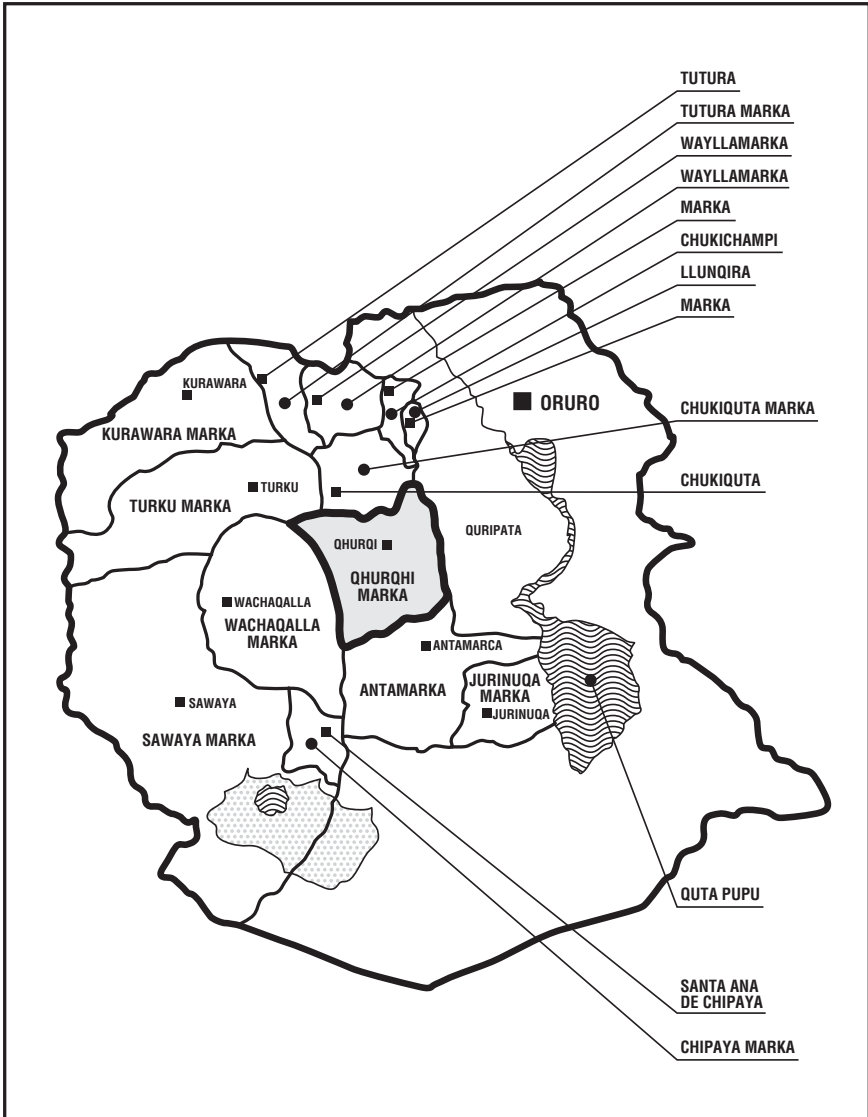
Entonces, el ayllu está reconstruyendo las identidades étnicas en diferentes escalas. Además de los nombres de los ayllus en el ámbito comunitario, se han recuperado categorías de identidad a nivel meso, como los *trans-ayllu*, de los pueblos “Karankas” (suyu) y “Qhurqui” (marka), quienes hablan Aymara o Quechua, pero que sin embargo no se identifican estrictamente de acuerdo al uso del idioma ni a la escala nacional⁶ (ver los mapas a continuación).

MAPA 1

FRONTERAS DE MARKAS PERTINENTES A LA ETNICIDAD-SUYU KARANKAS
DEPARTAMENTO DE ORURO



MAPA 1 - CONTINUACIÓN

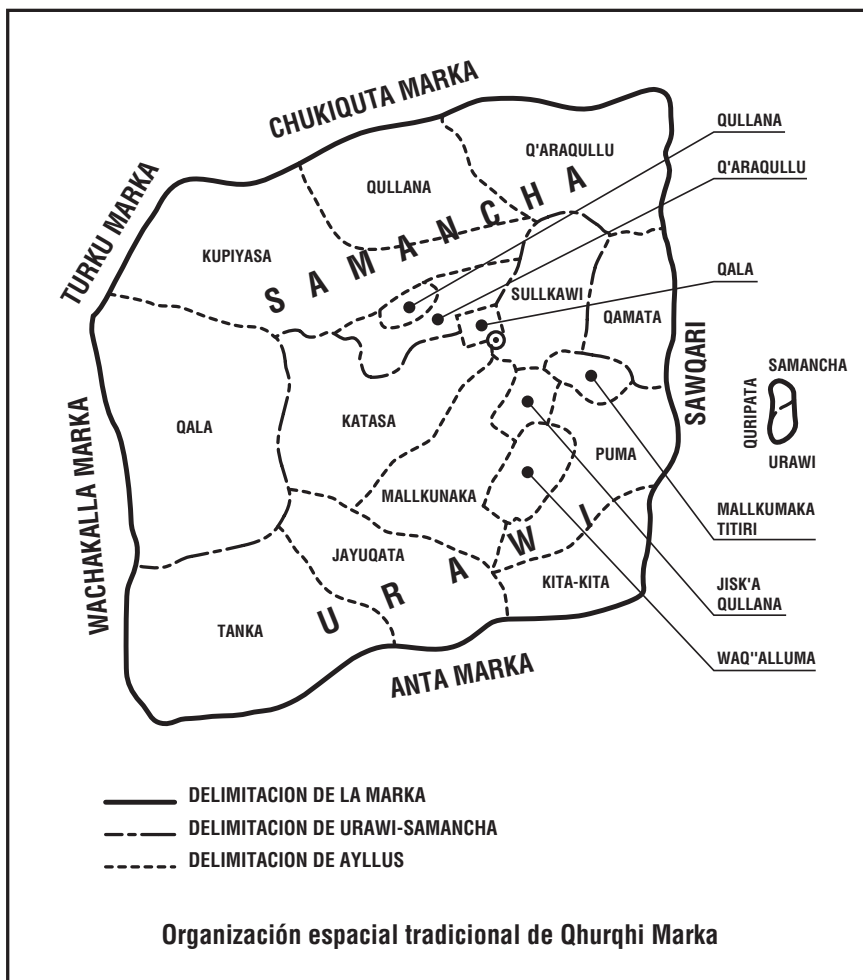


Fuente: Consejo de Ayllus Jach'a Karankas.
Nota: Marka Qhurqi aparece en el Mapa 2.

6 Bolivia se divide administrativamente en departamentos, seguidos por provincias, de allí municipalidades y finalmente parroquias. Las escalas de identidad de los *suyu*, *marka* y *ayllu* no siempre coinciden con estas divisiones de origen europeo.

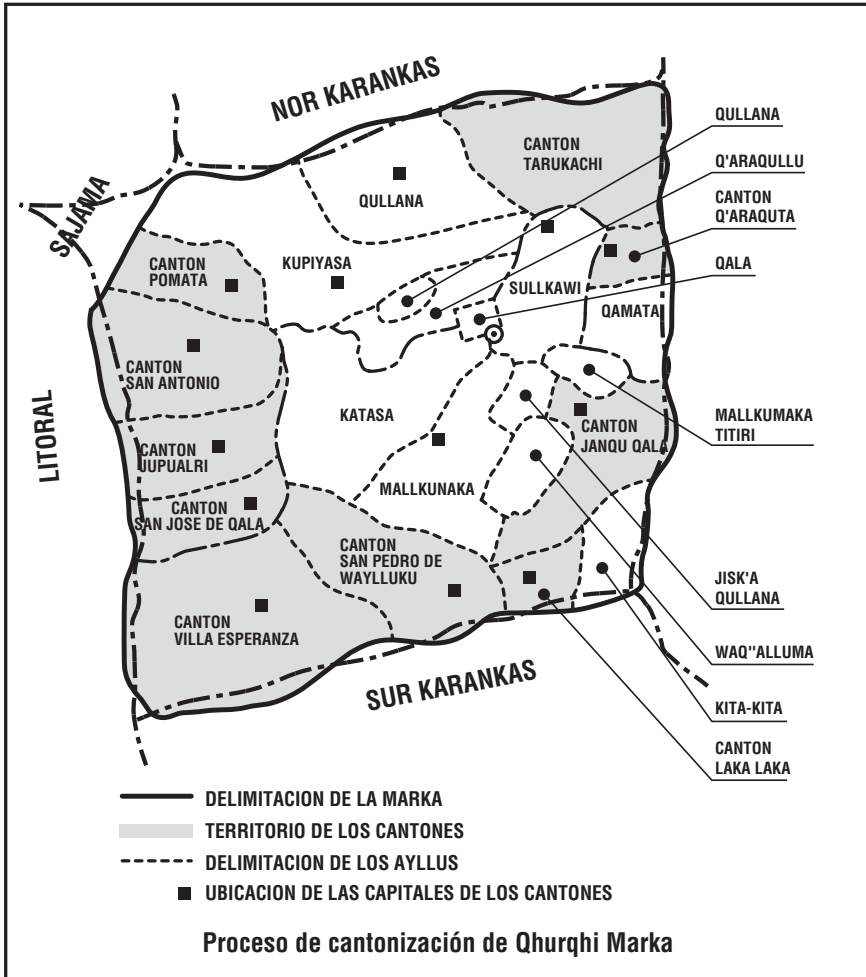
MAPA 2

FRONTERAS DE AYLLUS PERTINENTES AL QHURQUI MARKA,
DEPARTAMENTO DE URUO



Nota: representación de las fronteras Ayllus.
Fuente: Ayllu Sartañani (1992: 58,60).

MAPA 2 - CONTINUACIÓN



Nota: representación de las fronteras Ayllus y de municipios.
 Fuente: Ayllu Sartañani (1992: 58,60).

Ubicadas principalmente en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí, las autoridades étnicas *originales* gobiernan los ayllus, reproduciendo algunos símbolos y prácticas precolombinas, especialmente en los rituales y las fiestas. Desde el punto de vista de un forastero, el sistema del ayllu puede definirse como una “democracia directa limitada”. Es *directa* en cuanto a que “la asamblea comunal es la máxima

autoridad” que debe aprobar todas las decisiones principales que afectan al ayllu (Ticona, 2003: 125), incluso seleccionar a sus líderes. Tales líderes, llamados *jilaqatas* o *mallkus*, tratan de llegar a acuerdos consensuados, y consideran su oficio como un servicio social. El sistema del ayllu es una democracia *limitada* en términos de clase, generación y de género, debido a que solamente los *originarios* casados –los que poseen tierras aparentemente heredadas desde tiempos prehispánicos– son considerados como ciudadanos plenos del ayllu, y los esposos de las familias representan el hogar y sus miembros frente a la asamblea del ayllu (comunidad) (Ticona, 2003). En lo que sigue, analizamos la transformación del ayllu desde un paradigma cultural a una identidad cultural. Trazamos esta transformación a través de tres procesos distintos pero interrelacionados, para mostrar cómo los discursos comunes y el trabajo en redes influyen en los tres procesos que integran la consolidación de una construcción particular de sujetos indígenas: 1) interacción simbólica y estratégica entre confederaciones indígenas; 2) cambios en el régimen político boliviano; y 3) cambios en las redes y políticas del etno desarrollo.

DESARROLLO CULTURALMENTE APROPIADO Y PROTECCIÓN DEL AYLLU: POTOSÍ Y ORURO

En el escenario internacional de la década de los años 1980 e inicios de 1990, las alianzas entre indígenas y ecologistas develaron las consecuencias devastadoras de los proyectos de desarrollo con financiamiento internacional –especialmente las represas en Brasil e India– para los pueblos indígenas y para el medio ambiente. Con una visión de los pueblos indígenas de las zonas tropicales muy distinta a la cultura moderna, alianzas de líderes indígenas y ONGs promovieron modelos de desarrollo culturalmente adecuados para proteger las culturas y ecologías vulnerables frente a las fuerzas externas del desarrollo.

Sin embargo, en la región del altiplano boliviano, agendas de sobrevivencia cultural (salvo experimentos en educación intercultural) no eran predominantes. Salvo el hecho de que los ambientalistas consideraban a las montañas secas como zonas menos cruciales ecológicamente, la dominancia de las tradiciones *Kataristas* que combinaban los conceptos clasistas y étnicos tendía hacia la promoción de estructuras sindicalistas para la organización del movimiento y los proyectos de desarrollo. Construido alrededor de una narrativa de rebelión anticolonial, el discurso *Katarista*, además, restó importan-

cia a las nociones de vulnerabilidad indígena que requerían de aislamiento (Hurtado, 1986).

A pesar de ello, después de 1985 algunas organizaciones internacionales comenzaron a conectarse con los *indigenistas* bolivianos alrededor de una interpretación del desarrollo que estaba más en común con las dinámicas de las tierras bajas tropicales. Los *indigenistas* coincidieron con los proyectos nacionalistas Aymara y Quechua de la CSUTCB, pero consideraban a la política clasista y sindicalista como colonial y externa, y pensaban que las culturas locales del ayllu formaban una base crucial para el nacionalismo indígena (Pacheco, 1992). Mientras no desplazaron al Katarismo, estas alianzas locales-globales buscaron un enfoque más estrictamente étnico e incursionaron en los enclaves del altiplano boliviano. Aunque intentaron evitar la desaparición de las etnicidades, el proteccionismo cultural en el altiplano se enfrentó con proyectos de desarrollo de base, enraizados en el marxismo, la teología de liberación, y/o la teoría de la modernización, distintos a las propuestas pro indígenas de las partes bajas que se dirigían en contra de los proyectos públicos o privados de desarrollo y sus procesos.

Un ejemplo de este tipo de etno desarrollo transnacional fue la actividad conjunta del *Taller de Historia Oral Andina* (THOA), conformado en 1983 con sede en La Paz, Bolivia, y la oficina de Oxfam América en Lima, Perú. Muchos de los miembros fundadores de THOA eran indígenas intelectuales indianistas, quienes activamente recuperaron y transmitieron la historia local boliviana a través de programas radiofónicos, vídeos y materiales educativos (entrevista, 11 de noviembre de 1999). Oxfam América, con sede en Boston, EE.UU., afiliada a Oxfam Internacional, es una ONG global de desarrollo local, y enfoca su trabajo en Sudamérica entre los pueblos indígenas. Las experiencias peruanas de la oficina de Oxfam América en Lima, que asumió intereses comunes a lo largo de la región andina, generaron interés para el apoyo a modelos populares de desarrollo basados en el culturalismo en Bolivia, y coincidieron con la visión de THOA.

“Entonces, lo que pasó con Oxfam América... fue una clara identificación con la problemática indígena... Eso es, los pueblos indígenas no van a resolver sus problemas [con dádivas sino a través de] apoyo en el ejercicio de sus derechos colectivos políticos” (entrevista, 3 de septiembre de 1999).

Reflejando cartografías de sentido común sobre el altiplano boliviano, su trabajo conjunto se inició en la región del Norte de Potosí, reificado

como un recipiente de los ayllus más intactos y auténticos. Prosiguieron con visitas al proyecto de recuperación de los efectos de sequía causados por El Niño en la misma región, organizado por ONGs católicas pro Kataristas, nominalmente para fortalecer las estructuras y prácticas del ayllu. La visión de Oxfam sugiere algo diferente:

“[Al inicio...] Dije, ‘Esto es interesante...’ y apoyé en algo. Y después hice una visita, y... Encontré el típico proyecto de desarrollo, en nada ligado a los ayllus, pero sino contra-ayllu, todo para [una] alianza de trabajadores y campesinos... Las visiones del ayllu descendieron directamente de la dominación colonial española del siglo dieciséis (entrevista, 31 de marzo de 2000).

THOA y Oxfam colaboraron entonces para realizar un estudio sobre proyectos de desarrollo en los ayllus del Norte de Potosí, que estableció la crítica de antemano mencionada y que argumentó que las prácticas de desarrollo y de organización sindical en la región son una “continuación del colonialismo”⁷. También sirvió como base intelectual y discursiva para seguir organizando y trabajando en red en el altiplano boliviano, lejos de la CSUTCB. La asociación THOA/Oxfam proporcionó fondos (Oxfam) y asesores (THOA) para las organizaciones del movimiento de ayllus y la discusión sobre el fortalecimiento del ayllu (Rivera, 1997: 13). Motivados por Oxfam América, miembros de THOA, otras ONGs y los *mallkus* del Sur del departamento de Oruro, se reunieron cada año para forjar consensos sobre el desarrollo y organización basados en los ayllus. Finalmente, estas coaliciones transnacionales motivaron y financiaron la creación de federaciones de ayllus en los departamentos del Norte de Potosí y el Sur de Oruro en 1988 (entrevista, 4 de abril de 2000).

Un segundo ejemplo de tal etno desarrollo transnacional fue el Proyecto de Autodesarrollo Campesino (PAC), iniciado en el departamento del Norte de Oruro en 1987, y auspiciado por la Unión Europea⁸. Comunicándose con la ONG local Ayllu Sartañani, cooperantes del PAC llegaron a considerar las estructuras del ayllu como bases para desarrollo local, y la implementación de proyectos implicó realizar debates abarcando identidad y representación comunitaria. Como resultado, las autoridades étnicas originarias (*mallkus*) impu-

7 El estudio se publicó finalmente como a cargo de Silvia Rivera y Equipo THOA (1992).

8 El proyecto PAC ofreció 21 millones de dólares para “micro proyectos” con el fin de mejorar la producción agropecuaria a pequeña escala (Van Niekerk, 1992: 55).

sieron sus ideas y liderazgo, y el PAC las reconoció como interlocutores entre el proyecto y las comunidades, por encima de los dirigentes de los sindicatos campesinos. Ya en 1989, el apoyo del PAC había permitido a los miembros de los ayllus situar sus preocupaciones económicas dentro de las estructuras del ayllu, agregar los ayllus en el Norte de Oruro bajo una vieja/nueva identidad étnica de Karankas, y redefinir conceptos de territorialidad dentro de los límites precoloniales (Izko, 1992: 103-106). Como su contraparte en el Norte de Potosí y el Sur de Oruro, el consejo de ayllus de los *Jach'a Carangas* hoy en día es un miembro clave del consejo nacional de ayllus, y sus actuales dirigentes recuerdan al PAC (entrevista, 29 de noviembre de 1999).

Durante esta coyuntura (1989), tres federaciones subdepartamentales de ayllus existían en tensión con la CSUTCB por proporcionar un modelo alternativo de desarrollo, organización y representación de los pueblos del altiplano. A la vez, se formó una pequeña pero creciente red de ONGs y promotores individuales que apoyaban el etno desarrollo basado en los ayllus. En gran medida esta red evitó el contacto con el Estado boliviano, de tal modo que los actores internacionales jugaron un papel clave en la validación de las nuevas identidades y liderazgos, tanto en palabra como a través de financiamiento y flujos de conocimientos. Esta validación afirmó no solamente *la etnia sobre la clase*, sino que también desagregó las identidades macro Aymara y Quechua, hacia aquellas de más pequeña escala basadas en la costumbre, la historia y el derecho a la tierra, más que en el uso del idioma.

MULTICULTURALISMO DESCENTRALIZADO: CATEGORÍAS DEL SUJETO Y REFORMA DEL ESTADO-NACIÓN

Aunque las federaciones de ayllus locales se formaron a finales de la década de 1980, el Estado boliviano solamente reconoció al movimiento campesino como representante de los pueblos indígenas del altiplano hasta mediados y finales de los años noventa. Efectivamente, el Censo Nacional de 1992 adoptó el uso de los idiomas precoloniales como el indicador principal de la identidad indígena. La construcción y reconocimiento de la identidad indígena comenzó a cambiar durante la década de 1990, como una consecuencia involuntaria de la legislación boliviana y la reforma constitucional. Esta reforma incorporó discursos internacionales cada vez más legítimos sobre los derechos indígenas, así como las demandas del movimiento indígena que se habían ganado a través de una dura lucha de movilización y organiza-

ción. Bolivia apropió la redefinición de la identidad *nacional* y la validación de sujetos indígenas alrededor de un discurso culturalista, pero dentro de lo que Yashar (1999) califica, de una manera reveladora, como un cambio desde un régimen de ciudadanía corporativista hacia un régimen de ciudadanía neoliberal.

Después de 1984, Bolivia implementó políticas neoliberales para combatir la crisis económica enraizada en la hiperinflación, deuda y recesión. Estas incluyeron la reforma monetaria, la privatización de industrias y el recorte de las burocracias estatales. Pero una marcha a La Paz en 1990, realizada por indígenas de la región baja, puso la cuestión del territorio sobre el tapete político nacional, iniciando así un intenso período de protestas y discusión sobre la etnicidad y el nacionalismo en el país. Estas actividades fueron reforzadas por una campaña nacional en 1992 para rebatir el quinto centenario del “descubrimiento” de las Américas, liderada principalmente por la CSUTCB. El presidente de Bolivia, Paz Zamora, canceló las celebraciones oficiales; y, en 1993, un anterior dirigente de la CSUTCB, Víctor Hugo Cárdenas, fue elegido vicepresidente de Bolivia integrando el binomio con Sánchez de Lozada.

Mas significativamente para el movimiento de ayllus, el gobierno boliviano respondió a estos acontecimientos con la promulgación de una serie de políticas con las cuales los ayllus y sus defensores se identificaron más fácilmente que el movimiento indígena campesino. Mientras extendían el modelo neoliberal, estas reformas sociales y administrativas de *segunda generación* respondían a las demandas indígenas y reconstituían al Estado boliviano. Primero, la ratificación en 1991 por Bolivia del Convenio 169 de la OIT sobre los derechos indígenas, que identifica los pueblos de acuerdo a la vigencia de sus tradiciones y adhesión a los territorios locales (*hábitat*) específicos, e incluye derechos para administrar la justicia indígena⁹. Segundo, las reformas constitucionales de 1994, tomando como referencia las reformas constitucionales de Colombia y el Convenio 169 de la OIT, caracterizaron a Bolivia como un Estado multicultural y pluriétnico, y reconocieron los sistemas indígenas comunales de tierras y justicia (Van Cott, 2000: 145). Estas características potencialmente incrementan la importancia

9 Pero el Convenio 169 sí permite cierta libertad para la autoidentificación. El texto completo del Convenio está disponible en http://www.unhchr.ch/spanish/html/menu3/b/62_sp.htm.

de los ayllus (como entidades espaciales locales) y las autoridades originarias (como jueces comunitarios) en el contexto boliviano.

Tres reformas adicionales cambiaron consiguientemente las condiciones alrededor de la identidad y el espacio político para los ayllus. La descentralización y las leyes de participación popular de 1995, que utilizaron otras experiencias y consejos latinoamericanos de los donantes bilaterales y multilaterales, tuvieron resultados contradictorios. La primera de estas leyes extendió las municipalidades por todo el campo, a veces atravesando los límites de los ayllus. Por otro lado, la Ley de Participación Popular (LPP) permitió el reconocimiento legal de ayllus como Organizaciones Territoriales de Base (OTB), que pueden participar en los comités de vigilancia municipales (Ayo en Albó y CICPA, 1999: 115). Notablemente, el formulario oficial sobre identidad colectiva que administra la LLP registra a las comunidades como “campesino” o “indígena”. Esto deshace la actual construcción predominante de la identidad del movimiento campesino, que había combinado/mezclado las categorías de campesino e indígena, a la vez que los ayllus podían identificarse con la segunda, sin problema. Finalmente, la reforma agraria de 1996 (la Ley INRA) creó un mercado más libre en cierto modo amenazando a los pequeños productores individuales, muchos de los cuales son indígenas. Pero también permitió la legalización de las Tierras Comunitarias de Origen (TCO), haciéndolas más accesibles para aquellos registrados como “indígenas” a través de la Participación Popular, tal como indica el reglamento de la Ley (Choque, 2000: 24).

Culminando la redefinición de la geografía política, el alcance económico y la identidad nacional del Estado Boliviano, estas reformas legitimaron a Bolivia internacionalmente por ser democrática, multicultural y neoliberal, todo a la vez. Aunque la confederación indígena campesina había adoptado previamente identidades indígenas lingüísticas/nacionalistas, el cambiante contexto facilitó la legitimidad de las demandas e identidades étnicas locales “claras”, distintas a las identidades y agendas lingüísticas y clasistas.

CULTURA APROPIADA PARA EL DESARROLLISMO: REDES DE ACTORES MIXTOS Y CAPITAL SOCIAL

Tal como el discurso y los marcos de políticas multiculturalistas de los estados latinoamericanos, el discurso y la política del etno desarrollo tuvieron giros significativos a medida que los derechos y las demandas

se visibilizaban y legitimizaban. Como se ha manifestado anteriormente, el etno desarrollo se inició como un *desarrollo culturalmente apropiado*, y fue creado principalmente por las ONGs y líderes indígenas. Pero, recientemente, esto se ha transformado en una lógica de *cultura apropiada para el desarrollismo* mientras que las organizaciones de desarrollo oficiales diseñaban e implementaban sus propias políticas de etno desarrollo en línea con el neoliberalismo.

Al principio, el Banco Mundial, el Banco de Desarrollo Interamericano y países miembros de la Unión Europea revisaron sus criterios de políticas de desarrollo internacional para mitigar los daños del desarrollo a los pueblos indígenas. Además, a mediados de los años 1990, los bancos de desarrollo multilaterales crearon equipos de *asuntos indígenas*, que han realizado proyectos de etno desarrollo y han negociado con representantes indígenas y representantes gubernamentales sobre marcos de políticas basados en el lenguaje de la OIT (Trio, 1995; Deruyterre, 1997; entrevista, 12 enero 2000). El gobierno boliviano respondió a estos cambios dentro de las agencias internacionales de desarrollo a través de la reorientación de su Ministerio de Asuntos Indígenas, alrededor del “desarrollo con identidad” (entrevista, 13 diciembre 1999).

La clave para la evolución y transmisión de este discurso de políticas es la evolución de lo que llamamos una *red de etno desarrollo*, esto es, el personal de las agencias que favorecen un desarrollo basado en lo étnico, quienes normalmente son formados en las ciencias sociales y tienen algún conocimiento y experiencia profesional en América Latina, y quienes han transmitido criterios comunes compartidos a través de las ONGs, las agencias bilaterales y las organizaciones multilaterales. Muchos funcionarios de las agencias oficiales tienen historiales de trabajo con las ONGs, y los miembros de la red frecuentemente se conocen, mantienen contactos informales y asisten a las mismas reuniones. Entrevistas con miembros de esta red y la observación de una conferencia sobre asuntos indígenas en 2001 constataron estos contactos. En la conferencia, los participantes interactuaron como viejos conocidos, intercambiando historias acerca de sus experiencias.

Esta extensión del paradigma del etno desarrollo también ha acarreado su transformación. Así como las reformas del Estado boliviano mencionadas en la sección anterior, el etno desarrollo modificado ha combinado conceptos neoliberales, multiculturales y locales, en este caso a través de la realización de un doble movimiento con la teoría de la modernización. Por una parte, transforma la teoría de la modernización rechazando la idea de que los valores culturales *tradi-*

cionales son obstáculos al desarrollo. El *conocimiento ancestral y tradicional* y prácticas comunitarias, como las *mingas* (trabajo colectivo), ahora son considerados como fuentes importantes de capital social, tales como las redes asociativas fuertes y la confianza. La tradición, entonces, bien puede ser un *motor* del desarrollo, donde la cultura indígena llega a ser un activo para la generación de riqueza.

“El concepto de ‘etno desarrollo’ o de ‘desarrollo con identidad’... construye sobre las cualidades positivas de las culturas y sociedades indígenas, que incluyen un sentido de identidad étnica, adhesión cercana a la tierra ancestral, y la capacidad de movilizar la mano de obra, capital, y otros recursos para promover empleo local y crecimiento” (Van Nieuwkoop y Uquillas, 2000: 3).

Por otro lado, este discurso reproduce la teoría de la modernización. Con base en el concepto de capital social de Putnam (1993), se presenta al capital social y el capital económico como fungibles, y se supone que los resultados en el Norte de Italia, la zona del estudio de Putnam, pueden ser replicados en otros lugares. Segundo, enfatiza dotaciones de factores locales, sin poner mucha atención sobre cómo los factores internacionales puedan afectar las condiciones de capital social o las posibilidades para la transformación y el crecimiento¹⁰. Tercero, atribuye una abundancia de capital social a los *rasgos* culturales (indígenas); de esta manera el etno desarrollo reifica la relación entre los pueblos indígenas contemporáneos con sus tradiciones. (A cambio de ver a las culturas indígenas como manifestaciones particulares de la modernidad o la pos modernidad). Finalmente, mientras que el capital social se presenta como una base nativa para el desarrollo, la intervención externa –en forma del financiamiento moderno, educación y transferencia de tecnología– se considera necesaria para convertir el capital social en productividad y riqueza¹¹.

10 Para conocer una crítica favorable del estudio de Putnam pero que mantiene una opinión escéptica en cuanto a la posibilidad de replicar el capital social, ver David Kirp (1993). Para una crítica general del concepto del capital social, ver Ben Fine (2000). Bebbington y Perreault (1999) critican la noción localizada/aislada del capital social de Putnam, y trazan nociones a escala múltiple del capital social como un remedio. Sin embargo, esta noción más amplia efectivamente no es la que utilizan los organismos de desarrollo.

11 Peter Wade (1997) demuestra cómo los estudios acerca de los pueblos indígenas anteriormente supusieron el carácter “tradicional” de las culturas indígenas, un supuesto compartido por el pensamiento y teoría de la modernización (por ejemplo, Lipset, 1986 y Vargas Llosa, 1990).

El significado estratégico de este cambio discursivo del etno desarrollo es triple. Primero, aunque responde a las demandas indígenas para rendir cuentas acerca de la etnicidad, incluye un lenguaje que permite un diálogo por poderes entre las agendas del movimiento indígena y aquellas de los economistas del desarrollo internacional. Segundo, definir capital social en términos locales pone mayor énfasis en la construcción y proyección de identidades étnicas locales (como los ayllu y *markas*). Tercero, al cambiar las nociones de progreso para poder representar a la cultura indígena como una reserva de capital no explotado, el agente de desarrollo ahora ayuda a los pueblos indígenas *no* para aislarlos o protegerlos del desarrollo occidental, sino invirtiendo más en sus activos culturales para poder incorporarlos dentro del mismo. En países andinos como Bolivia, este último giro se ha vinculado a las narraciones de autenticidad y potencial étnico: una mayor autenticidad significa mayores posibilidades de desarrollo –pero siempre dependiendo de la ayuda externa.

NEGOCIANDO NUEVOS TERRENOS: IDENTIDADES DEL AYLLU EN UNA MATRIZ TRANSNACIONAL

Los líderes y defensores del creciente movimiento de los ayllus han buscado apropiarse de las nuevas reformas para generar organizaciones y territorios que definen la cultura indígena tal como ellos la perciben. Sin embargo, mientras que el símbolo y el movimiento de los ayllus se visibilizaron políticamente, sus representantes se involucraron en una red más compleja, interactuando con agentes del Estado boliviano, del desarrollo internacional, de otras confederaciones indígenas y de las ONGs de desarrollo local y defensoría/promoción cultural. Por lo tanto, el avance de los ayllus como sujetos políticos, realizado a través de narraciones de autenticidad y éxito, ha sido la manera en que esta red en su conjunto ha construido el espacio discursivo del movimiento y ha validado las identidades indígenas. Agencias internacionales bilaterales y multilaterales de desarrollo han llevado a cabo sus agendas revisadas de etno desarrollo a través del Ministerio de Asuntos Indígenas, el Ministerio de Participación Popular y el Instituto de Reforma de Tierras, que son los encargados de implementar muchas de las reformas estatales anteriormente mencionadas. Mientras tanto, las ONGs locales e internacionales se vinculan al CONAMAQ y sus asociaciones.

Esta inyección de agendas *externas* en Bolivia realizada por las redes transnacionales ofrece nuevas posibilidades para los ayllus para saltar escalas y proyectar sus identidades y líderes. Pero también mapea ciertos caminos para los movimientos indígenas bolivianos, en parte de acuerdo con la cultura apropiada gubernamentalmente y el desarrollismo. En la escala local, los ayllus bolivianos son percibidos como espacios concentrados de capital social y de participación comunal, que pueden beneficiarse de la inversión y el apoyo transnacional. A escala nacional, la política y las políticas indígenas bolivianas están enmarcadas como un *Ecuador no realizado*, que puede llevarse a cabo a través de la inversión transnacional en nuevos proyectos de etno desarrollo y con apoyo para las asociaciones y consejos del movimiento de los ayllus.

Aunque no simplemente atendiendo a estas representaciones, el movimiento ayllu ha intentado representar sus propias identidades y agendas de manera inteligible ante las mismas. Esto lo ha hecho a través de la búsqueda de orientación de parte de las organizaciones indígenas con las que se identifica. Debido a las preferencias combinadas del movimiento de los ayllus y de los miembros de la red mixta de actores con quienes se articula, la CSUTCB aparece como el “mal ejemplo” que se debe evitar. Aunque enraizada en ideologías y formas de organización cronológicamente más recientes que las del ayllu precolonial, las nociones de progreso y potencial han cambiado recientemente de manera tal que la CSUTCB ahora sea posicionada como “atrasada” –inauténtica, intransigente y trastornadora.

A cambio, la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) sirven como ejemplos para el movimiento de los ayllus, y por lo tanto el marco referencial del movimiento de los ayllus cruza límites fronterizos así como las divisiones regionales (altiplano-tierras bajas) en Bolivia. Cuando la CIDOB pasó de ser un Centro (1982) a ser una Confederación representativa (1988) para las partes bajas de Bolivia, identificó más de treinta grupos indígenas de acuerdo al uso de los idiomas, territorios locales y sistemas de autoridad tradicional. Su plataforma y discurso restaron importancia al discurso clasista. Se considera la CIDOB como un ejemplo para el movimiento de los ayllus porque representa una multiplicidad de identidades indígenas aparentemente auténticas, su sistema de *autoridad tradicional* tiene resonancia con las autoridades originarias de los ayllus,

y se considera que posee buenas capacidades para negociar, así como propuestas constructivas y una tendencia hacia el diálogo.

Una razón por la que la CONAIE es considerada como un ejemplo para el movimiento de los ayllus se debe a una percepción de que en el Ecuador se ha realizado un alejamiento *absoluto* de las identidades campesinas hacia las identidades étnicas de las nacionalidades indígenas. En los años ochenta, los indígenas de la serranía ecuatoriana adscriptos a la CONAIE, además de algunos pueblos indígenas de las tierras bajas, abrazaron una identidad de la lengua originaria en un sentido nacional. No obstante, la CONAIE ha promovido recientemente, sobre todo en las pequeñas escalas de identidades trans-locales de varios pueblos kichwa hablantes y de otras nacionalidades, quienes difieren por su territorialidad local, otras prácticas culturales además de su lenguaje. La CONAIE es así considerada como un modelo del movimiento indígena, porque representa el cumplimiento y realce de la visibilidad, legitimidad y participación institucional de los pueblos indígenas ecuatorianos (Selverston-Scher, 2001). Nosotros demostramos cómo esta matriz de expectativas y ejemplaridades deja fuera de juego a tres situaciones interrelacionadas del movimiento ayllu, al menos después de que se estableciera el Consejo Nacional en 1997, a saber: 1) interacción entre otros movimientos indígenas y sus patrocinadores; 2) interacción con el Estado boliviano; y 3) interacción con los organismos internacionales de desarrollo.

MATRIZ DE IDENTIDAD, SECCIÓN 1: ORGANIZACIONES INDÍGENAS AUTÉNTICAS/EXITOSAS

En marzo de 1997, poco después de las reformas gubernamentales de 1991-1996, se creó el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (CONAMAQ), con el fin de unir a los ayllus y las asociaciones de ayllus en todo el altiplano boliviano. Esto fue la culminación de todo un proceso que duró cuatro años, en el cual los activistas del movimiento de los ayllus buscaron persuadir a los líderes y a las comunidades para reconstruir y agregar en una sola instancia a los ayllus, especialmente en el departamento de La Paz, donde este proceso no había progresado tanto como en Potosí y Oruro. Aunque el tema de los ayllus se trató en los debates conducidos por la CSUTCB durante la campaña de los *500 años* (1998-1992), en cuanto un símbolo de una identidad indígena y principio organizacional alternativo, la mayoría de las propuestas ratificadas marginaron a los ayllus y mall-

kus por enfatizar las demandas clasistas y las identidades étnicas de escala macro alrededor del uso del idioma (Calla, Ortega y Urioste, 1989; CSUTCB, 1992). Una autoridad local del departamento de La Paz respondió a estos eventos y al trámite de la Ley de Participación Popular como un momento de reconstitución alrededor de los conceptos de autenticidad.

“Bueno, yo me dirigí a la situación cogiendo unos libros y documentos, en donde descubrí que el sindicalismo no había sido nuestro... pero el ayllu había sido nuestra verdadera forma de organización [...] Pero yo siempre he sido muy auténtico [...], empecé como dirigente y llegué a estas conclusiones por mí mismo, nadie me los contó” (Rivera, 1997: 51).

Esta recuperación de las identidades indígenas locales específicas también cambió la forma de las identidades regionales de los pueblos *indígenas* o *de origen* del altiplano boliviano, especialmente por lo que las federaciones y los consejos de los ayllus trazaron diferencias más marcadas para distinguirse de la confederación indígena campesina.

Consideremos las siguientes citas de los mallkus nacionales (apu):

- Los sindicatos llegaron al escenario solamente con la reforma agraria de 1953; los ayllus y autoridades originarios siempre han existido.
- Sabemos que el sindicato no es legítimo en nuestro territorio del ayllu; el sindicato es... como una organización occidental impuesta en nuestro país.
- En los sindicatos... los partidos políticos toman todas las decisiones desde arriba; nuestros hermanos [los dirigentes indígenas campesinos] son como sus títeres [mientras que] CONAMAQ trabaja desde las bases (entrevista, 9 de septiembre de 1999).

Estas declaraciones re-escriben las narraciones anticoloniales del movimiento indígena de manera tal que se afirma que los ayllus y sus líderes (autoridades originarias) son auténticamente indígenas y mejores representantes que sus contrapartes en el movimiento campesino. Ser *distinto* al movimiento campesino en este contexto significaba ser *como* CIDOB y CONAIE; y CONAMAQ ha emulado estas confederaciones indígenas en cierto modo. Por ejemplo, durante los primeros tres años de la existencia del consejo nacional de los ayllus, este mismo compartió la oficina con el representante de CIDOB en La Paz. También, dirigentes de CIDOB y CONAMAQ han afirmado el objetivo

a largo plazo de unir las dos confederaciones en una sola, como la CONAIE en Ecuador (entrevista, 10 de septiembre de 1999), pero excluyendo a la confederación indígena-campesina de la CSUTCB:

“CIDOB y [las federaciones de los ayllus] somos hermanos, uno es como el hermano mayor y el otro es el joven, porque ambos están recuperando la identidad cultural” (entrevista, 9 de septiembre de 1999).

Oxfam América e IBIS, una ONG danesa que comenzó a financiar las asociaciones de ayllus en 1998, han promocionado a la CONAIE como un modelo para el movimiento de los ayllus en Bolivia. A través del auspicio de visitas de intercambio entre los dirigentes del movimiento de los ayllus y de la CONAIE, ellos efectivamente abrieron nuevos espacios participativos a base de la promoción de los *apu mallkus* como representantes indígenas de Bolivia en el ámbito internacional, con la esperanza de que ellos aprendan de la CONAIE (entrevista, 4 de abril de 2000). Un ex director del IBIS cuenta:

“En base de la experiencia ecuatoriana, estamos intentando ver lo que pasa en Bolivia... han habido esfuerzos para incluir un proyecto étnico dentro de la CSUTCB, pero este se identifica totalmente con los sindicatos y ha mantenido un discurso de los años 1970... caducado. [...] El movimiento de los ayllus podría ser un ECUARUNARI [la confederación andina Kichwa ecuatoriana, miembro fundador de la CONAIE]” (entrevista, 16 de noviembre de 1999).

Los líderes del consejo de ayllus han manifestado esta expectativa, indicando que:

“Los intercambios con el movimiento indígena de Ecuador nos han dado la fuerza para crecer como un movimiento de pueblos originarios, fuera del sindicalismo campesino” (entrevista, 25 de noviembre de 1999).

Los dirigentes indígenas ecuatorianos han validado la identidad de los ayllus directamente, afirmando su autenticidad cultural durante un intercambio entre dirigentes de la CONAIE y de los ayllus en Bolivia, y en conversaciones realizadas en Ecuador (entrevista, 4 de abril de 2000). Además, pocos ahora promocionan intercambios entre las organizaciones de base de la CONAIE y la CSUTCB de Bolivia, algo que no era extraño hace unos diez o quince años atrás. Finalmente,

CONAMAQ sigue actualmente el ejemplo de la CONAIE al presionar para que se incluyan más derechos culturales y territoriales en la Constitución boliviana¹². De hecho, un ex dirigente de la CONAIE ha sido contratado por IBIS como consultor de los líderes del movimiento de los ayllus para la venidera asamblea constituyente de Bolivia (entrevista, 14 de enero de 2004).

MATRIZ DE IDENTIDAD, SECCIÓN 2: MULTICULTURALISMO ESTATAL INSTITUCIONALIZADO

Los cambios legales y constitucionales bolivianos han influenciado las agendas del movimiento de los ayllus de manera significativa. En los talleres y las asambleas (a las cuales los autores asistieron), los mallku, miembros de las comunidades de los ayllus y sus asesores, entienden, debaten y critican estas reformas y su implementación. En algunos de estos eventos, los activistas de los ayllus invitan a los afiliados locales de sindicatos de la CSUTCB con la esperanza de persuadirlos de “desertar” y unirse a su movimiento. En todos los talleres de los que fuimos testigos, los participantes y defensores caracterizan las reformas legales bolivianas como caminos hacia la descolonización, aunque sea con amenazas y limitaciones asociadas.

“[Nuestras demandas] se adhieren a los derechos y el reconocimiento otorgado por el Estado, y las leyes vigentes. Este marco consiste en los Artículos 1 y 171 de la Constitución, Artículo 3 de la ley del INRA, la ley 1.257 (Convenio 169 de la OIT), la ley de reforma de educación, entre otros. Sin embargo... los ayllus no se han beneficiado mucho; además, el Estado no hace nada para que los pueblos indígenas conozcan estos derechos” (CONAMAQ, 2000a: 5).

En efecto, la mayoría de estos seminarios con las comunidades de ayllus locales han sido apoyados por ONGs cuyos miembros, además, interpretaron estas reformas legales que posibilitaban el planteo de cuestiones acerca de la identidad y requerían de una reflexión cuidadosa. Las ONGs con funcionarios indígenas han jugado un papel crucial por traducir *identidad*, *multiculturalismo* y *constitución* a los idiomas indígenas, y dibujar figuras para diferenciar *tierra* (con pose-

12 CONAIE lideró e impulsó el tema de los derechos indígenas y la plurinacionalidad en la asamblea constitucional de 1997-1998 en Ecuador.

sión individual, continua, sólo de superficie) de *territorio* (con posesión colectiva, a veces discontinuo, que incluye el subsuelo). Estas prácticas vinculan el movimiento ayllu con las agendas e ideologías adscriptas al multiculturalismo estatal, extendiendo así los discursos del estado y del movimiento a las escalas locales a través de la capacitación y la traducción lingüística.

Por su parte, el Estado boliviano ha respondido a través de la validación de las identidades y organizaciones de los ayllu, pero que corresponden a su agenda de descentralización y *diálogo* para las relaciones entre el Estado y la sociedad. Al hacer esto, ha logrado relacionar los sindicatos asociativos campesinos con conceptos y tácticas *atrasadas*, y ha presentado a la CIDOB de las partes bajas como organización moderna y adecuada a los tiempos neoliberales y pluralistas, debido, en parte, a su propensión a negociar dentro de los actuales discursos dominantes (entrevistas, 13 de diciembre de 1999 y 17 de febrero de 2001).

“La confederación de las tierras bajas tiene la capacidad para lanzar propuestas, pero no la federación sindical del altiplano. [El segundo] aún mantiene un discurso de los ‘70, diciendo que el Estado y el desarrollo internacional son agentes del imperalismo de los EE.UU. Tienen una visión desde antes de la caída del muro de Berlín” (entrevista, 1 de septiembre de 1999).

Los líderes del Consejo Ayllu han emulado las tácticas dialógicas de CIDOB, pero también se han identificado con CIDOB por sus conceptos sobre la identidad localizada y el sistema de autoridad étnica de algunas de estas etnicidades afiliadas.

Además, el Estado boliviano ha reconocido al CONAMAQ como el representante de los pueblos indígenas en el altiplano, otorgándole un espacio como consultor en el Ministerio Indígena (con la CSUTCB). El Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), responsable de otorgar títulos de tierra comunal originaria, ha validado como ayllus a los territorios de micro nivel en el altiplano a diferencia de “comunidades campesinas” (Choque, 2000: 24)¹³. Sin embargo, el INRA ha *invalidado* propuestas de tierras originarias a nivel meso (por

13 Hasta ahora, solamente tres TCOs se han legalizado en el altiplano boliviano, pero el gobierno ha recibido más de cien propuestas por procesar. Noventa por ciento de las cuales provienen de organizaciones de ayllus, mientras que son pocas las que provienen de las organizaciones campesinas (DANIDA, 2004).

ejemplo, como *markas*) presentadas por federaciones de ayllus, rechazándolas por ser “exageradas”. Un ex ministro de tierras secundó esta interpretación al declarar que los reclamos territoriales de las federaciones de ayllus están “fuera de control” (entrevista, 13 de enero de 2004). Reclamos territoriales a nivel intermedio normalmente traspasan los límites municipales, que es la escala en que opera la descentralización estatal boliviana y la que el Convenio 169 de la OIT considera como el límite de “hábitat”. En resumen, mientras los líderes de las federaciones de ayllus tratan de adecuar la reestructuración gubernamental realizada a través del multiculturalismo para las culturas del ayllu, el Estado parece estar adecuando la cultura del ayllu a la reestructuración multiculturalista del gobierno.

MATRIZ DE IDENTIDAD, SECCIÓN 3: ETNO DESARROLLO OFICIALIZADO

Una combinación de capitalismo social y casos ejemplares ha marcado la implementación del etno desarrollo desde 1998 y ha influido en las agendas de desarrollo del movimiento de ayllus. Ambos son características del Proyecto de Desarrollo de Pueblos Indígenas y Negros de Ecuador (PRODEPINE), auspiciado por el Banco con un préstamo de 50 millones de dólares, por incluir a la participación e identidad indígena en múltiples niveles (entrevista, 12 de enero de 2000). Su comité ejecutivo está compuesto por representantes del Banco Mundial, representantes del gobierno ecuatoriano y representantes indígenas y afroecuatorianos. En parte, PRODEPINE está basado en supuestos del capital social dentro del cual dirigentes de la CONAIE han insertado nociones de beneficiarios del desarrollo basados en las identidades de “auténticos” *pueblos* indígenas (más que en las organizaciones indígenas que tienen otras raíces), o en “inauténticas” estructuras. Aunque no se ha propuesto replicar un PRODEPINE boliviano, intentos de replicar sus principios y resultados no son escasos. Efectivamente, la noción de que la cultura indígena es una forma de capital social se ha diseminado por la red de etno desarrollo para ser compartida ampliamente.

Por ejemplo, al declarar que “El ayllu es capital social”, DANIDA, la agencia gubernamental de desarrollo internacional (DANIDA, 2004), en Bolivia ha afirmado que la reserva de capital social explica la durabilidad del ayllu frente a los siglos de dominación y pobreza. Por lo tanto, DANIDA, a través de IBIS, busca invertir en ese capital social para aumentar el desarrollo indígena a través de

financiar la titulación de tierras comunales ancestrales (como está estipulado por la Ley de Reforma Agraria de 1996) y el fortalecimiento de municipalidades locales para avanzar en la participación en los gobiernos locales y acceder a presupuestos como Organizaciones Territoriales de Base, como establece la ley de Participación Popular de 1995.

Construyendo sobre su éxito aparente en Ecuador, el Banco Mundial ha auspiciado un Programa de Desarrollo Indígena de Innovación y Aprendizaje, implementado por el Ministerio de Asuntos Indígenas¹⁴. Este programa sigue la noción de capitalismo social para desarrollar y construir sobre la base del “conocimiento cultural” de los pueblos indígenas proyectos de etno turismo, etno biología y agricultura, que sean comerciales y competitivos. Ha compartido la práctica de PRODEPINE de financiar proyectos diseñados por las mismas organizaciones y ha asegurado la representación de todas las federaciones indígenas bolivianas en el comité ministerial que implementó el programa. Cuando los líderes de la confederación campesina intentaron excluir a la representación de los consejos de los ayllus del Programa, el Banco Mundial insistió en que se mantenga su representación, con el argumento de que ellos son los únicos y verdaderos representantes étnicos del altiplano boliviano (entrevista, 17 de febrero de 2001).

También, el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, manejado por líderes indígenas pero coadministrado con los gobiernos nacionales, agencias bilaterales y multilaterales, financió la documentación de la reconstrucción de los ayllus en Bolivia. El Fondo publicó los resultados en un libro sobre experiencias indígenas de desarrollo, que omitió cualquier mención a la CSUTCB (Carrasco et al., 2000).

Al mantener su apoyo estratégico para los ayllus de Bolivia, la ONG Oxfam América ha presentado las prácticas de los ayllus de tal manera que su visión encaja con los rasgos del capital social, y en formas que resuenan con la narrativa de autenticidad de los consejos de los ayllus.

“El ayllu es una forma de organización andina [que mantiene] principios [...] opuestos a los sindicatos campesinos, que están organizados en formas impuestas a los ayllus por [ante-

14 El Gerente de Desarrollo Rural e Indígena del Banco Mundial en Bolivia es también el “Gerente de Proyecto” para PRODEPINE, el proyecto indígena (y afroecuatoriano) del Banco en Ecuador.

riores] gobiernos bolivianos. Estos principios son la reciprocidad [...] cooperación en el intercambio de trabajo [...] y una relación complementaria entre el individuo y el grupo” (Oxfam América, 1999).

Los consejos de los ayllus revelan una capacidad creciente dentro de los nuevos marcos del etno desarrollo, mientras los *indigenizan* dentro de su propia narrativa y a través de la orientación de otras asociaciones indígenas.

“Solamente a través [de CONAMAQ, un representante verdadero] puede la región del altiplano boliviano conseguir un trato igualitario y el respeto de las instituciones de desarrollo y mejorar la calidad de vida de los pueblos indígenas, tal como la CIDOB [lo ha hecho] en las tierras bajas” (Choqueticlla et al., 2000: 98).

Su plataforma de desarrollo incluye “la reactivación de las estructuras Andinas de producción, basados en las estructuras socio políticas de producción en el ayllu”, y normas culturales indígenas del “*ayni, min-k’a y choqo*” (reciprocidad y trabajo colectivo) (CONAMAQ, 2000a: 7; 2000b: 3). CONAMAQ también insiste en los derechos territoriales como base para el desarrollo económico, la exportación de productos con valor-agregado-de-ayllu: agricultura ecológicamente sustentable, y el acceso a una educación culturalmente apropiado en todo nivel. Mientras las propuestas del movimiento de los ayllus no critican al neoliberalismo, sistemáticamente ellos enumeran el colonialismo, la negligencia y la dominación oligárquica como las causas de sus problemas de desarrollo. También hacen un llamado para parar la importación de productos que los ayllus podrían producir; una versión localizada de sustitución de importaciones evidentemente opuesta a la ortodoxia del neoliberalismo (CONAMAQ, 2000b: 3-5).

Algunas de las organizaciones de etno desarrollo mencionadas antes han ajustado la matriz de identidad a través de invalidar los reclamos de las tierras originarias a nivel meso/intermedio de los *markas* por parte del movimiento de ayllus, que en algunos casos equivalen a una o más provincias bolivianas. De hecho, ellos han *ido más allá* de las objeciones del Estado, que ha caracterizado a aquellos activistas de los ayllus que hacen estos reclamos para espacios más extensos como *fundamentalistas Aymaras*, contrastándolos con los *multiculturalistas* de los ayllus cuyas reivindicaciones son de pequeña escala. El Banco Mundial también ha respondido a tales reclamos con la suspensión temporal de financiamiento para tierras comunales originarias.

Entonces, la cultura adecuada al desarrollismo trata de la identificación de escala/espacio además de los temas de la autenticidad, reservas de capital social, potencial de representatividad. CONAMAQ en sí está dividida en cuanto a cuál(es) escala(s) deberá enfatizar y acerca de la relación entre la cultura de los ayllus locales y el nacionalismo Aymara-Quechua (entrevistas, 12 y 14 de enero de 2004; DANIDA, 2004).

CONSECUENCIAS E IMPLICACIONES

Cuando el *mallku* Juan Jala fue interrogado sobre su percepción de que el cambio de campesino hacia la identidad indígena del ayllu era una cuestión solamente cosmética, respondió que la transformación es tomada en serio, pero que tiene que involucrar a “los miembros de la comunidad hasta los consejos de ayllus” (citado en Rivera, 1997: 47). Las autoridades y activistas como Jala se han enganchado con las reformas y las políticas del etno desarrollo gubernamentales para ayudar a redefinir la indigeneidad local y para trasladar las identidades y organizaciones de los ayllus hacia escalas más amplias. Así, ellos se extendieron desde comunidades locales a grupos étnicos translocales (con nombres de pueblos como Karankas o Quillacas), de allí a identidades nacionales e internacionales representativas de auténticos, pero más genéricos, pueblos indígenas.

Esta reconfiguración de la indigeneidad también ha desenredado dos aspectos clave del discurso del movimiento indígena campesino: 1) la congruencia de las categorías de identidad campesina y étnica; y 2) el señalamiento de la identidad indígena a través del uso de los idiomas precolombinos. Reinterpretando los principios anticoloniales de la ideología del movimiento indígena, los activistas del ayllu exitosamente presentaron el ayllu y las autoridades originales como *más indígenas* (autenticidad) y con más potencial (progreso), creando un movimiento indígena rival formidable y legítimo en el altiplano boliviano.

El movimiento de los ayllus de ninguna manera ha remplazado al movimiento campesino, que continúa creciendo con las movilizaciones masivas y las victorias electorales de sus dirigentes. Mientras la constitución de los sujetos e interlocutores políticos indígenas aún sigue en tensión, el movimiento de los ayllus ahora es un actor reconocido y establecido en esta disputa –un rival en parte de la propia creación no intencional de la confederación campesina (ver Tabla 1).

TABLA 1

RECONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES EN EL ALTIPLANO DE BOLIVIA

| SUJETO POLÍTICO | CAMPESINO | AYLLU |
|--------------------------------------|------------------------|--|
| <i>Marcador cultural principal</i> | Idioma | Costumbre y territorio local |
| <i>Nombres de las categorías</i> | Aymara Quechua | Karankas, Quillaqas Pacaje, Machaqa |
| <i>Escala</i> | Nacional | Local/Translocal |
| <i>Relación Campesino/Ayllu</i> | Compatible | Incompatible |
| ACTOR REPRESENTATIVO | DE | A |
| <i>Estructura Asociativa</i> | Confederación Sindical | Consejo Étnico (CSUTCB) (CONAMAQ) |
| <i>Autoridad/Dirigente Principal</i> | Secretario Sindical | Mallku |
| <i>Selección de dirigente</i> | Por votación | |
| <i>Reelección aceptada</i> | Por rotación y voto | No se permite la reelección |
| <i>Estrategia dominante</i> | Confrontación | Diálogo |

Fuente: elaboración propia.

La red de apoyo de los ayllus también se ha ampliado. Está conformada por ONGs que reciben una porción de los fondos antes mencionados, y que contratan a los intelectuales y profesionales indígenas que toman posiciones culturales fuertemente arraigadas. Los miembros de la red incluyen anteriores promotores/defensores de los ayllus como el Taller de Historia Oral Andina (THOA) y el Instituto de Ayuda Legal Popular (ISALP), y también nuevas entidades como la Fundación Diálogo y el Centro de Desarrollo Integral de la Mujer Aymara (CDIMA). Anteriormente, al margen del movimiento indígena liderado por el sindicato campesino, ahora juegan roles activos de asesoramiento para la organización de los ayllus y capacitación de líderes y comunidades. Finalmente, además de los intercambios con dirigentes del movimiento indígena ecuatoriano, los líderes del movimiento ayllu representaron al altiplano durante un foro boliviano de la Naciones Unidas de pueblos indígenas.

Los líderes del movimiento ayllu intentan llevar a cabo distintas identidades a través de prácticas de liderazgo diferenciadas. Mientras que en las reuniones sindicales campesinas frecuentemente se desarrollan comportamientos machistas y con gritos, los eventos del movimiento de los ayllus tienden a ser mesurados y los líderes se turnan.

Los líderes de los consejos de ayllus deben respetar los límites de periodicidad de sus cargos como lo hacen las autoridades locales, mientras que los dirigentes de la CSUTCB pueden ser reelegidos varias veces. En el ámbito local, estructuras de liderazgo están transformándose para promocionar las autoridades étnicas a través del “sistema de cargo”, mantener límites espaciales y dirigir trabajos comunitarios y ceremonias (Cusi et al., 2000). Las federaciones de ayllus también se distinguen de la confederación campesina por mantener una “estrategia dominante” de diálogo y evitar la confrontación directa con el gobierno y su agenda neoliberal (CONAMAQ, 2000a). Dentro de los sistemas locales de los ayllus, autoridades de origen crean discusiones, construyen consensos, predicen eventos futuros y vinculan las comunidades a su pasado. A través de la promoción del diálogo en otros sitios, las autoridades de origen transfieren sus identidades de roles de situaciones locales de los ayllus hacia otras escalas. Sin embargo, esta postura dialógica hacia la política *nacional* es a veces criticada –hasta por los propios ayllus– por acomodarse demasiado. En algunos casos, consejos locales de ayllus se han reafiliado a la CSUTCB o a una versión rival de CONAMAQ (entrevista, 25 de julio de 2004).

CONCLUSIONES

Este artículo argumenta que la creación de una nueva identidad política en Bolivia alrededor del movimiento social de los ayllus no es solamente “boliviana” sino también es producto de redes transnacionales y los cambiantes significados de progreso y cultura auténtica dentro de ellas. Comprender este proceso requiere de un enfoque hacia la interacción entre los actores de las redes, las ideologías y los discursos que influyen en los criterios para la validación de la identidad, y la consolidación de estas identidades a través de flujos de recursos e instituciones. El atractivo de una etnicidad indígena clara y *auténtica* centrada en el ayllu y las autoridades tradicionales ha obtenido reconocimiento y financiamiento, pero también ha atraído ideas y expectativas acerca de la política y las tácticas que han influido, y a veces limitado, su subjetividad.

Aunque los efectos particulares de ideas globalizadas dependerán de los contextos locales, Ecuador manifiesta semejanzas con Bolivia¹⁵. A la identidad nacional Kichwa forjada en ese país durante

15 Acerca el etno desarrollo en Colombia, ver Atkins y Rey-Maqueira (1996). Acerca de lo mismo en Brasil, ver Ramos (1998).

los años 1980, más recientemente se han unido identidades separadas del uso del idioma. En la sierra ecuatoriana, donde todos los pueblos indígenas son de habla Kichwa, la recuperación de identidades a nivel meso y no lingüísticas, como Otavalo, Kayampi, Cañari, está llevándose a cabo. En la provincia de Napo en Amazonía ecuatoriana, los Kichwa hablantes también se identifican como pueblo Quiju. Estos cambios responden en parte a los esfuerzos por fortalecer la interlocución local con PRODEPINE, financiado por el Banco Mundial, pero también forman parte de una campaña en curso de reidentificación dentro de la CONAIE para recuperar identidades de *pueblos* locales (Perreault, 2003: 78-81). El reconocimiento de los *pueblos* indígenas –además de las *nacionalidades*– en la Constitución ecuatoriana de 1998 también ha contribuido a esta reconstrucción de la identidad. Además, en México, el gobierno nacional sofocó los esfuerzos de los indígenas para crear regiones autónomas más allá del nivel de la aldea; en Chile, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) está financiando esfuerzos estatales para definir territorios indígenas (comunicación personal con Héctor Díaz Polanco y Víctor Toledo, 26 de julio de 2004).

Experimentos a nivel mundial en etno desarrollo muestran que las intersecciones transnacionales también presentan nuevos desafíos y posibilidades fuera de América Latina. En Tanzania, grupos étnicos como los pastores Masaai reivindican los derechos indígenas como resultado, en parte, de la influencia del Grupo de Trabajo sobre Asuntos Indígenas de las Naciones Unidas y la OIT (Cameron, 2001). Como parte de un esfuerzo generalizado para afirmar la compatibilidad de la diferencia cultural y del desarrollo neoliberal, el Banco Mundial actualmente está terminando consultas con representantes gubernamentales y de grupos étnicos en Asia, África y América Latina sobre un nuevo marco global de desarrollo para pueblos indígenas y tribales (World Bank, 1998). Por más local que sea su identidad, los ayllus bolivianos representan un cambio significativo en la conformación de sujetos políticos y metas de desarrollo.

¿Es que este cambio está resultando en la cooptación de los movimientos indígenas? En Bolivia, la cooptación podrá llegar a ser un resultado, pero más por efecto que por intención. Activistas del movimiento de ayllus fueron motivados por un sentido verdadero de frustración acerca de la incapacidad o la falta de voluntad de la confederación campesina para tratar el tema de los ayllus. Entonces, se apropiaron de las reformas estatales y de los discursos de desarrollo en cierta medida

en razón de que algunos actores estatales y de desarrollo compartían algunas de sus percepciones acerca la confederación campesina. Dada la disposición de esta, es improbable que los ayllus y las autoridades de origen hubieran logrado la visibilidad y el reconocimiento actual si se hubieran quedado dentro del redil de la CSUTCB.

La cooptación podrá ser, sin embargo, una *condición temporal*. En el mediano o largo plazo, la visión de la CONAMAQ de reconstituir los ayllus, las markas y los suyus podrá crear un desafío grave tanto para la geografía del Estado boliviano como para el desarrollo neoliberal. Aunque un CONAMAQ más contestatario es posible, probablemente tendrá que trabajar más de cerca con la CIDOB (su amiga indígena) y la CSUTCB (su rival *menos auténtica*). Si este es el caso, la convocatoria de enero de 2004 de la CONAMAQ a los dirigentes de la CIDOB y la CSUTCB para conversar sobre una agenda indígena común para la venidera asamblea constituyente boliviana podría representar un paso de alejamiento de la cooptación¹⁶.

BIBLIOGRAFÍA

- Abercrombie, Thomas 1998 *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Albó, Xavier y CICPA 1999 *Ojotas en el Poder Local: Cuatro años después* (La Paz: CIPCA/PADER).
- Assies, Willem et al. 2000 *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America* (Amsterdam: Thela Thesis).
- Atkins, Andy and Rey-Maqueira, Elena 1996 *Ethno-development: A Proposal to Save Colombia's Pacific Coast* (London: Catholic Institute for International Relations).
- Ayllu Sartañani 1992 *Pachamama Tipusiwa (la pachamama se enoja)* (La Paz: Aruwiyiri).
- Bebbington, Anthony and Perreault, Thomas 1999 "Social Capital, Development and Access to Resources in Highland Ecuador" in *Economic Geography* (Worcester, EE.UU.) Vol. 75, N° 4.

¹⁶ Bretón (2001) y Hale (2002) tratan la cuestión de la cooptación por vía del multiculturalismo y el etno desarrollo en Ecuador y Guatemala, respectivamente.

- Bretón, Víctor 2001 “Capital Social, Etnicidad y Desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los Andes Ecuatorianos” en *Boletín ICCI-RIMAI*, N° 31 y 32.
- Brysk, Alison 2000 *From Tribal Village to Global Village: Indian Rights and International Relations in Latin America* (Stanford: Stanford University Press).
- Burchell, Graham et al. 1991 *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press).
- Calla, Ricardo; Ortega, Jorge y Urioste, Miguel 1989 *CSUTCB: Debate sobre documentos políticos y Asamblea de Nacionalidades* (La Paz: CEDLA).
- Cameron, Greg 2001 “Taking Stock of Pastoralist NGOs in Tanzania” in *Review of African Political Economy* (City Published) Vol. 28, N° 87.
- Carrasco, Tania et al. 2000 *Doce Experiencias de Desarrollo Indígena en América Latina* (La Paz: Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe).
- Choque, María Eugenia 2000 “La Reconstitución Del Ayllu y los Derechos de los Pueblos Indígenas” en García, F. (ed.) *Las Sociedades Interculturales: Un Desafío para el Siglo XXI* (Quito: FLACSO).
- Choqueticlla, Vicente et al. 2000 “Del Fortalecimiento del Ayllu a la Reconstrucción de la Nación Quillacas-Azanaques: Federación de Ayllus del Sur de Oruro” en Carrasco, T., Iturralde, D. y Uquillas, J. (eds.) *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina* (La Paz: Fondo Indígena).
- CONAMAQ 2000a *Propuestas y Demandas de los Ayllus, Markas y Suyus de República* (La Paz: Mimeo).
- CONAMAQ 2000b *Desarrollo del Ayllu* (La Paz) mimeografía.
- CSUTCB 1992 *El Pututu: Vocero Oficial de la CSUTCB* (La Paz: CSUTCB).
- Cusi, Simón et al. 2000 “Nayaruxa Chuymaxa Ususkakituwa: A mí me sigue doliendo el corazón” en Carrasco, T.; Iturralde, D. y Uquillas, J. (eds.) *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina* (La Paz: Fondo Indígena).
- DANIDA 2004 *Chief Technician of DANIDA. Personal Communication with authors* (La Paz), 14 de enero.

- Davis, Shelton 2002 "Indigenous Peoples, Poverty and Participatory Development: The Experience of the World Bank in Latin America" in Sieder, R. (ed.) *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* (New York: Palgrave Macmillan).
- Deruyterre, Anne 1997 *Indigenous Peoples and Sustainable Development: The Role of the Inter-American Development Bank* (Washington DC: Inter-American Development Bank).
- Escobar, Arturo 1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press).
- Fine, Ben 2000 *Social Capital versus Social Theory: political economy and social science at the turn of the millennium* (London: Routledge).
- Hale, Charles R. 2002 "Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala" in *Journal of Latin American Studies* (Cambridge) Vol. 34, N° 3.
- Hurtado, Jurtado 1986 *El Katarismo* (La Paz: HISBOL).
- IBIS 1998 "Programa de capacitación de autoridades hacia el poder local y fortalecimiento organizativo de la FAOI-NP" (La Paz: IBIS).
- Izko, Xavier 1992 *La doble frontera: Ecología, política y ritual en el altiplano central* (La Paz: HISBOL).
- Keck, Margaret and Sikkink, Kathryn 1998 *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics* (Ithaca: Cornell University Press).
- Kirp, David 1993 "Tocqueville in Italy" in *The Nation* (New York) 8th November.
- Lipset, Seymour Martin 1986 "Values, Education and Entrepreneurship" in Klarén, P. and Bassert, T. (eds.) *Promise of development: Theories of change in Latin America* (Boulder: Westview Press).
- Mato, Daniel 2000 "On Global and Local Agents and the Social Making of Transnational Identities and Related Agendas in 'Latin' America" en *Identidades* (Yverdon, Suiza) Vol. 4, N° 2.
- Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto (Bolivia) 1998 *Ayuda Memoria. Ref: Acuerdo Concerniente al Apoyo al Programa para Pueblos Indígenas, Participación Popular y Descentralización* (La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto).

- Oxfam América 1999 *Solicitud para Financiamiento: CONAMAQ y THOA* (Lima: Oxfam América).
- Pacheco, Diego 1992 *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia* (La Paz: HISBOL/MUSEF).
- Perreault, Tom 2003 "Changing Places: Transnational Networks, Ethnic Politics and Community Development in the Ecuadorian Amazon" in *Political Geography* (City of Publication) Vol. 22, N° 1.
- Platt, Tristán 1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino* (Lima: IEP).
- Putnam, Robert 1993 *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy* (Princeton: Princeton University Press).
- Ramos, Alcida 1998 *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Rivera, Silvia 1983 *Oppressed but not Defeated: peasant struggles among the Aymara and Quechwa in Bolivia, 1900-1980* (Geneva: UNRISD).
- Rivera, Silvia 1997 *Investigación interactiva y pertenencia socio-cultural: La experiencia del Taller de Historia Oral Andina con el Movimiento de Reconstitución de los Ayllus en el Altiplano Boliviano* (La Paz: Taller de Historia Oral Andina).
- Rivera, Silvia y Equipo THOA 1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí* (La Paz: Aruwiwiri).
- Roseberry, William 1996 "Hegemony, Power and Languages of Contention" in Wilmsen, E. and McAllister, P. (eds.) *The politics of difference: ethnic premises in a world of power* (Chicago: University of Chicago Press).
- Said, Edward 1979 *Orientalism* (New York: Vintage).
- Selverston-Scher, Melina 2001 *Ethnopolitics in Ecuador: indigenous rights and the strengthening of democracy* (Miami: North-South Center).
- Shaw, Timothy 2000 "Overview-Global/Local: States, companies and civil societies at the end of the twentieth century" in Stiles, K. (ed.) *Global institutions and local empowerment: competing theoretical perspectives* (New York: St. Martin's Press).
- Sieder, Rachel 2002 *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy* (New York: Palgrave/Macmillan).
- Ticona, Esteban 2003 "El Thakhi entre los Aymara y Quechua o la democracia de los gobiernos comunales" en Ticona, E. (ed.) *Los*

Andes desde los Andes: Aymaranakana, Qhichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa (La Paz: Yachaywasi).

- Trio, Wendel 1995 *Indigenous Peoples participation in European Union development policies* (Brussels: Commission of the European Union).
- Van Cott, Donna Lee 2000 *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).
- Van Niekerk, Nick 1992 *La cooperación internacional y la persistencia de la pobreza en los Andes bolivianos* (La Paz: MCTH/UNITAS).
- Van Nieuwkoop, Martien and Uquillas, Jorge 2000 *Defining Ethnodevelopment in operational terms: lessons learnt from the Ecuador-Indigenous and Afroecuadorian Peoples Development Project* (Washington DC: World Bank).
- Vargas Llosa, Mario 1990 "Questions of conquest: what Columbus wrought, and what he did not" en *Harpers* (New York) Vol. 281, N° 1.687.
- Wade, Peter 1997 *Race and Ethnicity in Latin America* (London: Pluto Press).
- Wedeen, Lisa 2002 "Conceptualizing culture: possibilities for political science" in *American Political Science Review* (Washington DC) Vol. 96, N° 4.
- World Bank 1998 *A summary of the proceedings and the main conclusions arising from national level consultations on the Approach Paper for the revision of Operational Directive 4.20* (New Delhi: World Bank).
- Yashar, Deborah 1999 "Democracy, indigenous movements and the post-liberal challenge in Latin America" in *World Politics* (Baltimore) Vol. 52, N° 1.

PETER MELESIO*

LA COMUNIDAD MIGRANTE MISKITA EN PORT ARTHUR, TEXAS

INTRODUCCIÓN

Hablar de Nicaragua es referirnos a un país multiétnico, similar al resto de los países de Latinoamérica, cuyo territorio está dividido en dos grandes partes: el Pacífico y el Atlántico. La región del Pacífico está comprendida dentro de la superárea denominada mesoamericana. En cuanto a la población de la región del Atlántico o Caribe no existe una versión oficial sobre su procedencia cultural que haya sido constatada. Algunos autores (Conzemius, 1932: 17; Wilson, 1975: 42-43) la identifican como parte de la cultura chibcha o de la caribeña y también como proveniente de Mesoamérica.

Cabe indicar que los pobladores de la Costa Caribe nunca fueron conquistados por la fuerza hegemónica hispana durante la época de la conquista de América, sino que se aliaron a los piratas ingleses en la defensa de su territorio. Esta alianza trajo consigo un rico intercambio cultural. A cambio de la protección contra la invasión española, los miskitos proporcionaban a los ingleses el libre acceso y propiedad de los recursos naturales de la región, mientras los ingleses a su

* Miskito, becario de CLACSO y estudiante de posgrado en Texas.

vez proveían de productos occidentales de su naciente industria capitalista (Helms, 1971: 14).

Debido a esta característica histórica la región Atlántica nunca formó parte del estado-nación mestizo nicaragüense. No fue sino hasta el año de 1894 que el gobierno liberal nicaragüense incorporó de manera forzada a sus pobladores, como lo reconocen diversos autores (Helms, 1971: 11; Hale, 1994; Gordon, 1998: 60-61).

A partir de la promulgación del Estatuto de Autonomía en 1987, se reconocieron dos Regiones Autónomas: la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS). Actualmente en dichas Regiones Autónomas viven seis grupos étnicos, que son: mayagnas, garífunas, ramas, criollos, miskitos y mestizos.

Este trabajo se va a centrar, básicamente, en uno de estos grupos, a saber, los mismitos, que abandonaron la madre tierra (*yapti tasba*) en la década de 1980 a raíz de la guerra entre el pueblo miskito y el gobierno Revolucionario Sandinista. Este pueblo ha constituido una comunidad en Port Arthur, Texas, en Estados Unidos. El presente artículo propone analizar cómo se ha dado la incorporación de la cultura miskita, tradicionalmente caracterizada como una sociedad rural indígena de estructura local, a una sociedad más compleja, urbanizada, industrializada y globalizada, como lo es Port Arthur, Texas.

Texas es el segundo estado más grande territorial y poblacionalmente de Estados Unidos de Norteamérica y es uno de los principales productores de petróleo dentro del país. Posee unas ciento noventa y dos refinerías y la mayoría se encuentran alrededor de la ciudad de Houston. Port Arthur es uno de los puertos más importantes de dicho estado, ya que se encuentran en él dos de las instalaciones matrices de refinería pertenecientes a la empresa Texaco. Esta ciudad se ubica en el Sureste de Houston, a 90 millas, limítrofe con el estado de Louisiana, y pertenece al condado de Jefferson. Según el censo poblacional de la Alcaldía de Port Arthur del año 2000, cuenta con 55.754 habitantes. La refinería y la pesca son las principales fuentes de trabajo. Tradicionalmente los blancos y los afroamericanos del área proveían la mano de obra para el trabajo pero después de la década de 1970 se dio un cambio; en muchas áreas los trabajadores son vietnamitas y latinoamericanos migrantes, los cuales constituyen un porcentaje relevante.

Por otra parte, cabe resaltar que las migraciones son un fenómeno global, se dan en todos los continentes y áreas geopolíticas del mundo. Las migraciones son una de las principales manifestaciones

de la movilidad humana, una realidad tan antigua como la humanidad. La mayoría de los grupos humanos se han visto afectados, de una u otra manera, y las causas son múltiples y en ellas intervienen factores políticos, económicos, sociales y culturales (Enciso, 2001: 15). Pero, por otro lado, las migraciones son también “*impuestas, forzadas, planificadas e inducidas*” (Romero, 2003: 20).

Desde esta perspectiva vale la pena distinguir las migraciones totalmente impuestas y forzadas –como muestra de esto, el tráfico de esclavos en diferentes épocas y áreas– de aquellas inducidas e impulsadas por los gobiernos como, por el ejemplo, el poblamiento en América Latina por europeos en el siglo XVI, el Plan Bracero establecido entre Estados Unidos y México en los años cuarenta (Enciso, 2001: 77; Peñuela, 1978: 26), el éxodo de centroamericanos a finales del siglo pasado a causa de la guerra como es el caso de los miskitos, entre otros.

Según Carlos G. Romero, la migración es “*el desplazamiento de una persona o conjunto de personas desde su lugar habitual de residencia a otro, para permanecer en él más o menos tiempo, con la intención de satisfacer alguna necesidad o conseguir una determinada mejora*” (Romero, 2003: 20). Existe mucha literatura en las ciencias sociales sobre el tema de la migración latinoamericana en el territorio norteamericano. Especialmente, sobre los emigrantes mexicanos desde los estudios pioneros de Manuel Gamio y Paul Taylor.

No obstante, el tema específico de la migración indígena latinoamericana ha sido tratado de manera somera, debido a que su presencia no era tan notoria en este país, en comparación con las migraciones de otros grupos. Aproximadamente entre 1970 y 1980, las migraciones de estos grupos indígenas fueron provocadas especialmente por las precarias condiciones económicas y las grandes pugnas políticas en sus respectivos países.

No es sino hasta a mediados de 1980 cuando se comienzan a desarrollar los primeros estudios sobre el tema. Entre los autores que han abordado este tema figura Michael Kearney, que realizó un estudio sobre los mixtecos mexicanos en California. Néstor Rodríguez ha estudiado la comunidad indígena de Guatemala en *Maya Totonicapán. Emigración ana immigration* (1986), y en sus artículos “Lessons on Survival From Central America” (1995) y “The Battle for the Border: Notes on Autonomous Migration, Transnational Communities and the State”. Jacqueline María Hagan, por su parte, escribió la obra *Deciding to be legal: a Maya community in Houston* (1994). Estos autores coinci-

den en señalar que los grupos indígenas radicados en Estados Unidos libran cotidianamente una batalla cultural (lucha cotidiana, no violenta, de las comunidades que se esfuerzan por llevar adelante sus objetivos en el espacio geográfico-cultural que los acoge) que les posibilita mantener su identidad en medio de estas nuevas realidades culturales globalizantes. La situación de los migrantes miskitos en Port Arthur no dista mucho de la realidad de los demás grupos indígenas llegados al país norteamericano.

DATOS Y MÉTODOS

Para la recolección de datos en el trabajo de campo, la metodología utilizada ha sido, principalmente, la observación participante y entrevistas abiertas en profundidad a los jefes de familias, incluyendo a los jóvenes nacidos en Port Arthur y emigrantes. Debo señalar que la población miskita en Port Arthur es de aproximadamente 450 a 500 personas entre niños y adultos, constituidos en 47 unidades domésticas, un 75% tiene casa propia, 80% son residentes legales y un porcentaje mínimo posee nacionalidad norteamericana. Inicé el trabajo de campo a mediados del mes de febrero de 2004, con visitas esporádicas, que a veces realizaba cada semana o cada quince días, y permanecía entre dos y cinco días en Port Arthur.

Además me comuniqué vía telefónica con algunos de los miskitos residentes en Miami, Canadá, Australia, Costa Rica y Honduras, lo cual me permitió obtener información general y complementaria de los miskitos emigrados a dichos países. Se recabaron datos sobre el motivo de la primera migración miskita, por qué escogieron Port Arthur, las características sociales, económicas, la influencia de la iglesia morava y la lengua miskita. También hice una revisión bibliográfica sobre el tema de la migración indígena en las bibliotecas de la Universidad de Texas (campus de Austin y Houston) y en la Universidad Lamar, de Port Arthur Community College.

LAS RAZONES PARA EMIGRAR AYER Y HOY

Tradicionalmente la sociedad miskita se ha caracterizado por ser una sociedad rural, siendo una población relativamente móvil, siempre en busca de nichos de trabajo (sobre todo en el cultivo de la tierra, labores pesqueras o trabajo asalariado); pero con la peculiaridad de ser una migración regional (en muchos casos temporal), es decir, dentro de su territorio. Es hacia mediados del siglo XX cuando comienza la

primera ola de migración miskita hacia Estados Unidos, con la llegada a la región de empresas transnacionales, como la United Fruit Company, Lumber Companies, Gold Mine Companies, entre las más destacadas. Ya instaladas en la región, dichas empresas transnacionales comenzaron a contratar a los hombres miskitos como mano de obra barata. Con los recursos económicos que les dejaba el trabajo asalariado, los miskitos compraban los productos que ellos no producían, como por ejemplo ropa, instrumentos de trabajo, etcétera (Helms, 1971).

Esta primera migración se puede calificar como migración regional, puesto que se daba a nivel de la costa Atlántica; algunas de las zonas más conocidas de recepción de estos trabajadores fueron La Bonanza, La Luz, Rosita y La Tronquera. No se conocían casos de miskitos en las áreas urbanas de Nicaragua mestiza y mucho menos en el extranjero. Los datos que al respecto he obtenido sugieren que fue aproximadamente a partir de 1967 cuando los primeros miskitos visitaron áreas urbanas mestizas; esto supuso el inicio de la migración miskita fuera de su región, que con el tiempo se amplió al extranjero. Un ejemplo de esta situación lo podemos encontrar en la Oil Company, empresa norteamericana que llegó a la costa Atlántica en la década de 1970. Una vez que finalizó el proyecto, la Oil Company se llevó consigo a Texas a tres hombres contratados, y, con este hecho, se dio inicio a la migración internacional miskita en el extranjero, concretamente a Estados Unidos. Hay que especificar que el movimiento migratorio no fue sistemático y, por lo tanto, no se realizó en un número significativo.

Como ya he mencionado, la emigración miskita se intensificó a raíz del enfrentamiento entre el pueblo miskito y el Gobierno Revolucionario Sandinista en la década de 1980. Ante la situación bélica, los miskitos se vieron en la necesidad de emigrar al interior de la misma república de Nicaragua, especialmente a Managua; otros optaron por abandonar el país e irse a probar suerte al extranjero, a países como Honduras, Costa Rica, Jamaica, Estados Unidos, España, Canadá y Australia. Luego de la guerra, ha continuado la migración, de manera que muchos más miskitos y, en general, nicaragüenses han abandonado el país por razones económicas.

LOS MISKITOS Y PORT ARTHUR, TEXAS

Cualquier ser humano, al salir de su pueblo o ciudad de origen, se aleja del conjunto de personas con quienes había establecido relacio-

nes de proximidad a lo largo de la vida, alejándose también de aquellas redes sociales a las que se había integrado anteriormente. El individuo abandona los espacios que le son familiares y que se rigen con códigos ya interiorizados, que fueron adquiridos mediante el proceso de socialización que se desarrolla a lo largo de la infancia, para adentrarse en un universo del cual tiene únicamente un conocimiento fragmentario. De ahí que el proceso de identificación, como sostiene Stuart Hall (1996), se apoye en elementos de referencia como el espacio (el paisaje, el ambiente, etc.), la religión, el mismo grupo étnico, entre otros.

El caso de los migrantes indígenas es aún más pertinente porque se trata de una filosofía tradicionalmente de comunidad y no individualista; en este sentido, los estudios realizados sobre los indígenas emigrantes en la Unión Americana constantemente enfatizan esta característica (Rodríguez, 1996). Cabe preguntarse: ¿por qué los miskitos se decidieron a establecerse en Port Arthur y no en otras ciudades de Texas? El abuelo (*dama*), Sr. Bell, originario de Cabo Gracias a Dios (*Kep*), quien emigró a Texas en 1983 vía México y hoy es residente norteamericano, describe esto así:

“Esta historia sólo yo la conozco, mire joven (*wahma*), en 1971 dos barcos pesqueros llegaron a Cabo Gracias a Dios, los cuales contrataron a cinco miskitos. Estos hombres, que gozaban de visa temporal, concedida por ser contratados por una empresa estadounidense, podían entrar y salir de su país, cosa que no habían podido hacer hasta esos momentos. Su nicho de trabajo siempre estuvo en el mar, en actividades pesqueras, hasta que dos de ellos decidieron probar su suerte en el territorio norteamericano. Como únicamente disponían de visa temporal como marineros, era muy difícil llegar a asentarse en algún lugar de manera permanente; pero en uno de sus recorridos, el barco llegó a Houston y uno de los marineros aprovechó para huir. Este miskito se radicó por un tiempo en la ciudad mencionada, pero debido a su estilo de vida rural y siendo Houston una ciudad extremadamente grande y poblada, no se sentía plenamente satisfecho. En ese dilema, encontró una mujer de Port Arthur y se trasladó a residir ahí. Con el tiempo, el antiguo marinero dejó de ser el único miskito en el lugar, ya que trajo a un hermano. Posteriormente, otro marinero miskito decidió correr la misma

suerte y cuando desembarcó en New Orleans, vio la oportunidad de escapar y se fue en busca de su compatriota a Port Arthur”.

Ya establecidos en Port Arthur, entre 1970 y 1980 ellos fueron los únicos miskitos en la ciudad tejana. Además entrevisté a otros doce jefes de familia y todos coincidieron con estas frases:

“En esta tierra crecen los pobres miskitos (naha tasbayana miskito umpira nani pawaika). Nosotros no estamos acostumbrados a vivir en ciudades grandes como Houston, la guerra nos obligó a abandonar nuestra tierra y gracias a Dios los jóvenes que vivieron en la década de 1970 ya conocían el camino en Port Arthur y así uno por uno fuimos hacia allá, y gracias a Dios es una ciudad parecida a Puerto Cabezas, muy calmada, no se oye ruidos de carros, las cosas son muy baratas, nos conocemos todos, nos visitamos y cualquier problema todos nos enteramos rápido (naha pliskana laman, truck binka uya apu, diara sipar, yawan moihni nani aikuki aslasa ples sirpi bamihta, diabilkan pat nusa, isti asla takisa)”.

Las descripciones de los informantes son confiables, puesto que pude observar personalmente la interacción constante entre ellos. Como experiencia personal puedo comentar una anécdota: en una de mis visitas a Port Arthur, esperando en la terminal de Greyhound a la persona que iba a recogerme y que se había demorado, oí a una pareja que venía hablando en miskito. Pude escuchar cuando el hombre le comentó a su esposa que yo parecía miskito, por lo que le contesté en mi lengua materna, y de esta manera nos sorprendimos del encuentro casual. Después de presentarnos, ellos se ofrecieron amablemente a llevarme, así que me preguntaron el nombre de la persona que yo estaba esperando; inmediatamente ubicaron la dirección de esta persona, resaltando que todos ellos se conocen entre sí: “*Yang nani aslasna, sut kaikisna walki nani watla*” (nosotros estamos unidos y nos conocemos y sabemos donde vive cada uno).

Otra de las razones por las que los miskitos se establecieron en Port Arthur fue porque en esta ciudad costera la pesca juega un papel importante, como ya he mencionado antes, en el mercado de trabajo; y recordemos que la actividad laboral principal de los miskitos, desde un punto de vista histórico y cultural, ha sido la de la pesca (Dampier, 1978: 67; Conzemius, 1932; Helms, 1971). Estas características descritas nos remiten a la enciclopedia de la cultura miskita, construyendo su propia estrategia como comunidad cultural autónoma den-

tro de la sociedad global angloamericana. Es necesario, en este sentido, retomar la propuesta de Ibáñez, “las naciones dan derechos de ciudadanía, mas no necesariamente definen los sistemas culturales que emplean para sobrevivir al enfrentar los problemas de la subsistencia diaria” (Ibáñez, 1999: 20). Desde esta perspectiva se hace referencia a las razones fundamentales que motivaron a los miskitos emigrantes a dirigirse a Port Arthur, Texas. Ello se relaciona con los elementos del paisaje, el espacio, la economía, el parentesco y grupo étnico.

EL INTERCAMBIO Y EL APOYO EN LA UNIDAD DOMÉSTICA MISKITA EN PORT ARTHUR

Generalmente, la mayoría de las unidades domésticas miskitas se ven obligadas a mantener sus relaciones de parentesco y amistad dentro y fuera de la unidad doméstica, a conservar relaciones sociales, así como a movilizar la cooperación, la reciprocidad y la interdependencia con los demás. Por ejemplo, en las unidades domésticas miskitas en Port Arthur lo más común es ver cómo estas se hacen entre sí pequeños favores, como un rasgo constante de las relaciones de intercambio, cuando se requiere de un apoyo como cuidar a los niños, recogerlos de la escuela, proporcionarles los alimentos cuando sus padres por alguna circunstancia no pueden atenderlos (ya sea por un trabajo, una actividad complementaria o frente a una enfermedad, etcétera). Comúnmente este apoyo es más intenso entre familias, pero también es frecuente entre amigos; por estos servicios no hay ningún tipo de remuneración económica, sino que se dan por reciprocidad: *pana pana*, como dicen los miskitos (tú me das y yo te doy). Por ejemplo, la Sra. Siria de 42 años de edad, originaria de Klampa Río Coco, tiene tres hermanas en Port Arthur; actualmente ella está embarazada y por esta razón no trabaja. Ella apoya a sus hermanas en el cuidado de sus sobrinos, y de esta manera tiene la certeza de que cuando nazca su bebé podrá contar con el apoyo de sus hermanas incondicionalmente. Por su parte, la Sra. Merlina de 36 años relata:

“Yo soy madre soltera, me vine a esta tierra de los mirikis (gringos), por necesidad en 1984, no tenía otra opción. Primero fui a Honduras durante la guerra y viví en Moceró en el campo de concentración de los miskitos refugiados, pero la vida era muy difícil, y gracias a Dios le escribí a una amiga que ya estaba aquí y ella me ayudó a venir y hoy estoy aquí luchando. La vida de madre soltera es muy dura, tengo dos hijas, cuando voy a traba-

jar mis hijas se quedan con mi amiga Gloria, originaria de Wasla Río Coco, y lo mismo lo hago yo con sus hijos, los recojo en la escuela, los cuido, les doy de comer. Así como decimos nosotros los miskitos *pana pana* (tu me das y yo te doy)". Este patrón se observa de manera constante también en otras comunidades indígenas migrantes, por ejemplo los mayas en Houston (Hagan, 1994), y no indígenas (Ibáñez, 1999).

LA IGLESIA MORAVA Y LOS MISKITOS EN PORT ARTHUR

La religión está presente de manera cotidiana en múltiples esferas de la vida, tanto de feligreses como de los no creyentes. La iglesia morava se incorporó en la costa Atlántica en 1849 (Wilson, 1975), traída por los piratas británicos, con el fin de cristianizar a los miskitos y así continuar su control sobre la región. De esta manera lograron su objetivo de evangelizar a los miskitos y desde entonces esta religión se convirtió con el tiempo en parte importante de la identidad miskita (Helms, 1971).

A pesar de que Estados Unidos es un país de múltiples religiones y sectas, los miskitos prefirieron resistir y no dejarse influenciar por otras religiones; decidieron organizarse para instalar su propia iglesia morava en esta localidad. En este sentido, las prácticas de culto y otras formas de comportamiento religioso desempeñan un papel central en la interacción ciudadana. La comunidad migrante miskita, a partir de 1988, logró comprar el inmueble que ahora funge como iglesia morava, que según el pastor Adolfo Aguirte, originario de Tasba Pauni, ascendió a 150 mil dólares, que en la actualidad siguen pagando los mismos feligreses. Las actividades que en ella se realizan son reuniones dominicales, grupos juveniles, catequesis, reflexión bíblica. Además tienen una interacción continua con otra iglesia miskita morava en Miami (cuando hay conferencias ellos van de Port Arthur en autobús hasta Miami y viceversa). Es decir, la práctica religiosa como espacio de socialización es muy importante dentro de la comunidad migrante miskita. Cuando un miskito llega como emigrante a Port Arthur, es allí donde se redefine su "miskitinidad" y donde recibe el apoyo.

En este sentido, entrevisté a ocho jefes de familia y seis jóvenes con el fin de conocer cuál era la diferencia entre el antes y el ahora, con la presencia de la iglesia morava. Todos mis informantes coincidieron en que ellos se sienten mejor con la iglesia morava, ya que antes estaban "como ovejas perdidas"; no se sentían satisfechos asis-

tiendo a otras actividades religiosas. Sin embargo, ahora, con su iglesia, sienten que ellos tienen unidad.

LA FUERZA DEL TRABAJO DE LOS MISKITOS EN PORT ARTHUR ES PARTE IMPORTANTE EN LA ECONOMÍA DE LA REGIÓN ATLÁNTICA

Los miskitos emigrantes de Port Arthur juegan un papel importante en la economía de la Costa Moskitia, especialmente después de 1990. Las remesas que provienen de Port Arthur son significativas para la supervivencia de la familia miskita, particularmente en las comunidades de Cabo Gracias A Dios, Bihmuna, Wasla, Sandy Bay, entre otras. Para tener datos más precisos al respecto, seleccioné veinte jefes de familia; según ellos, frecuentemente envían remesas a sus familiares a través de la agencia de Western Union. Los datos recogidos son los siguientes:

| Número de familias | Cantidad de dinero enviado en dólares americanos |
|--------------------|--|
| 2 | \$500 - \$1.000 |
| 8 | \$350 - \$ 450 |
| 6 | \$200 - \$ 300 |
| 4 | \$ 50 - \$ 199 |

Es importante señalar que estas cifras pueden variar, dependiendo de la economía de los migrantes. Es pertinente también destacar que los miskitos radicados en Port Arthur son de comunidades rurales, como he señalado antes, y esto implica que no existe ninguna agencia de Western Union en sus comunidades de origen, por lo que tienen que acudir a Puerto Cabezas, localidad más próxima donde se encuentra una oficina de la empresa. ¿Cómo se enteran de que tienen remesa en Western Union de Puerto Cabezas y se organizan para recibir el dinero? El Sr. Bell, después de más de veinte años en Port Arthur, decidió regresar a la Costa Atlántica y ahora vive en Puerto Cabezas, aunque cada seis meses visita Port Arthur, porque es residente americano y según la ley americana no se pueden pasar más de seis meses fuera del país. El *dama* Bell y su esposa son los intermediarios para la entrega del dinero enviado; en otras palabras, los miskitos de Port Arthur depositan su remesa a nombre de la pareja Bell y ellos se encargan de retirar la remesa. Posteriormente se contactan con las familias por medio de radio o a veces envían una carta a través de alguien conocido de la comunidad y que se encuentre en Puerto Cabezas.

Ahora es importante preguntar en qué invierten este dinero los familiares que permanecen en el pueblo Miskito de la costa Atlántica. Según los informantes, con estas remesas sus familias invierten en inmuebles, pequeños negocios como tiendas de artículos básicos; ayudan a la educación de los niños; algunos compran camiones de transporte de pasajeros, taxis; invierten en la construcción de casas, etcétera. El Sr. Bell, al referirse a la construcción, describe: “las familias que tienen hijos o hijas en Port Arthur, los de Cabo Gracias a Dios y Bihmuna, la mayoría construyen sus casa de cemento” (Naiwa piuara Kep bara Bihmuna ra, upla ya luhpa Port Arthur ra bri nani ba, aihki-ka utla makisa cement watla kan lahla ba balisa PA wina).

Es importante puntualizar que, aparte del envío de dinero efectivo, los productos que mandan desde Port Arthur, como muebles de cocina, estufas, refrigeradores, plantas eléctricas portátiles para la luz, ropas, grabadoras y camiones, entre otros, generalmente son transportados en barco a través de Miami, cuando son grandes cantidades, o en avión, cuando no es demasiada la carga.

Las actividades principales para el caso de los hombres son dos, la pesca y la de soldador en las refinerías de la zona. Aproximadamente, cuarenta hombres de los entrevistados están ocupados en la pesca, que es un trabajo temporal de entre diez y quince días en alta mar, y su sueldo depende del clima y la pesca obtenida: en época de buen tiempo pueden llegar a ganar hasta 6.000 o 7.000 dólares, y, si hay mal tiempo, las ganancias oscilan entre 1.000 y 2.000 dólares. En el ramo de los soldadores, se estima que unos cincuenta hombres trabajan en las refinerías, algunos tiempo completo y otros de manera temporal; el sueldo oscila entre 15 y 22 dólares por hora. Pero para hacerse soldador uno tiene que capacitarse con un curso de dos a tres meses, que tiene un costo de entre 2.500 y 3.000 dólares. En un punto de trabajo de soldadores tres mujeres miskitas están realizando las mismas actividades que los hombres, ganando los mismos salarios. Por otro lado, debo mencionar que la actividad principal de las mujeres miskitas es la de *nursing home* (cuidando ancianos).

EL PROBLEMA DE LA LENGUA

Uno de los problemas que día a día viven los emigrantes latinoamericanos es el idioma; no hablar inglés es sinónimo del racismo. Marcelino Peñuela nos brinda algunos ejemplos sobre este particular: “En una escuela del Sur de Texas S. Steiner escribía en 1970 que se

obligaba a los niños a arrodillarse en el suelo y pedir perdón por usar una palabra en español”. Otro caso: “una ingeniosa maestra de pelo blanco de Tucson (Arizona) cuenta con orgullo cómo enseña inglés. El niño que conteste en español tiene que acercarse en la mesa y depositar en un plato un centavo por cada palabra en español que use” (Peñuela, 1978: 143).

La lengua miskita tiene mucha mezcla del inglés y del miskito, es decir, cambios en la terminología (Helms, 1971: 1). Debido a esta característica particular, los emigrantes miskitos tienen facilidad para aprender rápido la lengua; la mayoría de los miskitos en Port Arthur dominan el inglés y esto diferencia a la migración hispana que tarda aún más para asimilar dicho idioma (Smith, 2002: 34). Aunque aprenden el inglés para comunicarse, usan constantemente su lengua materna como un sello de identificación o miskitinidad, y esto se da más en los migrantes adultos, es decir, los que emigraron con 25 años en adelante a Port Arthur.

En cambio los jóvenes que han llegado con la edad de 8 años en adelante hablan poco miskito y más inglés, pero no hablan español; por su parte, los niños que han nacido aquí en Estados Unidos o que llegaron muy pequeños de su país de origen, con 2 a 7 años de edad, prefieren el idioma inglés. Las parejas jóvenes usualmente hablan entre sí en miskito, pero con sus hijos generalmente prefieren hablar en inglés. Es necesario resaltar que estos pequeños no hablan miskito, pero lo suelen entender. Al respecto conversé con el pastor de la iglesia morava, quien lamenta esta situación y, por esta razón, su celebración litúrgica la realiza en dos idiomas, en inglés y en miskito. Esto representa un reto para la comunidad miskita con respecto a las nuevas generaciones por rescatar su lengua y así seguir conservando parte importante de su identidad. Cuando Helms (1971: 16) se refiere a la sociedad miskita la describe así: “adaptación entre sus propias tradiciones y las influencias del mundo exterior de la civilización occidental”. Los antepasados de los miskitos combinaron lo occidental y lo propio de su cultura y así han ido constituyendo su propia identidad hasta el momento presente, pero hoy con el fenómeno migratorio este proceso se ve cada vez más amenazado, sobre todo en las nuevas generaciones.

CONCLUSIÓN

Un aspecto relevante que resalta en este estudio es cómo se constituye una manera de autoidentificación sociocultural con la participación

activa de sus miembros –personas, familias, organizaciones sociales, religión, lengua– y de todos los que mantienen vínculos con ellos. En este sentido, la cultura miskita ha ido formulando su propia estrategia arraigada a su memoria cultural (Touraine, 1997; Barth, 1969), y así se ha ido constituyendo como un enclave cultural frente a una sociedad cada vez más globalizante, absorbente y alienante. Pero, por otro lado, es importante señalar que existen suficientes indicios como para pensar que la migración internacional miskita está produciendo nuevas identificaciones. Por lo tanto, una investigación a largo plazo consistiría en indagar acerca de los rasgos del proceso de aculturación, transculturación, la cultura como enclave dentro del espacio globalizante, entre otros aspectos importantes.

BIBLIOGRAFÍA

- Barabás, Alicia y Bartolomé, Miguel 1990 *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca* (México: CONACULTA).
- Barth, F. 1969 *Grupos étnicos y sus fronteras* (México: FCE).
- Besserer, Federico 1991 “La transnacionalización de los oaxacacalifornianos: la comunidad transnacional y multicéntrica de San Juan Mixtepec” en Mummert, G. (ed.) *Fronteras fragmentadas* (México: El Colegio de Michoacán).
- Bonfil Batalla, Guillermo 1992 “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” en *Identidad y pluralismo cultural en América Latina* (Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico).
- Butterwort, Douglas 1975 *Tilantongo: Comunidad mixteca en transición* (México: INI).
- Chance, John K. 1990 “La dinámica étnica en la Oaxaca colonial” en *Etnicidad y pluralismo cultural* (México: CONACULTA).
- Clark Alfaro, Víctor 1991 *Los mixtecos en la frontera* (México: Universidad Autónoma de Baja California), Cuadernos de Ciencias Sociales.
- Conzemius, Eduardo 1932 *Estudio etnográfico sobre los indios: miskitos y sumus* (Costa Rica: Asociación Libro Libre).
- Dampier, Wiliam 1978 (1697) *Nuevo viaje alrededor del mundo: Piratas en Centroamérica. Siglo XVI* (Santo Domingo: Orlando Cuadra).
- Enciso, Fernando S. 2001 *La emigración de San Luis Potosí a Estados Unidos* (México: El Colegio de San Luis Potosí).

- Gordon, Edmund T. 1998 *Disparate Diásporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community* (Austin: University of Texas Press).
- Hale, Charles R. 1994 *Resistance and Contradiction: Miskito Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987* (California: Stanford University Press).
- Hagan, Jacqueline María 1994 *Deciding to be legal: a Maya community in Houston* (Austin: University of Texas Press).
- Hall, Stuart 1996 *The Question of Cultural Identity* (London: Blackwell).
- Helms, Mary 1971 *Asang: Adaptación al contacto cultural en una sociedad miskita* (México: Instituto Indigenista Interamericano).
- Hennigg, Paulsdorff 1985 *Cultura indígena y su adaptación al medio urbano. La organización social de los mixtecos residentes en la colonia Obregón* (Berlín: Fundación Carl Duisberg).
- Hirabayashi, Paulsdorff 1985 "On the Formation of Migration Village Association in Mexico: Mixec and Mountain Zapotec in Mexico City" in *Urban Anthropology* (Washington DC) N° 12.
- Ibáñez, Carlos 1999 *Visiones de frontera* (México: CIESAS).
- Muller, D. Karl A. 1932 *Among croéles, miskitos and sumus: Eastern Nicaragua and its Moravian Missions* (Bethlehem Pa: Comenius Press).
- Nagengast, Carole and Kearney, Michael 1994 "Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism" in *Latin American Research Review* (EE.UU.) N° 25.
- Pedraza, Silvia and Rumbaut, Rubén 1996 *Origins and Destinies: Immigration, Race and Ethnicity in America* (New York).
- Peñuela, C. Marcelino 1978 *Cultura Hispana en Estados Unidos. Los Chicanos* (Madrid: Cultura Hispánica).
- Rodríguez, Néstor 1994 "Undocumented Central Americans in Houston: Diverse Populations" in *International Migration Review* (EE.UU.) N° 21.
- Rodríguez, Néstor 1996 "The Battle for the Border: Notes on Autonomous Migration, Transnational Communities and the State" in *Social Justice* (Houston) Vol. 23, N° 3.
- Romero Giménez, Carlos 2003 *Qué es la inmigración* (España: RBA Integral).
- Smith, Robert 2002 *Al Este de Aztlán: la migración mexicana al Este de Estados Unidos* (México: Letras Libres).
- Téllez Anguiano, María 2002 *Migración Internacional e identidades cambiantes* (México: CIESAS).
- Touraine, Alain 1997 *¿Podemos vivir juntos?* (México: FCE).
- Wilson, John 1975 *Obra Morava en Nicaragua: Trasfondo y breve historia* (Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano).

ESTEBAN TICONA ALEJO*

LA REBELIÓN AYMARA Y POPULAR DE OCTUBRE DE 2003

UNA APROXIMACIÓN DESDE ALGUNOS BARRIOS
PACEÑOS DE LA PAZ, BOLIVIA

BREVE CONTEXTUALIZACIÓN

El Decreto N° 21.060 de 1985 inauguró una nueva etapa en la vida democrática de Bolivia. El Estado boliviano se retiró de su rol de dueño de los recursos más importantes, como las minas. La participación en las empresas nacionales fue vendida y los sindicatos combativos, como fue el caso de los mineros, fueron replegados mediante la política de la “relocalización” o la recesión laboral.

Bolivia, a partir de una serie de reformas legales neoliberales, como la reforma de la Constitución Política del Estado¹, la Reforma Educativa y la Ley de Participación Popular (o ley de municipalización), todas de 1994, abría nuevos retos de convivencia democrática.

* Aymara y boliviano. Licenciado en Sociología (UMSA) y magíster en Antropología (FLACSO Ecuador). Es docente en la UMSA y Agruco-UMSS de La Paz y Cochabamba, respectivamente. Es autor de varios libros sobre el movimiento indígena boliviano.

1 La rebelión de octubre obligó a los parlamentarios a realizar algunas modificaciones en la Constitución Política del Estado. Mediante la Ley N° 2.631 del 20 de febrero de 2004, se reformó la Constitución Política del Estado, donde se contempla, entre otras cuestiones, la realización del Referéndum y la Asamblea Constituyente.

El Estado, al reconocer jurídicamente formas de organización de los estratos sociales más postergados, como los indígenas, campesinos (según el último Censo de Población y Vivienda de 2001², el 62% de la población total de Bolivia se autorreconoce como indígena) y sectores populares del país, buscaba su incorporación más activa a la vida política, desde sus comunidades, juntas vecinales y regiones de origen. Sin embargo, esta forma de reconocimiento político no contribuyó a generar espacios reales de democracia intercultural y convivencia en el respeto y la tolerancia.

La masacre de cerca de cien personas y casi quinientos sobrevivientes, principalmente indígenas (urbanos y rurales), como resultado de las masivas movilizaciones de los meses de septiembre y octubre del año 2003 a raíz de las pretensiones del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada de vender el gas por el territorio chileno, ha puesto nuevamente al desnudo el tipo de democracia y las verdaderas relaciones de culturas políticas entre sectores sociales dominantes y la población indígena y los sectores populares del país.

Por lo manifestado, el trabajo pretende ser una aproximación general y en gran medida testimonial al tema señalado, desde la perspectiva de algunos barrios populares de la ciudad de La Paz, como Munaypata, Villa Victoria, La Portada y Qallampaya. Villas que están ubicadas cerca de El Alto, pero no lejos de la “*hoyada*”³ paceña. En esta ponencia se intenta responder básicamente a la siguiente pregunta: ¿Cómo fue la rebelión de los aymaras y sectores populares en algunos barrios entre el 11 y el 17 de octubre de 2003?

UN ADAGIO AYMARA

Qhipa jiwasa, nayra jiwasa mayakiwa o morir ahora o después es lo mismo, profesa un proverbio aymara. En el mundo andino, cuando uno está profundamente consternado, llega a vociferar el término cita-

2 Según los resultados del último Censo de Población y Vivienda realizado el 5 de septiembre de 2001 (INE, 2003b: 27), Bolivia cuenta con 8.274.325 habitantes. La población indígena asciende a 4.133.138 personas, de las cuales 1.857.342 residen en el área urbana (44,94%) y 2.275.796 en el área rural (55,06%). El 62% de la población se autoidentifica como indígena; entre ellos, el 30,71% es hablante de Quechua. Los Aymaras suman el 25,23%; los Chiquitanos el 2,22%; los Guaraníes el 1,55%; los Mojeños el 0,85%, y otros hablantes de idiomas de la Amazonía, oriente y chaqueña (se incluye a los Urus del altiplano), suman el 1,49% (INE, 2003a: 158).

3 A la ciudad de La Paz o *Chuqiyapu Marka* (o pueblo de sementera de oro), por su topografía especial, rodeada de montañas, se la llama también la “*hoyada*”.

do. En otras palabras, cuando se ha llegado al límite y no hay otra salida más que dar la vida por una causa justa, se suele repetir el proverbio mencionado. En los fatídicos días de octubre este proverbio estaba en la mente y en la boca de muchas y muchos ciudadanos indígenas y sectores populares, desplegados en masivas marchas, asambleas vecinales, o simplemente en el intercambio de ideas sobre la situación crítica que vivía Bolivia.

L@S JÓVENES TOMAN LAS RIENDAS DE LOS BARRIOS

Entre el 11 y el 17 de octubre, día tras día, incluso se podría decir hora tras hora, en los barrios populares con fuerte población indígena urbana, obrera y popular como Munaypata⁴, Villa Victoria, La Portada o Qallampaya, suceden una serie de cambios al fragor de la resistencia diaria. Una de estas transformaciones se da al interior de la “junta de vecinos”⁵, organización vecinal que representa a los pobladores de las villas.

Antes de la rebelión de octubre, existía –y aún existe– cierta peculiaridad en las organizaciones barriales. Por un lado, el “qué me importismo” de los vecinos; y, por otro, la representación permanente de unos cuantos vecinos. Generalmente estos dirigentes son de la tercera edad o jubilados, que han cumplido con la vida laboral activa. Estas particularidades hacían que muchas de estas personas, llamadas a veces como “gente con tiempo”, asumieran la condición de ser dirigentes barriales.

A raíz de la promulgación de la Ley de Participación Popular de 1994, el panorama descrito arriba se matiza. Ser dirigente vecinal se torna más atractivo, principalmente porque posibilita el acceso a recursos económicos, mediante la coparticipación tributaria de los distritos o subalcaldías urbanas.

Esta peculiaridad ha hecho que los “viejitos” tengan casi un total control en la representación vecinal y tengan también la “libertad” para actuar, en muchos casos, con intereses ajenos a los del barrio.

Pese al matiz participativo de la última década, muchos dirigentes vecinales han continuado desarrollando ese rol mediador de los

4 Históricamente, Villa Victoria y Munaypata son barrios de migrantes indígenas. Su tradición de lucha viene desde los sucesos del 9 de abril de 1952. En su condición de obreros indígenas y mestizos libraron jornadas heroicas de insurrección popular armada, que fueron determinantes para el triunfo de la revolución del ‘52.

5 Aquí nos referimos a su nivel de organización local, ya que existen también niveles de organización departamental y nacional.

partidos políticos, en funciones del gobierno nacional y/o municipal. La finalidad no siempre fue la de buscar el desarrollo de los barrios, sino la de beneficiarse personalmente con los recursos económicos vecinales, a través de manejos dolosos.

En los días de la rebelión indígena y popular de octubre, esta forma prebendal de hacer dirigencia barrial comenzó a resquebrajarse, a través del cuestionamiento a sus principales dirigentes. Muchos de estos representantes “viejos y mañudos” –como se los calificó– fueron desconocidos al calor de las batallas diarias.

Se justificaron estas acciones radicales por el silencio que mostraban los viejos dirigentes vecinales en la lucha que se libraba en la ciudad y en el país. Los dirigentes vecinales comprometidos con la política del gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) de Sánchez de Lozada o sus aliados, como el Movimiento de la Izquierda Revolucionaria (MIR), la Nueva Fuerza Republicana (NFR), la Unidad Cívica Solidaridad (UCS) o sus similares, como la Acción Democrática Nacionalista (ADN) y otros, fueron depuestos de sus cargos en asambleas o en cabildos abiertos masivos.

Estas asambleas masivas y activas de los vecinos eligieron a muchos jóvenes (hombres y mujeres) como dirigentes vecinales. Los métodos de lucha de esta nueva dirigencia fueron muy peculiares. Por ejemplo, una de las primeras tareas que realizaron fue la de convocar a nuevas asambleas vecinales, a través de invitaciones mediante parlantes o altavoces en horas de la madrugada o en la noche. En otros casos, para garantizar la participación de los vecinos en las reuniones, se los invitó tocando puerta por puerta, muy al estilo de las autoridades comunales en los *ayllus* y comunidades andinas rurales.

Por otro lado, no se dejó de informar sobre los últimos sucesos, ni de mostrar solidaridad con los afectados en los días de la confrontación (por ejemplo, muchos heridos estaban en el Hospital Juan XXIII de Munaypata), o simplemente de intercambiar ideas sobre por qué sucedía la rebelión y cómo se podría buscar alguna solución.

Estas acciones fueron la base para organizar las marchas hacia el Centro de la ciudad de La Paz. La masificación de la rebelión en los barrios populares permitió una reacción organizada de los jóvenes y su consecuente cuestionamiento de los antiguos dirigentes oportunistas.

LA PAULATINA ESCASEZ DE ALIMENTOS

A raíz de la obstrucción o bloqueo de las vías de acceso terrestre y aéreo a la ciudad de La Paz (El Alto y la “hoyada”), esta quedó prácticamente aislada del resto del país y de sus provincias. El gobierno de Sánchez de Lozada, a través de alguno de sus ministerios, se había comprometido, en un primer momento, a abastecer de víveres mediante “puentes aéreos”, a través de la vía aérea; pero esta “ayuda” nunca llegó a cristalizarse por la férrea lucha organizada de los ciudadanos y en especial de El Alto.

Casi dos millones de personas estaban echadas a su suerte. Este momento permitió ver el funcionamiento de las estrategias sociales y culturales de sobrevivencia. Para tener alguna idea de esta psicosis colectiva, identificamos dos estrategias:

- 1) El sector *q'ara*⁶ de la “hoyada”, vinculado con los supermercados, ubicados en la zona Central y en la zona Sur de la ciudad de La Paz.
- 2) Los sectores indígenas urbanos y populares, vinculados con las ferias, mercados o *qhatus*⁷ andinos, ubicados en sus propias zonas.

Los supermercados de la zona Central y la zona Sur prácticamente agotaron sus mercaderías. Los *q'aras*, más que nunca, mostraron “su capacidad de compra”. Acompañados de sus empleadas y parentela, vaciaron los alimentos que quedaban en las tiendas y supermercados. En cambio, en los barrios populares como Villa Victoria, Munaypata, El Tejar, Qallampaya, no se mostró esta capacidad de compra (o de acaparamiento), sino la de almacenaje y la redistribución de los productos en momentos tan difíciles.

En los mercados o *qhatus* populares nunca se agotaron los víveres, siempre hubo algo que vender y comprar, aunque en horarios especiales. Por ejemplo, el más común fue entre las 6 y las 9 de la mañana. En cambio, en los supermercados, la desesperación de los *q'aras* hizo que se agotaran las mercaderías.

En resumen, el paulatino desabastecimiento de víveres nos permitió ver dos prácticas socioculturales. Por un lado, la de los *q'aras* o sectores pudientes, ligados a la cadena de los supermercados, y su con-

⁶ *Q'ara* significa “pelado”. Identifica a los sectores sociales “blanc@s”.

⁷ *Qhathu* significa “puesto de venta”.

siguiente lógica del acaparamiento egoísta. Por otro, la de los sectores urbanos indígenas y mestizos, relacionados con las ferias o *qhatus*, y su consiguiente forma de redistribución andina, más solidaria y recíproca.

COMUNICACIÓN DE GENERACIONES

En las calles, en las sedes sindicales o mercados vecinales de los barrios como Villa Victoria, Munaypata, Tejar o Qallampaya, los adultos y los jóvenes estuvieron en permanente diálogo. La gente mayor contaba los sucesos ocurridos en la revolución de 1952 y la época de la Unidad Democrática y Popular, conocida como la UDP⁸ (1983-1985).

Entre los temas de mayor conversación estuvieron las muertes, la escasez de la alimentación, la persecución a los líderes políticos de izquierda, la presencia de militares golpistas. En fin, en estas reuniones abiertas o cabildos espontáneos, el aprendizaje fue el de testimoniar el pasado histórico mediante el diálogo de las generaciones.

La juventud, que casi siempre es reacia a escuchar a los viejos y más aún si ellos hablan de sus logros o fracasos históricos, ahora estaba más atenta y receptiva que nunca. Hasta los más incrédulos trataban de entender qué era lo que estaba sucediendo y cómo las experiencias pasadas podrían ayudar en la coyuntura presente. Era muy gratificante escuchar a los jóvenes y a la gente mayor, que además dialogaban sobre temas como la dignidad nacional o la necesidad de que los gobernantes siempre escuchen al pueblo; incluso se discutía la posibilidad de una rebelión armada. Este último tema no era conversación exclusiva de los varones, sino también de las mujeres. Por ejemplo, algunas vendedoras de los mercados decían “hay que sacarle al *gringo*⁹, que nos den armas”.

LAS CONSIGNAS DE LA MARCHA MULTITUDINARIA

Durante las movilizaciones de octubre escuchamos muchas consignas en las calles. Desde cánticos con melodías hasta estribillos cargados de furia y rebeldía que se convirtieron en una especie de consignas de

8 Es la etapa del inicio de la democracia boliviana. El período de la Unidad Democrática y Popular (UDP) se caracteriza por una profunda inestabilidad económica y política. El presidente de entonces, Hernán Siles Zuazo, tuvo que acortar su mandato para coadyuvar a la solución de la aguda crisis.

9 “*Gringo*” se emplea para referirse a Gonzalo Sánchez de Lozada por su acento parecido al norteamericano.

guerra. Recogemos algo de lo que la colectividad boliviana produjo en esas circunstancias y que es indicativo de los momentos que se vivieron y del grado de conciencia política implicado. Muchas de estas frases se dijeron en el trayecto hacia el Centro de La Paz, como la Plaza Pérez Velasco, la Plaza San Francisco¹⁰ y sus alrededores.

Indudablemente Goni, o Gonzalo Sánchez de Lozada del MNR, presidente de la República, simbolizaba el colonialismo externo, la antinación, lo foráneo, la afrenta al pueblo. Su credibilidad descendía vertiginosamente. Su discurso exacerbaba. Su arrogancia y prepotencia enardecían. De ahí que la mayoría de las consignas se hayan centrado en su figura. Goni representaba todo aquello que el pueblo detestaba. Esto explica por qué su imagen generó tanta bronca, tanta resistencia, que en algunas frases adquieren el nivel de insulto. Estas consignas no fueron sólo producto de la creatividad masculina sino también de mujeres. Las expresiones “cabrón”, “asesino” y “carajo” son las más repetidas en contra de Goni.

Citamos algunas de estas frases.

- Goni asesino, queremos tu cabeza
- Goni cabrón, andate a Washington
- Compañeros ¿qué queremos? Que renuncie el cabrón
- Gringo asesino a la cárcel
- Out (fuera) gringo
- Goni cabrón al paredón
- Gas para Bolivia, Goni fuera
- Si Goni quiere plata, que venda a su mujer (consigna de las mujeres)
- Goni asesino, ¡renuncie pues carajo!
- Goni cabrón, el pueblo no te quiere
- Gringo de mierda
- Ya está cayendo carajo
- Tus orejas te cortaremos
- Goni hijo de puta, asesino
- Goni asesino, te vamos a colgar

¹⁰ La Plaza Pérez Velasco y la Plaza San Francisco son el corazón geográfico de la ciudad de La Paz.

- Hemos traído harto *ch'uño*¹¹ y papa, pero falta carne de *gringo*
- Sí se pudo, sí se pudo... el pueblo no es cojudo¹²
- Los cabrones no pasarán
- Gallo¹³ y bombón¹⁴, la misma porquería

También fueron los días en que la identidad de El Alto se mostró al tope y dos frases sintetizan esto:

- El Alto de pie, nunca de rodillas
- Abran cancha, abran cancha, que aquí llegan los alteños

Estas frases nos permiten entender que la figura de Goni había agotado todas las posibilidades de recambio y reconstitución política. Conforme pasaban los días, era impensable una reconstitución política del Estado bajo la figura de Sánchez de Lozada. Su caída, entonces, era inminente. El problema era que Goni seguía aferrándose a su cargo, con el apoyo irrestricto de la Embajada americana; ello provocaba más indignación y acortaba todo espacio de acercamiento posterior que implicase un consenso sobre su permanencia en el poder.

LA IDEA DE NACIÓN DESDE ABAJO

Uno de los resultados más extraordinarios de las movilizaciones de octubre fue el resurgimiento del sentimiento de la nación boliviana desde sus sectores indígenas y populares. Las marchas multitudinarias durante once días en la ciudad de El Alto y seis días en la “hoyada”, que al unísono gritaban “que se vaya Goni” y “el gas es nuestro”, sintetizan el sentimiento nacional desde abajo.

La estrecha relación de los alteños con sus hermanos de la “hoyada”, la esperada llegada de los campesinos y los mineros de *Huanuni*¹⁵ a

11 Del aymara *Ch'uño*: alimento deshidratado de la papa.

12 Frase contrapuesta de la consigna del MNR, “sí se puede, sí se puede”, que utilizaron en las elecciones nacionales de 2002.

13 Se refiere a Jaime Paz Zamora del MIR, que fue uno de los aliados del gobierno del MNR y Sánchez de Lozada.

14 Se refiere al capitán Manfred Reyes Villa del NFR, que fue otro de los aliados del gobierno del MNR y Sánchez de Lozada.

15 El arribo de cientos de mineros de *Huanuni* la noche del 17 de octubre fue extraordinario. Desde la ex tranca de *Senkata* hasta la Plaza San Francisco, la colectividad vecinal salió a las puertas de sus casas con banderas (tricolor y *wiphalas*) y gritos de júbilo, para aplaudir el paso de los mineros en camiones. Esta enorme gratitud y solidaridad son otras muestras más de la formación de la conciencia nacional.

la ciudad de La Paz, la solidaridad de algunos *q'aras* de la zona Sur en los últimos días de la rebelión, nos muestran el despertar de la idea de nación y la construcción de un país diverso, sobre la base de sus sectores excluidos.

Simbólicamente, las movilizaciones de octubre, iniciadas a fines de septiembre en la región histórica aymara de *Warisat'a*¹⁶ enarbolando la *Wiphala* andina, con el transcurrir del conflicto terminaron incorporando la bandera tricolor boliviana roja, amarilla y verde como signo de unidad nacional de los de abajo.

El 17 de octubre, cuando huyó del país Gonzalo Sánchez de Lozada, se cantó el himno nacional, en especial la frase “Morir antes que esclavos vivir”. Algunas otras consignas repetidas fueron las siguientes:

- Hermano policía, únete a la lucha
- Morir antes que esclavos vivir¹⁷
- El pueblo unido jamás será vencido
- Fusil, metralla, el pueblo no se calla
- Ahora sí, guerra civil
- El gas no se vende carajo
- Chile, Caín de América
- Si esto no es el pueblo ¿El pueblo dónde está?

LA DEMOCRACIA ANDINA EN EL CONTEXTO URBANO

Las masivas movilizaciones de los días del conflicto de octubre nos permiten preguntarnos qué práctica política y democrática se ha desarrollado en los barrios estudiados, o sobre qué base organizativa operaron los vecinos.

Una primera respuesta se obtiene al constatar que la organización barrial funciona bajo criterios de aquello que podríamos denominar como la “democracia andina”. Algunos ejemplos son la rotación de las villas para las marchas multitudinarias diarias hacia el Centro de la ciudad de La Paz o las vigiliadas que tuvieron lugar principalmente en El Alto. Esta es una de las explicaciones que permite comprender por qué

16 *Warisat'a*, ubicada en la provincia Omasuyos del departamento de La Paz, tiene larga tradición rebelde. En este lugar, en los años treinta del siglo XX, se desarrolló una de las experiencias interesantes sobre la educación indígena denominada escuela *ayllu* de *Warisat'a*, bajo la conducción del aymara Avelino Siñani y el *q'ara* Elizardo Pérez.

17 Parte de una estrofa del himno nacional de Bolivia.

la rebelión duró once días en El Alto y seis días en la “hoyada”. La identidad étnica jugó un papel determinante al sostener estrategias de resistencia y movilización social, al hacer aparecer mecanismos atávicos de relacionamiento social cuya referencia estaba en la vida comunitaria.

En efecto, el comportamiento de los barrios urbanos respondió al estilo de las comunidades andinas, con mucha solidaridad y prácticas de reciprocidad comunal. Esto se observa, por ejemplo, en el hecho de que en ciertas horas de la mañana funcionaran los *qhatus* o mercados barriales, que conjuraron cierta preocupación ciudadana por el desabastecimiento de víveres.

Todo esto permitió que no se llegara a la desesperación, porque había un margen de reserva de víveres para días extremos; y lo más interesante es que la lógica de mercado actuaba bajo los criterios de reciprocidad y no bajo aquellos de la eficiencia individual. No se puede desconocer alguna actitud de especulación a través de la subida de precios en algunos productos, pero se trató más bien de un fenómeno circunstancial.

Otra de las experiencias interesantes de la movilización popular en los barrios fue la forma de controlar los robos y los asaltos. En los días de la revuelta, no había fuerza policial que garantice la seguridad ciudadana. El pueblo, principalmente en sus sectores indígenas y populares, recogió la experiencia de los sucesos de febrero de 2003¹⁸.

Los centros comerciales más concurridos, como los de la zona del Gran Poder y la Huyustus, funcionaron bajo la lógica de la organización vecinal. Por turno y haciendo vigilia las veinticuatro horas, controlaron el ingreso de extraños a los barrios comerciales. Esta forma de seguridad vecinal ha posibilitado que no se produzcan ni robos ni asaltos a tiendas comerciales y a viviendas. Aquí funcionó una especie de “policía sindical” urbana, al mejor estilo de los congresos obreros y de campesinos que recuerdan a la Comuna de París.

CONCLUSIONES

La rebelión de octubre nos invita a estudiar con mayor detenimiento la dinámica de la organización vecinal y sus relaciones con los contenidos identitarios que perviven en las ciudades y que actúan en estas

18 Entre el 11 y 12 de febrero de 2003 se produce el enfrentamiento armado entre policías y fuerzas armadas. Este atípico conflicto y la falta de reacción inmediata de los comerciantes produjeron el saqueo de algunos locales comerciales por delincuentes comunes.

circunstancias como operadores de resistencia política. Estos operadores permiten el funcionamiento de redes de reciprocidad, solidaridad y complementariedad que consolidan la participación y la movilización social.

La dirigencia vecinal de la prebenda política ha sido cuestionada y se resquebrajó el sistema de representación corporativa y corrupta que había generado. Se produjeron recambios en los que la juventud jugó un papel fundamental recogiendo la memoria histórica para valorar y actuar en el presente.

Sin embargo, no termina de cristalizarse el ascenso de l@s jóvenes en la dirigencia vecinal. La pregunta es por qué, o qué factores influyeron para el surgimiento de los nuevos líderes de octubre. Una primera respuesta estaría en el hecho de que los recursos identitarios se mezclan en las ciudades con nuevas prácticas políticas que pertenecen más al ámbito urbano y que pueden ser mejor comprendidas en eventos como los de octubre.

Los sucesos de octubre han obligado a la clase política del país a legitimar lo que el pueblo ha reclamado: que la participación ciudadana no se concrete sólo mediante los partidos políticos, sino también a través de organizaciones sociales. Es decir, agotaron los esquemas creados de la representación política, provocando uno de los cambios más importantes del sistema político boliviano. Ahora reza en el artículo 224 de la reformada Constitución Política del Estado lo siguiente:

“Los partidos políticos y/o las agrupaciones ciudadanas y/o pueblos indígenas podrán postular directamente candidatos a Presidente, Vicepresidente, senadores y diputados, constituyentes, concejales, alcaldes y agentes municipales, en igualdad de condiciones ante la ley, cumpliendo los requisitos establecidos por ella”.

BIBLIOGRAFÍA

- Constitución Política del Estado y sus reformas* 1994 (La Paz: H. Cámara de Diputados y Fundación Konrad Adenauer) septiembre.
- Gaceta Oficial de Bolivia 1994 *Ley de Participación Popular* (La Paz: Gobierno de Bolivia) 21 de abril.
- Gaceta Oficial de Bolivia 1994 *Ley de Reforma Educativa* (La Paz: Gobierno de Bolivia) 7 de julio.

Gaceta Oficial de Bolivia 2004 *Ley de Reformas de la Constitución Política del Estado. Ley N° 2.631* (La Paz: Gobierno de Bolivia) 20 de febrero.

Instituto Nacional de Estadística (INE) 2003a *Características Sociodemográficas de la Población en Bolivia* (La Paz: Ministerio de Hacienda/INE/Fondo de Población de las Naciones Unidas).

Instituto Nacional de Estadística (INE) 2003b *Bolivia: Características Sociodemográficas de la Población Indígena* (La Paz: Ministerio de Hacienda/INE/Fondo de Población de las Naciones Unidas/Viceministerio de Asuntos Indígenas).

FLORESMILO SIMBAÑA*

PLURINACIONALIDAD Y DERECHOS COLECTIVOS

EL CASO ECUATORIANO

EL DENOMINADO PROBLEMA CULTURAL

Hablar de cultura y de las culturas es hablar de ámbitos bastante complejos y de una multiplicidad de campos que comprenden desde los procesos económicos con todas sus dinámicas productivas, incluidos el conocimiento, la ciencia y la tecnología, hasta esferas que abarcan dimensiones estrictamente subjetivas de los seres humanos y de los pueblos tales como la cosmovisión, la espiritualidad, la sensibilidad, la conciencia, el lenguaje, etc.; es decir que, cuando nos referimos a la cultura, estamos hablando de todas las formas humanas de producción individual y reproducción social. Esta complejidad y amplitud ha dado surgimiento a una diversidad de reflexiones.

El llamado *problema de la cultura* ha sido una constante en la historia de la humanidad; desde que se constituyeron las sociedades grandes y la consecuente complejización de su organización, dando

* Licenciado en Derecho de la Universidad Central del Ecuador. Dirigente kichwa de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, Ecuarunari. Asesor del movimiento indígena ecuatoriano e instructor de las escuelas de formación política del Ecuarunari.

surgimiento al Estado, la particular forma de vida y de producción y reproducción, es decir la cultura, fue elemento básico de distinción de unos pueblos y/o estados con otros. Uno de los argumentos fuertes de la modernidad es justamente la superación del *estado de naturaleza* gracias a la cultura. Los primeros estados fuertes, Egipto, los distintos estados griegos, Roma, entre otros, se diferenciaban y discriminaban a los *débiles* llamándolos *bárbaros*; los pueblos de Abya Yala tampoco escaparon a esta lógica: los Inkas llamaban *aucas* a los habitantes de la selva o a quienes no hablaban la lengua oficial, el kichwa.

Cuando los modernos estados burgueses se constituyen durante la modernidad albergando en su interior a varios pueblos con distintas formas culturales y de organización, y, sobre todo, cuando uno de estos hegemoniza el poder, dominando y discriminando a los otros, entonces la cultura emerge como un factor que puede suscitar conflictos sociales y políticos, que incluso pueden devenir en cruentas guerras.

La cultura como factor de conflicto adquiere particulares y dramáticas características con la instauración del capitalismo y la imposición del liberalismo como única filosofía universalmente válida para toda la humanidad, que tiene al triunfo de la revolución francesa como su fecha de nacimiento más representativa. La pretensión del liberalismo capitalista ha sido declarar superado el *problema cultural* mostrándose a sí mismo como universalmente válido y moderno, declarando a todas las demás formas muertas o arcaicas. Como podemos ver, la hegemonía del liberalismo capitalista no ha significado la superación del *problema cultural* sino más bien su ocultamiento.

En América Latina (AL), este tema ha estado presente desde el inicio de la conquista europea en los siglos XV y XVI y de manera dramática, ya que ni siquiera teníamos el status de *pueblos inferiores*, porque para los europeos no éramos humanos –recuérdese la argumentación lascasiana en contra de Sepúlveda; hoy nos resultan anecdóticas las interminables y *eruditas* discusiones sobre si los indígenas tenían alma o no, requisito indispensable para considerar la condición ontológica de humano.

Con la independencia americana del dominio español y la instauración de los estados nacionales, el problema cultural no sufre ninguna mejora, más bien se agudiza. Los nuevos gobernantes *nacionales* adoptan, sin mayores reajustes, el capitalismo como modelo de organización económica y el liberalismo, desde sus aristas más conservadoras, como principio filosófico; y declaran a los nuevos estados como

independientes y a todos sus habitantes *ciudadanos libres*, cerrando así toda diferenciación política, cultural, propia de un continente plural.

Esta matriz del problema se ha convertido en un proceso de permanente confrontación social, política y cultural en toda AL, y el Ecuador no ha sido la excepción. El presente trabajo es un intento por recoger algunos elementos de este proceso de resistencia de los pueblos indígenas del Ecuador, a partir de las experiencias vividas por el Movimiento Indígena (MI) en su lucha por democratizar la organización cultural del país.

EL PROBLEMA CULTURAL EN EL ECUADOR

Cuando llegaron los españoles a los territorios del Estado llamado Tahuantinsuyo (actual Bolivia, Perú, Ecuador, Norte de Chile y Argentina y Sur de Colombia), sus habitantes vivían un avanzado proceso de unificación nacional, cuyo pilar era la comunidad, los señoríos étnicos, ayllus, las confederaciones, todos bajo la hegemonía inka; “los incas eran portadores de lo universal –la religión solar, el kichwa, el maíz, el sistema decimal, la infraestructura. Huayna Kápac¹ fue sin duda [el] Moisés [andino] y el Sol, Jehová” (Moreano, 1993: 73).

La conquista y la posterior colonización española fueron un hecho brutal y doloroso para los pueblos indígenas, ya que quebraron ese proceso en su eje vertebrador. Sin embargo, entre las cosas que no pudieron destruir y que lograron sobrevivir en el tiempo, figura la comunidad: espacio vital de la existencia histórica de los pueblos originarios; en ella se replegaron los indígenas como medio de sobrevivencia y resistencia. Sus luchas siempre apuntaron a la reunificación nacional, a reanudar el proceso interrumpido. A lo largo de la colonia y en las primeras épocas de la república las luchas de los indígenas en el Ecuador tuvieron esas características, es decir, fueron luchas y movimientos de liberación nacional. El levantamiento dirigido por Fernando Daquilema y Manuela León en 1871 fue el último de la fase del movimiento nacional indio².

1 Huayna Kápac (muerto en 1525). Inca del Perú. Durante su mandato el Tahuantinsuyo alcanzó su mayor extensión. Trasladó su residencia real de Cuzco a la región de Quito. A su muerte repartió el Tahuantinsuyo entre sus dos hijos: el Norte para Atahualpa y el Sur para Huáscar.

2 Si bien el levantamiento tuvo extensión local, Sierra Centro del Ecuador, su repercusión política fue nacional porque en el momento de alzada declaró a Fernando Daquilema Rey, lo que implicaba desconocer al Gobierno Estatal. Finalmente fue ahogado a sangre y fuego por el presidente de entonces, García Moreno.

Con la consolidación de la república y la instalación del sistema de hacienda, los pueblos indígenas y su antigua nación quedan integrados a su estructura, a su economía capitalista y a su cultura liberal-mestiza. Roto el vínculo comunal, el indígena se convierte en campesino; la lucha nacional da paso a la lucha agraria, es decir, enfrentamientos dentro de la hacienda por reivindicaciones económicas gremiales. Los sujetos de la acción ya no son los indios sino los campesinos huasipungeros³.

Los elementos centrales de génesis del actual MI se ubican en las luchas campesinas contra la injusticia social y la desigual tenencia de la tierra, que perseguían transformaciones agrarias; este proceso se inicia en los años cuarenta y se extiende hasta los años setenta del siglo pasado. En este período se producen dos reformas agrarias, en 1964 y 1975; dichas reformas fueron la respuesta de los sectores dominantes nacionales, conducidas y respaldadas por EE.UU., y en el fondo buscaban repartir cierta parte de las tierras pero sin afectar la propiedad privada y el sistema de explotación rural, con lo que se buscaba tranquilizar la creciente lucha campesina por la tierra, que en AL se veía estimulada por los vientos del triunfo de la Revolución Cubana. Con lo que la llamada Reforma Agraria buscaba dos objetivos fundamentales:

- 1- Contrarrestar una eminente insurrección campesina; para ello liquidó el régimen de hacienda, convirtiendo a los antiguos huasipungeros –peones de hacienda– en pequeños propietarios.
- 2- Articular el sector agrario al mercado internacional, concretando la modernización capitalista de la antigua empresa patronal hacendaria en agroindustrias.

Con las dos reformas agrarias se logró contener las luchas campesinas dentro del marco institucional del Estado. La oligarquía agro-industrial retuvo las mejores tierras en sus manos, consolidando así su poder. Las tierras que se repartieron entre los campesinos fueron las que pertenecían al Estado o a las congregaciones religiosas, que a su vez resultaron las de peor calidad.

La reforma agraria, “al liberalizar a los indios del sistema de hacienda y de las relaciones de servidumbre, creó las condiciones para

³ El Huasipungo es la denominación kichwa de una relación servil de producción caracterizada por la entrega de una porción de tierra a los indígenas de la hacienda, quienes pagaban su usufructo en especies y en trabajo, contabilizado este en el “libro de rayas”.

la recomposición de la comunidad india” (Moreano, 1993: 74). Los campesinos que pasaron a ser pequeños propietarios *libres* encontraron en la comunidad el espacio de reintegración y de unidad social, política y cultural; no sólo como espacio físico sino como entidad histórica y realidad cultural natural que abriera paso a la conformación del actual MI nacional. Fundamentada, en un primer momento, en la lucha por la tierra, posteriormente y en forma progresiva se va extendiendo a las reivindicaciones culturales, étnicas y políticas: educación bilingüe, respeto a las prácticas propias –medicina, espiritualidad, sistemas legales–, reconocimiento de su condición de *pueblos*, nueva Constitución vía Asamblea Constituyente, etc.; estos elementos son los que se condensaron en el *primer levantamiento indígena de 1990*.

Sin duda, la emergencia del MI en el Ecuador ha significado la puesta en debate público de la organización cultural misma del país y, en consecuencia, de la reforma del Estado. Su cosmovisión respecto de la humanidad y la naturaleza ha sido un fuerte aporte a una sociedad en crisis, no sólo en el campo económico y político sino en su visión civilizatoria, influyendo en el desarrollo del pensamiento ecológico moderno, entre otros aportes.

En lo político sus concepciones y propuestas son una frontal crítica a la democracia y al Estado excluyente y jerárquico; es decir, entra en confrontación directa con el carácter del Estado nacional ecuatoriano.

EL ESTADO NACIONAL ECUATORIANO

El Estado ecuatoriano se levantó sobre las bases del régimen colonial, con la conducción política y la hegemonía cultural de la clase terrateniente, sobre todo de la sierra. Con posterior y tardía inserción en el mercado mundial, vía exportación de productos agrícolas, sobre todo de productos de la costa ecuatoriana, se consolida un nuevo sector social, económicamente poderoso, y un nuevo polo de poder político, los agroexportadores costeños.

Razones estas por las cuales el Ecuador nació sin una integración económica nacional, sin un territorio definido⁴, sin una cultura nacional consolidada, y con una población dispersa y enfrentada: costeños-serranos, huasipungueros-terratenedores, mestizos-indios; como ejemplo podemos mencionar que se establecía como único

4 El Ecuador, desde su nacimiento, tuvo conflictos limítrofes con los estados vecinos y recién en 1999 finalmente definió sus fronteras, en un tratado de límites y de paz firmado con el Perú.

idioma oficial el castellano cuando el 80% de la población sólo hablaba el Kichwa.

En lo que respecta a lo político-ideológico, oficialmente, el Estado nace como la expresión de una sola Nación, la mestiza, sobre bases *históricas indígenas y coloniales hispanas*; en consecuencia, se ha establecido oficialmente que en el Ecuador hay una sola identidad ecuatoriana y un solo Estado nacional que se debía consolidar: “el Ecuador no sólo que nace débil, disperso, crecientemente proclive a la subordinación al mercado externo y a las grandes potencias en ascenso, sino que las fórmulas constitucionales y legales no correspondían a una realidad social compleja y heterogénea. Se declara la igualdad ante la ley, pero había en el país negros esclavos, considerados como cosas; se vendían haciendas *con indios y todo*; se consagraba la inferioridad jurídica de los *naturales*” (Ayala Mora, 1992: 13).

A partir de la Revolución Liberal de 1895, protagonizada por Eloy Alfaro y los grupos revolucionarios conocidos como *montoneras* y conformados por negros, indígenas y todas las clases populares, y que fuera capitalizada políticamente por la oligarquía agroexportadora costeña, nace el actual Estado moderno, cuya caracterización podemos resumir así:

- 1- Un Estado fuerte y una sociedad fragmentada.
- 2- Una creciente dependencia económica y política de los centros de poder mundial, sobre todo de EE.UU.
- 3- Una burguesía débil, sin un proyecto nacional. Con el poder dividido en dos polos: agroindustriales serranos y agroexportadores costeños, fundamentalmente.
- 4- Excluyente y homogeneizante en razón de que sólo reconoce una sola identidad mestiza y una sola nacionalidad ecuatoriana.
- 5- Con una radical fragmentación y división sociocultural y económica.

Tras el asesinato de Eloy Alfaro (en 1912) y todos sus lugartenientes, y la derrota de las *montoneras* dirigidas por Carlos Concha, último alfarista sobreviviente, en 1917, la nueva burguesía que se consolida en el poder impone una conducción conservadora e impide una democratización del Estado.

Con ello la lógica política de la burguesía se mantiene; como clase gobernante, se resiste a reconocer una realidad diversa, porque además de la sociedad mestiza existen, dentro de su territorio, no sólo

individuos sino también *pueblos* y nacionalidades que además de ser ecuatorianos tienen una identidad definida mucho antes de la conformación del Estado ecuatoriano. Y que por tanto no sólo son historia sino una realidad latente.

EL LLAMADO PROBLEMA ÉTNICO Y LA DEMOCRACIA EN EL ESTADO NACIONAL

El tratamiento y la búsqueda de soluciones al problema étnico representan un complejo desafío sociopolítico, tanto para los defensores del Estado uninacional como para quienes la combaten.

A lo largo de este siglo se han ensayado una infinidad de fórmulas de solución, que van desde aquellas que intentaban asimilar a las poblaciones indígenas al proyecto hegemónico (por ejemplo el Convenio 107 de la OIT)⁵ hasta las que buscaban simplemente borrarlas.

“La problemática étnico-nacional ha representado históricamente una relación conflictiva entre el Estado y las agrupaciones humanas que mantienen ciertas lealtades elementales y cierta identidad propia” (Díaz Polanco, 1987: 14). Este problema ha radicado en el rechazo a la diferenciación cultural y lingüística, propio de un proyecto político centralista y exclusionista que reconoce la cultura e ideología de la clase dominante y ve al *otro* como inferior, no civilizado, rezaño del atraso y subdesarrollo que hay que superar, y como obstáculo para la unidad nacional.

La lucha en contra de tal proyecto ha demandado un largo proceso de resistencia y movilización en lo político, lo organizativo y lo teórico.

Como habíamos dicho, el levantamiento indígena de 1990 fue la condensación de todo el proceso de constitución de un nuevo sujeto social. La presencia de lo indio en el escenario social y político nacional significa, desde entonces, un profundo cuestionamiento de problemas estructurales del Estado ecuatoriano: su historia oficial, la democracia de su Estado uninacional, la conformación cultural; así rezaban cinco de los dieciséis puntos de la plataforma de lucha del levantamiento de 1990:

5 Convenio emitido por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 1957 sobre derechos de las poblaciones indígenas y tribales. Las principales propuestas de este documento eran: reconocer derechos a las *poblaciones* indígenas, es decir, a un conjunto de individuos con una misma identidad –esto significa derechos individuales–; y la asimilación de estas culturas a la cultura mayoritaria.

- 1- Declaratoria del Ecuador como Estado Plurinacional
- 2- Congelación de los productos de primera necesidad
- 3- Entrega de tierras y legalización de territorios de las nacionalidades indígenas
- 4- Solución a los problemas de agua y riego
- 5- Control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos por parte de la CONAIE

El levantamiento de 1990 provocó una serie de reacciones: en los grupos de poder se dijo que los indios estaban siendo utilizados por grupos de extrema izquierda, incluso por organizaciones subversivas extranjeras, lo que dejaba ver que la burguesía ecuatoriana continúa viendo a los pueblos indígenas como inferiores e incapaces.

Catorce de los dieciséis puntos de la plataforma de lucha hacían referencia a demandas exclusivas para el sector. De las anotadas, las dos primeras hacen referencia a problemas eminentemente políticos, pues su cumplimiento requiere de reformas económicas y políticas estructurales del Estado; el cumplimiento de los tres puntos últimos, en cambio, pese a representar una demanda sectorial, alcanza esferas nacionales. El problema de la tierra pasa por una reforma agraria verdaderamente democrática; el término tierra aparece junto al de territorio, lo que denota una conceptualización que rebasa los elementos materiales, concretos, y se extiende a una connotación histórica, espacial y cultural.

El punto de mayor conflictividad ha sido la propuesta de un Estado Plurinacional. La burguesía veía en ella la posibilidad de quiebre de su política de dominación y hegemonía pues fracturaba su proyecto de un Estado uninacional, centralista, homogeneizante. Por eso acusaron a esta propuesta de ser *peligrosa para la unidad nacional* ante la opinión pública, que de otra parte era manejada por los grupos de poder a través de su control monopólico de los medios de comunicación.

CONTENIDO DE LA PLURINACIONALIDAD

Entender la Plurinacionalidad requiere de una nueva visión de la realidad histórica, cultural, social y económica. Al menos dos transformaciones serían indispensables a su tenor: primero, un cambio estructural que modifique las relaciones económicas y políticas actuales que se fundamentan en la explotación de unos grupos sociales por otros –en

el caso de los indígenas, ellos son doblemente explotados, por su condición social y étnica. Segundo, un cambio sociocultural que replantee el conjunto de la nación en tanto comunidad humana; esto implica una recomposición de las relaciones entre grupos socioculturales que coexisten en un mismo Estado nacional. Lo que Díaz Polanco definiría como la agenda de la identidad y de la redistribución (Díaz Polanco, 2004).

La aplicación de tales propuestas implicaría:

Redefinir la división geográfica política y el territorio nacional. La división geopolítica interna del Ecuador obedece a criterios de necesidad administrativa centralistas, de propiedad y explotación del recurso natural y de la fuerza de trabajo local organizados básicamente en función del sistema hacienda, bajo criterios geográficos ortodoxos, desconociendo la realidad social y cultural existente. Con estos criterios quedaron divididos *pueblos* originarios en varias provincias; por ejemplo, los pueblos indígenas Kichuas-Kayambis están entre las provincias de Pichincha, Imbabura y Napo. La requerida redefinición deberá determinar y/o unificar zonas de estos pueblos o de población mayoritariamente indígena de modo que esas zonas o regiones se constituyan en espacios autónomos que permitan a los pueblos indígenas desenvolverse libremente en su vida social, económica, cultural y política.

Conformación de nuevos poderes locales. Esto implica elevar a categoría jurídico-política las diversas formas de autogestión y autogobierno que los pueblos y nacionalidades indígenas mantienen en sus zonas de influencia, comunas, territorios, de acuerdo a sus necesidades actuales y a su realidad histórica y cultural. Esto altera, por supuesto, todo el esquema de procedimientos electorales del sistema de representación política.

Participación de las nacionalidades y pueblos indígenas en la esfera nacional. Las poblaciones indígenas constituyen entre el 30 y el 40% del total del país, por lo que su realidad social, cultural y política es de carácter nacional; y el Estado debe dar cuenta de ello al establecer las condiciones jurídico-políticas que permitan superar las desigualdades fundadas en el carácter sociocultural y económico, no mediante la eliminación de las diferencias, sino estableciendo condiciones donde la igualdad real (no solamente

jurídica) y el respeto sean las bases de las relaciones sociales y de estas con el Estado, y viceversa.

En el primer semestre de 1998 el Ecuador vivió un proceso de Asamblea Constituyente donde se elaboró una nueva Carta Constitucional. Ese fue el espacio históricamente adecuado para superar los problemas y conflictos mencionados, y, si bien la burguesía no quiso verlo así, pese a su oposición, las propuestas del Movimiento Indígena fueron reconocidas en alguna medida, sobre todo aquellas que tienen que ver con la pluriculturalidad y multietnicidad y los derechos colectivos; sin embargo, los elementos más gruesos de la Plurinacionalidad (democratización económica y política) recibieron el rechazo de la derecha ecuatoriana.

En el artículo 1 de la Constitución Política del Ecuador se consagra el carácter pluricultural y multiétnico del Estado. Los artículos 83, 84 y 85 reconocen los derechos colectivos de los pueblos indígenas, pero no les reconocen su carácter de nacionalidades, es decir, niegan lo fundamental de la Plurinacionalidad.

Como habíamos dicho, la cultura encierra las esferas materiales económicas así como las subjetivas espirituales de las sociedades humanas, y para su subsistencia y reproducción es necesario el desarrollo de ambas, pues sin una base económica sólida ninguna cultura puede sostenerse y menos desarrollarse. La burguesía pretende que las culturas indígenas se desarrollen por la pura gracia de la nueva Constitución Política del Ecuador y la sola voluntad de los mismos pueblos que viven en la más crónica de las miserias económicas y las desigualdades políticas.

PLURINACIONALIDAD Y DERECHOS COLECTIVOS

La Plurinacionalidad, que ha sido la gran bandera integradora del movimiento indígena y su propuesta política estratégica, es la contribución que han hecho los pueblos indígenas a la teoría política ecuatoriana; sin embargo, desde su surgimiento ha sido más discutida por la antropología y el derecho que por la teoría política.

Para poder tener una apreciación más objetiva de la propuesta de Plurinacionalidad es necesario leerla desde los dos momentos históricos en que ella surgió: el primero se extiende desde los años cuarenta hasta 1990 y, el segundo, desde este último año hasta el 21 de enero de 2000.

El primer momento de construcción de la Plurinacionalidad como proyecto político está caracterizado por una fuerte lucha de resistencia contra la presión del capitalismo sobre el campo. Aquí, el proceso de lucha por la tenencia de la tierra y mejores condiciones de vida posibilita la unificación nacional del movimiento indígena, cuyo elemento principal fue poner en escena política sus reivindicaciones específicas. Sin embargo, el encuentro y unidad con la izquierda ecuatoriana, en sus distintas corrientes, y con una vertiente de la iglesia de los pobres, permite la adopción de elementos de visión estratégica, poniendo el problema de la revolución y el socialismo en la agenda de debate de la organización indígena.

El ejemplo de este proceso lo podemos ver en Dolores Cacuango⁶ quien ocupaba al mismo tiempo la Secretaría General de la primera organización indígena, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), y un puesto en el Comité Central del Partido Comunista del Ecuador.

El proceso marcado por la FEI y las luchas por la tierra se cierra en los años setenta y la fundación del Ecuador Runacunapac Richarimui –ECUARUNARI– en 1975 abre un nuevo momento en la construcción del actual movimiento indígena, pues al anterior se suman las nuevas propuestas y realidades de los pueblos indígenas: la lucha por la vindicación de la identidad originaria, el reconocimiento de su cultura en los niveles sociales y estatales, y su consecuente transformación o ruptura democrática.

En este nuevo proceso se combina la lucha política con el debate teórico desde sus propios cuadros.

De este momento podemos destacar dos características fundamentales:

- 1- La nueva organización indígena y el surgimiento de nuevos cuadros dirigenciales y sobre todo de propios cuadros teóricos, que permiten ganar autonomía (no ruptura) respecto de los partidos de izquierda y abren el espacio para la construcción de un proyecto político propio.
- 2- El encuentro, en el debate, del pensamiento de los pueblos indígenas con las corrientes del pensamiento crítico, como el

6 Dolores Cacuango (1881-1971). Dirigente campesino-indígena. Participa en la creación de los primeros sindicatos agrícolas del país; promueve las primeras huelgas de trabajadores agrícolas. Fundadora con Jesús Gualavisí y Nela Martínez de la Federación Ecuatoriana de Indios en 1944. En 1945 crean en el área de Cayambe las primeras escuelas bilingües (kichwa-español).

marxismo y la Teología de la Liberación, cuyo logro fue combinar las contradicciones de clase y las étnico-culturales en la construcción del proyecto político.

Es en este período que se forja y construye el proyecto político de la Plurinacionalidad, que podemos sintetizar en sus cuatro puntos vertebrantes:

- 1- Ruptura democrática con el actual Estado uninacional y construcción de uno plural que permita la participación de los pueblos indígenas y la sociedad en general en su organización y conducción.
- 2- Lucha contra las desigualdades e injusticias económicas como fundamento básico para la superación de toda explotación y discriminación.
- 3- Transformación de la organización socio-cultural de la sociedad ecuatoriana que se asienta sobre la base del racismo y la segregación. Construcción de una sociedad basada en la tolerancia, la horizontalidad de las relaciones y la interculturalidad.
- 4- La autonomía, dentro del Estado ecuatoriano, de los pueblos indígenas.

Dentro de este proyecto, los indígenas construyeron en 1986 la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE– y enfrentaron el primer levantamiento indígena de 1990.

A partir de esta fecha se abre el segundo período de la Plurinacionalidad como proyecto político, que tendría en 1994 su primer momento de visibilidad, año de su sistematización y redacción de lo que se conoce como *“Proyecto Político de la CONAIE”*.

Este período estuvo signado, en lo internacional, por la derrota de la perspectiva de la izquierda socialista a raíz del derrumbe del Muro del Berlín y la desintegración de la Unión Soviética, y el auge del neoliberalismo, que en América Latina tuvo su característica propia con las experiencias de Menem, Fujimori, Carlos Salinas y Fernando Henrique Cardoso en Argentina, Perú, México y Brasil respectivamente. En lo nacional, cuando el movimiento indígena hacía su irrupción en el escenario político, era derrotado definitivamente el movimiento sindical y estudiantil, con lo que la CONAIE no tuvo en lo urbano un aliado en igualdad de condiciones y a la altura de las exigencias del proceso de resistencia contra el neoliberalismo.

Estas condiciones permearon mucho la propuesta original de Plurinacionalidad. Las diferencias políticas e ideológicas al interior de la CONAIE y del conjunto del movimiento indígena se fueron asentando, y se hicieron públicas y notorias con la entrada del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País MUPP-NP⁷ en la lucha electoral en 1996 y con la asunción a la dirigencia nacional de corrientes indigenistas y oportunistas en 1997, que pondrían a Antonio Vargas⁸ en la presidencia de la CONAIE.

Sobre todo durante y a partir de la Asamblea Constituyente de 1998, la Plurinacionalidad queda reducida a aspectos jurídicos de la implementación de los derechos colectivos consagrados en la Constitución, grave error ya que el Convenio 169 de la OIT y los derechos colectivos pasan a ser los proyectos políticos del movimiento indígena en lugar del que históricamente habían construido bajo la premisa de la Plurinacionalidad del Estado.

La estrategia de acción política de la CONAIE, por definición, fue la de acumulación de fuerzas y construcción del poder desde abajo, pero esta resulta modificada, sin ningún debate político ni consenso, por la toma del poder a partir del levantamiento del 21 de enero y la instauración de un efímero triunvirato.

ALGUNOS PROCESOS DEL DEBATE SOBRE LOS DERECHOS INDÍGENAS

Las diferencias étnico-culturales como fuentes de conflicto se hallan íntimamente relacionadas con las diferenciaciones socio-económicas, aunque las lógicas y dinámicas de estos dos fenómenos son distintas y se combinan a la vez.

Los Estados nacionales implicaron la inclusión de varias entidades socio-culturales bajo un mismo marco organizativo, social, políti-

7 El MUPP-NP es un movimiento político de participación electoral que recogió, en sus inicios, a todas las organizaciones sociales y políticas del campo popular; en él jugaba un papel importante el movimiento indígena.

8 Dirigente de las organizaciones indígenas de la Amazonía ecuatoriana, cabeza visible de la corriente indigenista y oportunista al interior del movimiento indígena. Ocupó la presidencia de la CONAIE y formó parte del triunvirato que duró tres horas tras el derrocamiento del presidente Jamil Mahuad, provocado por el levantamiento indígena y popular del 21 de enero de 2000. Tras sus actuaciones contrarias al proyecto político y de unidad de la CONAIE, es expulsado de la misma. Actualmente es ministro del gobierno de Lucio Gutiérrez, que es calificado por la CONAIE de traidor, dictatorial y neoliberal, impulsor de una línea de cooptación y división de las organizaciones indígenas.

co, cultural, económico, afirmándose además una organización jerárquica a su interior; entonces, la diversidad cultural sería uno de los principales factores de conflictividad y dificultades, adquiriendo características más complejas.

La pretendida unificación de la humanidad, la superación de la conflictividad cultural y la constitución de una cultura universal bajo el sistema-mundo del capitalismo y de la filosofía e ideología liberal, empezaron a demostrarse como mera ilusión. La conflictividad cultural se agrava constantemente. Es hacia finales del siglo XIX y principios del XX que bajo la bandera de la *autodeterminación* muchas naciones, en condición de colonias, luchan por sus derechos al autogobierno y por dotarse de un estado propio.

Todos los enfoques del derecho a la autodeterminación tenían como base a las naciones. A partir de la Declaración Universal de Derechos Humanos adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948 se establece en el artículo primero que “Todos los pueblos tienen el derecho de autodeterminación [...] y a establecer libremente su condición política y prever su desarrollo económico, social y cultural”. Con esta determinación, se da un giro considerable, pues ya no son las naciones los sujetos del derecho a la autodeterminación sino los pueblos, es decir, se introduce un nuevo elemento al debate.

Partiendo de un proceso sociopolítico anteriormente desatado, los pueblos indígenas se sirven de este derecho para demandar su condición de pueblo y, por tanto, sujeto del derecho de la autodeterminación: pueblo en tanto entidad sociocultural, unida por lazos históricos, económicos, organización sociopolítica, cultura, lengua, y en tanto tal sujeto de derechos como colectividad.

Bajo este derecho de los pueblos a la autodeterminación, su interpretación y perspectiva política rebasa la lectura de los procesos de liberación o de independencia nacional, es decir, la constitución de nuevos estados, para centrarse en el derecho al autogobierno de los pueblos dentro de los estados constituidos, es decir, las autonomías.

Los antecedentes tempranos de otorgamiento de autonomía a favor de nacionalidades o grupos étnicos son los de la ex Unión Soviética en 1922; luego de la II Guerra Mundial, los procesos de China Popular con respecto al Tíbet, Mongolia Interior, Kuangsi Chuang, Sinkiang Uigur, Mingsia Hui; en Europa encontramos los casos de Italia en 1947 con Silicia, Cerdeña, el Valle de la Costa (de base nacional francesa) y Trentino-Alto Adigio (de base nacional ale-

mana); en España, después de varios intentos fallidos, se logra consolidar un esquema autonómico en 1978; en Canadá, frente al pueblo Inuit, en 1999.

Cabe destacar que muchos de los procesos señalados se inspiraron e iniciaron por perspectivas democráticas que devinieron en políticas discriminatorias o que, por el avance de los procesos, merecían una mayor profundización de la democracia, a lo que se opusieron los estados hegemónicos, como es el caso de la ex URSS, China, Canadá, por mencionar algunos.

En América Latina los únicos casos de autonomías son el de Nicaragua, con la declaratoria de autonomía para la región de la Costa Atlántica en 1987, y el de Colombia, en 1991, que estableció la autonomía de los territorios indígenas. Pero esos no son los únicos reclamos de autonomías bajo la bandera del *derecho a la autodeterminación*. En todos los países con población indígena se reivindica este derecho, cuyo debate académico y político se hacía cada vez más urgente dados los procesos ecuatorianos a partir del levantamiento indígena en 1990 con su propuesta de Estado Plurinacional y debido al levantamiento zapatista en México en 1994 y su propuesta de autonomías regionales de los territorios indígenas.

En América Latina, la autodeterminación ha tenido diversas interpretaciones. En un primer momento el derecho a la autodeterminación sirvió como fundamento para los procesos de liberación nacional de países independientes frente a la intervención e injerencia de EE.UU. Con el desarrollo de la unidad y conciencia étnico-cultural de los pueblos y nacionalidades indígenas y con la Declaración Universal de Derechos Humanos por las Naciones Unidas en 1948, el derecho a la autodeterminación es reivindicado por los pueblos originarios, cuyas primeras batallas son por el reconocimiento de su condición de pueblos, que en el caso ecuatoriano incluye a nacionalidades y pueblos, y en el boliviano a las naciones originarias, con lo que la interpretación de la autodeterminación tiene varias implicaciones, sobre todo políticas.

El primer obstáculo en este debate y lucha lo encontramos en la declaratoria del Convenio 107 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de la OIT en 1957, donde podemos notar la preeminencia del sesgo liberalista pues considera a los indígenas como población, es decir, ciudadanos individuales de un Estado; el reconocimiento al individuo como único sujeto de derecho y la negación de los derechos colectivos y culturales de las entidades socioculturales diferentes implicaba la

inmersión o integración en las sociedades nacionales como condición para el desarrollo.

Con la crisis mundial de posguerra son puestos en tela de juicio los esquemas teóricos, políticos y civilizatorios, europeos y anglosajones; además se da la irrupción de los llamados nuevos sujetos sociales de los años sesenta: jóvenes, mujeres, étnicos, culturales, y el surgimiento de nuevas y novedosas propuestas teóricas desde el pensamiento crítico. Este proceso ha acelerado el debate sobre nuevas posibilidades de concepción del mundo, sobre todo frente al individuo y la libertad individual, que han sido cuestionados como los únicos posibles y necesarios. Al mismo tiempo se empezaba a comprender que las sociedades estaban constituidas también por entidades colectivas sujeto de derechos en tanto tales, y que los indígenas eran entidades socioculturales orgánicamente constituidas, distinguibles y diferenciadas del resto de las sociedades nacionales y, por tanto, sujeto de derechos en tanto unidad sociocultural.

En este proceso la aprobación del Convenio 169 de la OIT juega un papel capital, por ser el primer instrumento formal internacional que reconoce la condición de pueblos a los indígenas y su derecho de desarrollarse económica, social y culturalmente en consonancia con su identidad y realidad, y la obligación de los gobiernos de respetar y promover esa realidad, superando el enfoque integracionista del Convenio 107.

La vigencia de este instrumento y los grados de madurez que han adquirido los diversos movimientos indígenas han logrado importantes reivindicaciones en derechos culturales, sociales y económicos; y también se han hecho extensivos a la lucha por los derechos políticos como el argumento de peso y fundamento formal para la autodeterminación, entendiéndose como derechos al reconocimiento de gobiernos y territorios propios, es decir, la autonomía. Este derecho a la autonomía está identificado con el derecho a la autodeterminación, y estos con los pueblos como sujeto de esos derechos.

Pese al avance en materia de derechos indígenas del Convenio 169, existen limitaciones para la interpretación y ejecución de los mismos. En el artículo 1, numeral 1, literales a y b, se señala que los sujetos de derecho para efectos del Convenio son *“los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional”*, *“los pueblos en países independientes”*; en tanto que en el numeral 3 se afirma: *“la utilización del término ‘pueblos’ en este Convenio no deberá interpre-*

tarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos de que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional". Por tanto, si en la Declaración Universal de Derechos Humanos se dice que: *"Todos los pueblos tienen el derecho de autodeterminación"*, y siendo esa la fuente del derecho internacional, de donde se alimentan y a la que recurren los diferentes derechos nacionales para sus definiciones, entonces, se deja a la libre interpretación jurídica el término *pueblo*.

Si en los distintos derechos nacionales no existe una definición de pueblos y se recurre al derecho internacional, donde se identifica pueblos con estados, o con aquellas entidades socioculturales que constituyeron en algún momento de su historia un Estado, podemos concluir que los indígenas no son pueblos y por tanto tampoco sujeto de autodeterminación; incluso podemos llegar a entender que existen "pueblos de primera y pueblos de segunda" (Díaz Polanco, 2004: 117). Sin duda, representa un punto de conflictividad en el plano del derecho internacional, que es donde se debe dirimir este tema, más aún si tomamos en cuenta que en este espacio las posiciones adoptadas por los distintos gobiernos nacionales de derecha de América Latina se oponen ferozmente a las propuestas autonómicas y de Plurinacionalidad de los pueblos indígenas.

En el proceso de discusión de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en las Naciones Unidas se han enfrentado resistencias férreas, especialmente de los países desarrollados, sobre todo de EE.UU., en temas de definición de conceptos de pueblos indígenas, libre determinación y reconocimiento de territorios indígenas, debido a las connotaciones que puedan tener estos conceptos para los sistemas de poder dominante en los diversos estados y que pueden afectar los intereses geopolíticos y económicos de algunas transnacionales y estados como EE.UU.

Las argumentaciones principales de los sectores de derecha, de los gobiernos e intelectuales de derecha, giran en derredor de que la autodeterminación de los pueblos indígenas y otras comunidades étnicas representa un peligro de separatismo e intentos secesionistas de estos, poniendo en peligro la unidad de los estados nacionales; estamos frente al reaparecimiento de las teorías liberales conservadoras.

Todo esto dificulta un verdadero debate dentro del marco de la interculturalidad política y teórica; esto es, el respeto mutuo entre las diferentes culturas y la convivencia de los derechos individuales y colectivos, así como la lucha por la democracia y las igualdades socioeconómicas.

En el Ecuador esta discusión se ha desarrollado en dos espacios; al interior del movimiento indígena y fuera de él: entre los movimientos indígenas y el Estado y los grupos de poder.

Al interior del movimiento indígena, y hasta la conformación del proyecto político de Plurinacionalidad por parte de la CONAIE, el debate partió revisando y confrontando las distintas realidades: la condición de explotación e iniquidad socioeconómica de los pueblos indígenas y la condición de discriminación y exclusión étnico-cultural de los indígenas; combinando las distintas dimensiones de su condición de clase (en tanto realidad socio-económica) y su condición de culturas históricas bajo opresión en tanto entidades socio-culturales específicas. Con el proyecto de Plurinacionalidad se adopta una visión más integral y dinámica, bajo la visión estratégica de proceso en construcción a largo plazo de un poder alternativo, cuyo objetivo era la instauración de un nuevo Estado, el plurinacional, en ruptura democrática con la estructura vigente.

El movimiento indígena ecuatoriano ha considerado la autodeterminación desde el derecho a la autonomía, es decir, Derecho de Autonomía de los pueblos y nacionalidades, respeto de los Derechos Indígenas en territorios indígenas al reconocimiento y oficialización de autoridades propias por parte del Estado.

La respuesta de los sectores del poder del sistema ecuatoriano va desde la deslegitimación y acusaciones de injerencias externas en el movimiento indígena, hasta pretensiones separatistas, antipatrióticas, peligrosas, arcaicas.

Con ciertas aperturas de algunos sectores de la política tradicional, el debate llega a la Asamblea Nacional Constituyente de 1998, donde se reconoce al Ecuador como un Estado pluricultural y multiétnico; así, los Derechos Colectivos reconocen derechos culturales, histórico-ancestrales, sociales, de administración de justicia, de propiedad colectiva.

Sin duda estos avances son importantes para el desarrollo y el devenir de los pueblos y nacionalidades, pero es necesario revisar algunas observaciones.

Muchos, tanto al interior como al exterior del movimiento indígena, han interpretado el reconocimiento constitucional de los derechos colectivos como la concreción de la propuesta de plurinacionalidad, por tanto lo que queda es la ejecución de la misma; así se entiende la administración de justicia, la circunscripción territorial indígena o la ocupación de espacios administrativos dentro del Estado como

CODENPE⁹ o ministerios, confundiendo Estado con aparatos estatales, autonomía con descentralización.

Las autonomías, sin una perspectiva global nacional de construcción de poder y de gobierno que dé o pueda dar la perspectiva plurinacional, pueden quedar atrapadas en los muros de las circunscripciones territoriales y del Estado vigentes, sin mayor peso político real en el concierto del Estado general; es decir, cambiar un poco para no cambiar nada.

La demanda de reconocimientos de autonomías y derechos indígenas sin una definición clara y amplia que dé cuenta de la convivencia del derecho individual con el colectivo, de la libertad individual y los derechos culturales y colectivos; que dé un nuevo fundamento a la unidad nacional, más allá de meros enunciados, y postule propuestas políticas, económicas, socio-organizativas y culturales, puede resultar en consecuencias contrarias a las buscadas: reducir el proceso de la autonomía a aquello que en Norteamérica se denominan las reservaciones indígenas, o llevar a estancamientos o autolimitaciones del proceso.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayala Mora, Enrique 1992 *Estado nacional, soberanía y estado plurinacional* (Quito: Publicaciones Universidad Andina).
- Díaz Polanco, Héctor 1987 *Etnia, nación y política* (México: Juan Pablos Editor).
- Díaz Polanco, Héctor 2002 “La izquierda hoy: desafíos y perspectivas” en *Memoria* (México) N° 166.
- Díaz Polanco, Héctor 2004 *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia* (México: Universidad de la Ciudad de México).
- Díaz Polanco, Héctor y Sánchez, Consuelo 2002 *México diverso. El debate por la autonomía* (México: Siglo XXI).
- Fernández Souza, Jorge 2003 “Derechos indígenas y recursos naturales. La necesidad de una reforma constitucional segura” en *La Jornada* (México) 15 de septiembre. Suplemento Masiosare.
- Moreano, Alejandro 1993 *Los Indios y el Estado-país* (Ecuador: Corporación Editora Nacional).

⁹ Instancia estatal encargada de planificar políticas públicas para los pueblos indígenas.

FRANCISCO PEÑA*

LA LUCHA POR EL AGUA
REFLEXIONES PARA
MÉXICO Y AMÉRICA LATINA

PRESENTACIÓN

Tomando como punto de partida la Declaración de Kyoto, el objetivo de este trabajo es ofrecer un panorama general de los desafíos que encierra el manejo del agua por parte de los pueblos indígenas en México y las enseñanzas que de ese caso se pueden desprender para otros pueblos en América Latina. La gestión democrática del agua tiene múltiples e ineludibles vínculos con la exigencia de los pueblos indígenas para que les sean respetados sus derechos a la autodeterminación y por lo tanto a gobernar sus propios territorios. En México, y en general en América Latina, este tema ha pretendido ser soslayado por los gobiernos de cada país. Antes que reconocer los derechos de los pueblos indígenas en este campo, existen suficientes evidencias de que las políticas de los estados nacionales han atentado contra ellos, al tratar al agua, en total acuerdo con las políticas dominantes en la

* Doctor en Ciencias Sociales. Investigador del Programa Agua y Sociedad, El Colegio de San Luis/Sistema CONACYT. Se dedica al estudio de las relaciones sociales en torno al manejo del agua, en particular la contaminación por aguas residuales en regiones con población indígena. Coordinador para México del Programa Water Law and Indigenous Rights, Universidad de Wageningen/CEPAL.

arena internacional y más allá de las declaraciones, como mercancía y mecanismo de enriquecimiento para las compañías transnacionales, antes que como condición de vida y bienestar social.

El artículo está dividido en cinco apartados. En el primero se ofrece una reflexión general sobre las relaciones entre derecho al agua y derecho al territorio de los pueblos indígenas. Después se ofrece un panorama de los pueblos nativos de México y su relación con la disponibilidad de recursos hídricos. En el tercer apartado se presentan algunos antecedentes sobre la gestión del agua en México y el papel que ocupan en ella los indígenas. En la cuarta sección se hace especial mención a los vínculos entre gestión del agua y manejo del territorio, un elemento central en el programa de reivindicaciones que han levantado diversas organizaciones indígenas en ese país. El colofón lo dedico a las conclusiones.

Para sostener sus formas de vida y subsistencia, las comunidades indígenas con frecuencia han debido defender los recursos hídricos que necesitan, frente a decisiones gubernamentales que no consideran sus necesidades y derechos. La desecación de lagunas y humedales, la inundación de pueblos y áreas agrícolas por la construcción de grandes presas, la contaminación de ríos y acuíferos por parte de la industria petrolera, y la transferencia del agua a las grandes ciudades, son sólo algunos ejemplos de las decisiones que han afectado a los pueblos indígenas en diversas regiones de América Latina. Como veremos, en este aspecto el caso mexicano es semejante a lo que ha sucedido en otros países del subcontinente.

Los cambios registrados en México después de las elecciones federales del año 2000 no han significado modificaciones sustanciales para que los pueblos indígenas intervengan en la toma de decisiones para el manejo del agua, en particular de aquellas decisiones que significan alteraciones drásticas en los territorios que habitan, como es el caso de la construcción de grandes embalses para generar energía eléctrica. El término de las dictaduras militares en el cono Sur y la finalización de las guerras civiles en Centroamérica tampoco han cambiado significativamente la actitud de los gobiernos nacionales frente a los pueblos indígenas de las naciones en esas regiones de América.

Por el contrario, para el caso de México existen datos de que el gobierno del presidente Vicente Fox está repitiendo el mismo tipo de medidas del pasado, en el campo de la construcción de grandes embalses en contra del interés y derecho de las comunidades indígenas y

campesinas¹. El incumplimiento gubernamental de los acuerdos de San Andrés², defendidos no sólo por el zapatismo, sino también por el Congreso Nacional Indígena, la coalición más grande de organizaciones indígenas no armadas, prueba la posición adoptada por el gobierno federal en este campo. La movilización indígena en países como Bolivia, Chile y Ecuador ofrece evidencias de que también en esos países sigue presente una política de atropello a los derechos colectivos indígenas, principalmente al derecho a gobernar sus territorios.

AGUA Y TERRITORIO, LAZOS INDISOLUBLES

La Declaración de Kyoto de los Pueblos Indígenas sobre el Agua, que llamaré a partir de aquí simplemente Declaración de Kyoto, dada a conocer en el marco del Foro Mundial del Agua en 2003, ofrece un diagnóstico severo sobre los motivos de fondo que han precipitado lo que Naciones Unidas ha llamado una “grave crisis del agua”. En la Declaración se dice que “nuestras aguas son regidas, cada vez más, por una dominación económica impuesta, extranjera y colonial, y por acuerdos de comercio y prácticas comerciales que nos desconectan, como pueblos, del ecosistema. Se está definiendo el agua como una mercancía y elemento de propiedad que se puede comprar, vender y comercializar en los mercados nacionales e internacionales. Estas prácticas impuestas e inhumanas no respetan el hecho de que toda la vida es sagrada y que el agua es sagrada”. En otra parte, la Declaración añade que “se está haciendo caso omiso, violando y menospreciando nuestro derecho a la libre determinación, nuestra soberanía, nuestros conocimientos tradicionales y nuestras prácticas de protección al agua”, para poder mantener un desarrollo económico insostenible, que contamina las aguas de ríos y mares y que provoca grandes cambios climáticos que “agudizan la desertificación, provocan la contami-

1 La presencia indígena en México va más allá de los grupos que hablan alguna de las lenguas americanas y se encuentra también en las costumbres y modos de vida de las comunidades rurales del país (Bonfil, 1987). Además, en un número muy alto de comunidades conviven indígenas y mestizos, y la toma de decisiones suele involucrarlos a todos, a través de las instituciones comunitarias. Por esa razón, a lo largo de este trabajo se hace mención a pueblos indígenas y comunidades campesinas.

2 El resultado más importante de San Andrés, la iniciativa de ley indígena redactada por una comisión plural de legisladores, no fue aprobado por el Congreso. Los representantes del partido del presidente Fox (Partido Acción Nacional) fueron parte activa para modificar los términos de la iniciativa de ley convenida, que el presidente había prometido impulsar.

nación y desaparición de aguas subterráneas y fuentes de agua y causan la extinción de la flora y fauna, cuyo valor es incalculable”³.

De esa manera, la Declaración de Kyoto apunta al centro del problema de las dificultades crecientes para contar con agua en cantidad suficiente y de calidad apropiada: ¿hacia dónde se pretende destinar el agua y quiénes tienen las principales responsabilidades de su contaminación y fragilidad? Para comprender la situación actual, la Declaración llama la atención sobre la historicidad del fenómeno, pues como hoy sabemos la crisis del agua se incubó durante mucho tiempo y en particular durante la expansión del industrialismo capitalista, que modificó grandes territorios con un solo objetivo en mente: aumentar las ganancias a partir de la apropiación individual de los bienes naturales, antes comunes. La desertificación de África, el desmonte de las selvas tropicales, la desecación de humedales para forzar la ampliación de las fronteras agrícolas del monocultivo y de la ganadería extensiva, son sólo algunas manifestaciones que no se pueden eludir al hablar de la crisis actual del agua. Cuando se habla de la fragilidad del líquido, en el horizonte aparece siempre el proceso de expropiación a las comunidades y la apropiación privada de la tierra, los bosques, el agua... La crisis del agua se incubó también por la complicidad de los gobiernos de los estados nacionales de muchos países, que a menudo convirtieron ese saqueo territorial, incluyendo el saqueo de agua, en una fuente de divisas, al mismo tiempo que redujeron toda inversión social entre los pueblos locales afectados.

En sus treinta y cuatro puntos, la Declaración de Kyoto ofrece una visión comprometida con la protección del agua como fuente de vida, y no de capitales. Ha puesto en entredicho uno de los llamados “principios de Dublín”, aquel que afirma que “el agua tiene un valor económico en todos sus diversos usos en competencia a los que se destina y debería reconocérsele como un bien económico”. Por el contrario, la Declaración sostiene que el agua no puede ser separada de los bosques, los peces, la biodiversidad, es decir, de la vida que sostiene; y, por lo tanto, no puede ser convertida en recurso separado del territorio y por ende apropiable por unas cuantas compañías. La protección del agua es ineludiblemente la protección de territorios. En este punto la Declaración resulta especialmente enfática al vincular la protección del agua con el derecho de los pueblos a decidir sobre territorios propios, que ha sido justamente el punto ignorado por los capitales que supues-

3 Declaración de Kyoto de los Pueblos Indígenas sobre el Agua.

tamente descubren “tierras vacías y ociosas” y “recursos naturales” sin dueño. Las evidencias de que los territorios modificados no estaban vacíos y que por el contrario eran territorios comunes de diversos pueblos son tan numerosas que han terminado por volverse incontrovertibles; el trasvase de aguas “improductivas” hacia las ciudades sedientas es sólo uno de los casos más visibles de este comportamiento.

Aunque sin duda el agua es un componente central en distintas cosmogonías indígenas, no se trata de reivindicarla sólo como referente cultural de los pueblos indígenas, sino también como condición de vida y parte del territorio donde se busca ejercer gobierno. En ese sentido, la Declaración de Kyoto enfatiza que por autodeterminación entenderá “el derecho de controlar nuestras instituciones, territorios, recursos, estructuras sociales y culturas, sin ninguna dominación o interferencia externa”. Reclama que los gobiernos de los estados nacionales reconozcan legalmente los intereses de los Pueblos Indígenas sobre el agua y sus usos consuetudinarios, incluyendo esos derechos en las leyes y políticas nacionales en materia del agua. Sin ese reconocimiento, resulta difícil ejercer los derechos. Se trata además de una reivindicación territorial que no puede encerrarse en marcos locales, pues el agua y todos los bienes de la vida, como la fauna y la flora, se reproducen en escalas mayores. Hay varios ejemplos de comunidades indígenas que buscan mecanismos de coalición para defender aguas comunes, como por ejemplo en Totonicapán, Guatemala, en donde los comités de agua comunales se agruparon en una asociación regional, Uleu Che’Ja’, para defender y gestionar mejor los más de mil nacimientos de agua inventariados en la región⁴.

Estas exigencias resultan de una larga experiencia sobre la forma en que diversos gobiernos nacionales deciden sobre el destino del agua disponible en los territorios indígenas, para beneficiar a la gran industria o proteger los intereses de otras naciones poderosas. Sólo a guisa de ejemplo, podemos mencionar algunos casos recientes de este comportamiento.

1. En Chile, en la Tercera Región, existe una fuerte disputa entre comunidades kolla y la Compañía Minera Cerro Casale por el proyecto el Aldebarán, una explotación a tajo abierto para obtener concentrado de cobre, oro y metal doré. El mineral será pro-

⁴ Esa asociación está muy vinculada con el interés de los indígenas de proteger los bosques, pieza fundamental para conservar el agua.

cesado en una planta de flotación y luego parte de él será lixiviado con cianuro de sodio. La empresa se convertirá en una importante consumidora de agua, que extraerá de una batería de pozos localizados en Piedra Pómez. El conflicto gira principalmente en torno a la toxicidad de los lixiviados que se producirán y a los impactos que ocasionará la alta extracción de agua subterránea, unos 1.000 litros por segundo, en un territorio donde la humedad es frágil. Además de que el titular solicitó más derechos de agua en la cuenca del Río Nevado, hay que considerar que las modificaciones en el territorio por las obras de extracción y transporte del agua y del mineral, y de operación de los tajos abiertos, significan también un fuerte impacto directo en catorce sitios con valor patrimonial, arqueológico e histórico. Todas estas modificaciones afectan a las nueve comunidades kolla de la Tercera Región que sobreviven gracias a un sistema de transhumancia entre los fondos de los valles y quebradas en donde el manejo de la humedad para asegurar algunas cosechas y el pastoreo de su ganado es fundamental.

2. También en Chile, pero en su Novena Región, al Sur de Santiago, está en marcha el proyecto de construir seis embalses que inundarán unas 22.000 hectáreas de territorio mapuche-pehuenche, y obligarán a relocalizar a unas seiscientas familias indígenas y cerca de novecientos campesinos. Las represas se construyen sobre la cuenca del Río Bío Bío, afectando directamente a las comunidades Quepuca Ralco y Ralco Lepoy. Panguel, el primer embalse de la serie, ya fue construido y está en funcionamiento: afectó tierras de Quepuca Ralco, Pitiril y Callaqui. Ralco, el segundo embalse, notorio por la atención pública que pudo atraer, empezó a llenarse durante 2004 por la Empresa Nacional de Desarrollo Sanitario (ENDESA). El agua inundará 290 hectáreas de la comunidad de Ralco Lepoy y 219 hectáreas de Quepuca Ralco. Algunas organizaciones no gubernamentales, como el Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OLCA), cuestionaron en su momento el proyecto durante el proceso de evaluación de impacto ambiental (SEIA), denunciando la presión ejercida por el Estado durante el gobierno de Eduardo Frei. El impacto sobre esos territorios mapuches es bastante amplio (Namuncura, 1999; Morales, 1998).

3. En Bolivia, la comunidad Pahasa se ha movilizado en protesta por la próxima operación de la empresa minera COMOSA, subsidiaria de la canadiense TAKLA STARS RESOURCES, cuyas actividades de extracción de oro contaminarían gravemente la cuenca del Río Mauri, principalmente por mercurio. La grave contaminación por mercurio que sufren distintas corrientes superficiales afecta de manera importante la salud de la población indígena, por consumo de peces contaminados sobre todo en la cuenca Amazónica, donde las corrientes superficiales que bajan de los Andes arrastran hasta más de quinientas veces el valor promedio mundial permitido de ese elemento (Van Damme, 2002). La Empresa TAKLA STAR, a través de su subsidiaria COMOSA, inició en 1997 los trabajos de prospección minera en la Comunidad Pahasa. Aunque los comuneros intentaron varias medidas para evitar la instalación de la empresa, entre otras la constitución de cooperativas para pedir la concesión, al parecer actos de corrupción terminaron dando a la empresa canadiense las condiciones para trabajar, aunque la ley boliviana impide concesiones mineras a extranjeros a menos de 50 km de la frontera. De la misma manera se ha descubierto que el ministerio de medio ambiente dispensó a la empresa de los estudios de evaluación de impacto ambiental. La Comunidad Pahasa tiene un título comunal “pro-indiviso”, lo que significa que no existen títulos privados, y además tiene personería jurídica otorgada bajo el anterior gobierno en el marco de la Ley de Participación Popular; por lo tanto, la empresa tendría que tratar con el representante legal, la autoridad comunal o Jillakata, lo que nunca hizo. Los comuneros afectados temen que en el Mauri suceda lo mismo que en el Río Pilcomayo y apoyan la creación de un área protegida binacional con el Perú (Observatorio de Conflictos Ambientales, 2004).

Estos ejemplos muestran claramente que los derechos al agua no pueden desligarse de los derechos territoriales. En el caso de los pueblos indígenas se trata de un asunto crucial pues involucra el reconocimiento de su propio gobierno. Por eso, la Declaración de Kyoto ha enfatizado el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, “el derecho al libre ejercicio de la plena autoridad y control sobre nuestros recursos naturales, lo que incluye el agua. También nos referimos a nuestro derecho a la soberanía permanente en relación con

todos estos recursos naturales”. En algunos círculos simpatizantes con la lucha de los indígenas se teme que este reclamo a la soberanía sobre los territorios pueda favorecer la pulverización de los estados nacionales y la sujeción de los mismos a los intereses extranjeros; por ahora, lo que se ha manifestado, sin embargo, es que son los gobiernos nacionales, con una política inconsulta y sin contrapesos, los que han favorecido la entrega de bienes estratégicos a las grandes compañías transnacionales, ya sea petróleo, oro y otros recursos mineros, agua e incluso biodiversidad. Esa actitud de muchos gobiernos de América Latina es la que representa el peligro real de saqueo de nuestros países. El tema de los derechos territoriales es crucial para el derecho del agua y queda de manifiesto en la intervención que el estado o grandes compañías realizan para modificar el territorio y extraer, conducir y apropiarse de flujos crecientes de agua, sea porque la usan directamente o la contaminan como resultado de sus procesos de intervención.

Leonidas Iza, dirigente de la Confederación Indígena del Ecuador, se refirió en Kyoto a los aspectos más cuestionables de la visión que hasta ahora se ha venido imponiendo en los foros mundiales y que quedó de manifiesto en la declaración final de la reunión de La Haya en el año 2000. Esa visión neoliberal en el campo del agua puede resumirse de la siguiente manera: reducir el uso del agua en el sector agrícola, generalizando el uso de cultivos transgénicos bajo el supuesto de que serán menos demandantes del líquido; reasignar el agua de los usos de menor valor (agricultura familiar) a los usos de mayor valor comercial (agricultura en gran escala, industria y consumo urbano); convertir la inversión privada en la palanca principal para la resolución de los problemas de abastecimiento de agua y cobrar el costo total del agua en un contexto de privatización del recurso, para atraer a los inversionistas privados. Como demostró Iza, cada uno de esos puntos está enfilado frontalmente en contra de la población indígena, no sólo andina, como subrayó, sino de todo el planeta. La modernización agrícola, que se promueve con el supuesto fin de ahorrar agua, en los hechos favorece no sólo la sujeción de los campesinos indígenas y no indígenas a las grandes empresas biotecnológicas, sino que también aumenta la inseguridad alimentaria y pone en riesgo la diversidad biológica. Debemos añadir que otras propuestas, como los acolchados en la agricultura, lejos de ser ambientalmente sustentables, terminan llenando los campos de toneladas de desechos plásticos y son económicamente insostenibles para la agricultura familiar.

La agricultura, en particular la agricultura campesina, se ha convertido en el chivo expiatorio preferido por los organismos financieros para explicar varios problemas: la persistencia de la pobreza, la migración o la crisis del agua. Pero las propuestas para modernizarla sólo conducen a expandir el modelo de agricultura industrial que destruye la pequeña producción campesina y familiar y aumenta los riesgos ambientales, no solamente por la contaminación que genera el modelo industrializador por plásticos y desechos químicos, sino por la manipulación genética que propaga con el único fin de incrementar las ganancias de los grandes consorcios dedicados a la fabricación de organismos genéticamente modificados. La destrucción de la agricultura campesina es otro de los frentes que ha tomado como centrales la política privatizadora del agua; se trata también de otra manera de erosionar el control campesino e indígena sobre sus propios territorios y vidas.

UN BREVE PANORAMA SOBRE LOS INDÍGENAS EN MÉXICO

México es un país de gran diversidad étnica y lingüística. Según el Censo de Población del año 2000, existen un poco más de 10 millones de indígenas, un 10,5% de la población total, que hablan más de sesenta y dos lenguas y viven en todo el país, aunque se concentran principalmente en los estados del Centro y Sur⁵. Los estados con mayor población indígena son Oaxaca, con un millón y medio; Chiapas, con un millón; Veracruz, Yucatán, Estado de México y Puebla, con alrededor de 900 mil indígenas cada uno.

Hidalgo, Guerrero, Quintana Roo, San Luis Potosí y Tabasco, son otros estados con una numerosa población indígena. Entre las entidades del Norte, en la frontera con Estados Unidos, Sonora tiene una importante población de Yaquis y Mayos; en Chihuahua viven los Tarahumaras, y Coahuila cuenta con un pequeño grupo Kikapú. El 27% de los 2.443 municipios del país tienen 40% o más de indígenas.

En el Distrito Federal, la capital mexicana, viven 333 mil de ellos, convirtiendo a la ciudad en la concentración urbana con el mayor número de indígenas en México. Las lenguas con mayor número

5 En México, como en otros países, se debate sobre cuál es la mejor forma de registrar la existencia de la población indígena. En los censos se ha optado por el criterio lingüístico. El Instituto Nacional Indigenista hizo una estimación global de 12.707.000 indígenas para el año 2000. Para más datos, ver Serrano et al. (2002).

ro de hablantes son el Náhuatl, el Maya y las diferentes variantes del Zapoteco y Mixteco.

La presencia de los pueblos indígenas no es un dato estadístico. Al igual que en otros países de América Latina, los indígenas de México desempeñan un papel social muy importante en distintos aspectos de la vida del país y en particular tienen una intervención destacada en el manejo de los bosques, selvas y ambientes lacustres (Toledo y Argueta, 1992; Nigh y Rodríguez, 1995). La mayor parte de la superficie forestal del país es propiedad legal o está habitada por comunidades y pueblos indígenas, quienes se han convertido en actores destacados para la conservación del recurso forestal (Merino, 1997; Chapela, 1995). Los indígenas juegan también un papel importante en el aprovechamiento y protección de la biodiversidad y poseen un conocimiento amplio y complejo de los muy variados ecosistemas que habitan: el desierto, las planicies costeras, la selva húmeda y los bosques templados y fríos (Carabias et al., 1994).

En relación con el agua, la situación de los indígenas es heterogénea. La mayoría vive en la parte de México con mayor disponibilidad de agua, debido a que el Centro y sobre todo el Sur del país registran la precipitación pluvial media anual más alta. En algunas zonas de Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Tabasco y San Luis Potosí, las lluvias alcanzan más de 3.500 mm al año, frente al promedio nacional de 770 mm. En el otro extremo se encuentran pueblos que habitan zonas secas, como los otomíes (Hñähñü) del valle del Mezquital, donde llueven al año entre 350 y 400 mm en promedio, o los seris (Konkaak) de la costa de Sonora, con precipitaciones de entre 100 y 200 mm anuales.

La diversidad ambiental explica también las diferentes formas en que el agua es un elemento básico en la vida económica, social y cultural de estos pueblos. Para la mayoría es muy importante contar con el agua para sus cultivos, pero algunos se empeñan también en mantener en buen estado sus ríos, lagunas y esteros para pescar. Para todos es muy importante contar con el abastecimiento suficiente de agua de buena calidad para el consumo humano.

Es necesario subrayar que la relación de los pueblos indígenas con el agua no es de simples usufructuarios, sino que juegan –en particular las comunidades forestales– un papel muy importante en la conservación de las cuencas hidrográficas. En forma creciente las comunidades indígenas y campesinas se interesan por las condiciones generales en las que se maneja el territorio, para garantizar la cantidad y calidad del agua que requieren. Muchas comunidades indígenas

forestales están comprometidas en un manejo sustentable del bosque, entre otras razones porque comprenden el papel que tiene para la cosecha de agua. En ese punto ofrecen servicios ambientales muy valiosos para la sociedad. Algunas de ellas han experimentado coaliciones más amplias para proteger y defender cañadas, cuencas y macizos boscosos en diferentes estados del país.

LA GESTIÓN DEL AGUA

Los aprovechamientos del agua en México se rigen por el artículo 27 constitucional y su ley reglamentaria, la Ley de Aguas Nacionales, que entró en vigor el 2 de diciembre de 1992⁶. La definición de aguas nacionales en la Ley es tan amplia que prácticamente abarca todas las corrientes superficiales y regula la extracción del agua subterránea. El Ejecutivo federal ejerce por ley, a través de la Comisión Nacional del Agua (CNA), la autoridad y administración en materia de los recursos hídricos del país.

El gobierno federal concentró el control de los recursos hídricos del país al término de un largo proceso que abarcó los últimos años del siglo XIX y todo el siglo XX. Desplazó a los gobiernos estatales y ayuntamientos del control de ríos, lagunas, manantiales y acuíferos. De la misma forma, los grupos de regantes y las autoridades comunitarias regidas por usos y costumbres fueron perdiendo capacidades de decisión frente a la injerencia federal (Sánchez, 1993; Aboites, 1998).

Este proceso se realizó gracias a diversas medidas jurídicas, políticas, técnicas y financieras, y en dicho proceso tuvo un papel muy importante la construcción de las grandes obras hidráulicas que cambiaron la configuración de muchas cuencas.

La planeación y control de obras hidráulicas que modificaban las corrientes de agua a nivel de toda la cuenca concentraron los conocimientos sobre el régimen hídrico en un grupo de expertos, los técnicos del gobierno federal, deslegitimando el conocimiento de los grupos locales. Al frente de esas obras, cuyo objetivo era ampliar la superficie irrigada, estuvo la Comisión Nacional de Irrigación y, después, la Secretaría de Recursos Hidráulicos.

⁶ En la actualidad está abierto un proceso para reformar la Ley de Aguas Nacionales. Las modificaciones aprobadas por el Congreso fueron devueltas por el presidente Fox, con una serie de observaciones que deben ser consideradas.

La concentración del control de los recursos hídricos afectó de manera particular el derecho de los pueblos indígenas al aprovechamiento por usos y costumbres de lagunas, manantiales y ríos; también alteró los territorios donde se desecaron lagunas y humedales o se construyeron los grandes embalses, ocasionando modificaciones importantes en las formas de vida de innumerables comunidades.

El crecimiento significativo que experimentó la superficie irrigada del país entre 1920 y 1970, y el aumento en los volúmenes de energía eléctrica disponible para el crecimiento industrial y urbano, se consiguieron con un modelo de gestión que concentró en manos del Poder Ejecutivo todas las decisiones del manejo del agua. En esas condiciones los proyectos de acondicionamiento hidráulico del territorio nacional alcanzaron magnitudes nunca antes vistas.

Hasta finales de la década de los ochenta del siglo XX, la participación social en la toma de decisiones fue inexistente. A los grupos afectados por una u otra decisión, sólo les quedaba el camino de la protesta abierta.

Al amparo de estas disposiciones legales se ejecutaron obras como el trasvase de agua de la cuenca del Río Lerma al Distrito Federal, afectando a muchas comunidades campesinas e indígenas del estado de México, que vieron desaparecer las lagunas y humedales que utilizaban para la pesca y obtención de otros productos lacustres. Los pueblos dedicados a la agricultura fueron afectados por la pérdida de humedad para sus cultivos.

La Ley de 1992, a tono con los cambios experimentados en otros países, otorgó a la CNA la tarea de acreditar, promover y apoyar la organización de los usuarios “para mejorar el aprovechamiento del agua y la preservación y control de su calidad”, e instauró la figura del Consejo de Cuenca como instancia de coordinación y concertación entre la CNA, los distintos niveles de gobierno y los usuarios, con el fin de mejorar la administración de las aguas.

La ley actual favorece la visión fragmentada en el manejo del agua, al enfocarse únicamente en los usos sectorizados (urbano, agrícola, industrial, energético) y prestar muy poca atención a los impactos que esos usos tienen sobre los ecosistemas o sobre grandes territorios. En ese punto, la gestión actual del agua en México no ha cambiado mucho con respecto a la administración tradicional.

La conformación de los Consejos de Cuenca sólo contempla la participación de los usuarios de acuerdo al tipo de uso del agua (agrícola, urbano, industrial), por lo que las comunidades y pueblos indíge-

nas, interesados en los impactos que el manejo del agua puede tener en sus formas de vida y en general en el territorio que habitan, no tienen en esos organismos un espacio adecuado para expresarse e influir en la toma de decisiones⁷. Por otra parte, la ley no reconoce a los pueblos indígenas derechos colectivos sobre el territorio que habitan, de tal manera que son escasos los recursos jurídicos que tienen a su alcance para detener las modificaciones irreversibles como los trasvases de agua y la construcción de presas⁸.

La formación de los Consejos de Cuenca es una disposición legal reciente (once años), cuya puesta en práctica es débil y errática y no consigue cambiar el esquema de gestión caracterizado por la toma de decisiones concentrada en manos de los administradores federales, que actúan sin dar información ni consultar a los afectados. Aunque en algunos foros internacionales México es reconocido por haber conseguido, en poco tiempo, la organización de Consejos de Cuenca que cubren prácticamente todo el país, en dicho país muchas voces independientes han señalado que esos organismos, en general, se conforman con muy escasa legitimidad representativa, producto de la propia herencia corporativa y de clientelas políticas del régimen que dominó México durante los últimos setenta años.

La conformación y funcionamiento de los Consejos de Cuenca en México adolecen de errores que lesionan su legitimidad y les impiden funcionar como órganos realmente representativos de los diversos grupos interesados en la administración del agua. En esas condiciones, la gestión democrática del agua sigue siendo una tarea pendiente y es un reto construir formas de gestión que incluyan a los pueblos indígenas del país en la toma de decisiones.

7 En los últimos tres años se han empezado a incorporar a los Consejos de Cuenca representantes del “uso ambiental” del agua. Se trata de una formulación hecha para mantener la visión fragmentada, como si un lago o un estero fueran también “un usuario”. Además, la representación generalmente se asigna a grupos ecologistas, sin considerar que autoridades municipales o dirigentes de organizaciones indígenas en algunas cuencas podrían tener un interés más firme en el manejo integral del agua en un territorio.

8 Frente a casos semejantes, las comunidades indígenas pueden buscar amparo en la legislación ambiental del país, que ofrece pequeños resquicios para argumentar la falta de sustentabilidad de los proyectos que se pretenden ejecutar. También existen pequeños márgenes de intervención de las autoridades municipales para modificar algunos planes. Estos procedimientos dependen de una evaluación de impacto ambiental, que se ha revelado como un instrumento controvertido debido a que las evaluaciones fácilmente son manipuladas por las empresas que las presentan.

IMPACTOS DEL MANEJO DEL AGUA SOBRE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Son muchos los terrenos en que el derecho al agua es difícil de ejercer para los pueblos indígenas. En el abasto para uso humano, un derecho básico, las localidades rurales enfrentan grandes carencias. Según estimaciones oficiales, el 42% de las viviendas indígenas de México carecían de agua entubada en el año 2000 y el 70% carecía de servicios de saneamiento⁹. Esto explica en parte el resurgimiento de enfermedades como el cólera y la persistencia de la tifoidea en esas regiones.

México sigue registrando, particularmente en el medio rural, altos índices de enfermedades infecciosas cuya transmisión está asociada a la falta de agua o al consumo de aguas contaminadas. Los programas gubernamentales para enfrentar esta situación son débiles, de corto alcance y mal ejecutados.

Paradójicamente, existen planes para transferir el agua de regiones campesinas a las grandes ciudades, sin atender las mínimas necesidades de inversión para mejorar el abasto al consumo humano local. Es el caso de la transferencia de agua de la cuenca alta del Río Balsas a la ciudad de México. En varios casos, las pequeñas comunidades campesinas e indígenas negocian la entrega de agua de sus manantiales para una ciudad, a cambio de que se les instale una red de abasto y distribución de agua.

Otro campo conflictivo es la contaminación de los recursos hídricos que utilizan los pueblos indígenas. Un caso extremo es la irrigación del valle del Mezquital con las aguas residuales de la ciudad de México. Esa región, habitada por comunidades campesinas e indígenas otomíes, recibe, desde hace un siglo, el mayor volumen de aguas contaminadas que desaloja la capital del país. Los beneficios que los habitantes obtienen del riego de sus cultivos no se comparan con los riesgos que implica para la salud el uso de aguas contaminadas (Peña, 1999). México tiene un gran rezago en el tratamiento de las aguas residuales y las regiones indígenas figuran entre las más abandonadas en ese aspecto.

Conviene detenernos con amplitud en uno de los impactos más importantes por la extensión de sus efectos en el tiempo y en el espacio: la relocalización forzada de la población indígena y campesina, debido a la construcción de grandes embalses para riego o generación de energía eléctrica.

⁹ Contar con agua entubada no significa tener agua potable. En el medio rural, como en muchas ciudades de México, la potabilización del agua es un tema pendiente.

El ejemplo más dramático y quizá el mejor documentado de esta política es lo que sucedió en la cuenca del Río Papaloapan, en el istmo de Tehuantepec, con la construcción de las presas Miguel Alemán, con capacidad para 9.106 millones de m³, y Cerro de Oro, con capacidad para 4.400 millones de m³. La primera se utiliza para generación de electricidad y control de avenidas, y la segunda para riego agrícola y energía eléctrica.

Al inicio de los años cincuenta, la Comisión del Papaloapan puso en operación los planes para intervenir la cuenca del río. Para construir la presa Miguel Alemán se utilizaron 500 km² del territorio del pueblo mazateco, un poco más de la quinta parte de la superficie en la cual vivían. Se expulsó de sus lugares de origen a 20 mil campesinos y, aunque la presa se terminó en 1955, el reacomodo de las personas desplazadas concluyó muchos años más tarde, en 1962 (Barabas y Bartolomé, 1973; Boege, 1988; Nigh y Rodríguez, 1995).

Debido a que una buena parte de las poblaciones nativas ofrecieron resistencia a dejar sus tierras, el gobierno creó en 1954 el Centro Coordinador Indigenista de Temascal con el fin de convencer a los mazatecos afectados de la necesidad de la relocalización. La tarea principal de la oficina del Instituto Nacional Indigenista fue enfrentar las contingencias de organizar los nuevos pueblos. Veinte años después, el reacomodo masivo de indígenas se volvió a repetir para construir la presa Cerro de Oro, al Suroriente de la primera, y esta vez los desplazados fueron principalmente indígenas chinantecos.

En el caso de Cerro de Oro, la expulsión de los indígenas se acompañó de un programa para la colonización de tierras de la selva tropical, abiertas al cultivo irrigado. Unos 13 mil chinantecos desplazados por la presa fueron llevados al Uxpanapa, que se acondicionó en forma apresurada como distrito de riego, con la inversión de 50 millones de dólares otorgados por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

Tanto los mazatecos como los chinantecos expulsados de sus tierras tardaron en reconstruir los vínculos comunitarios que se vieron desgarrados con el éxodo. En la reubicación perdieron la comunicación cotidiana con una buena parte de sus familiares y vecinos anteriores; también fueron despojados de símbolos de identidad muy importantes como sus sitios sagrados y las tumbas de sus antepasados. Las familias que se opusieron hasta el último momento al desalojo fueron removidas con el uso de la fuerza pública.

Pronto se descubrió que los terrenos ganados a la selva no eran los mejores para el monocultivo de arroz y pastizales. En pocos años

se perdieron los suelos frágiles y la introducción de ganado bovino terminó de degradar las antiguas tierras de selva húmeda (Toledo, 1984). El compromiso gubernamental de ofrecer mejores condiciones de vida a los pueblos desplazados nunca se cumplió. Las nuevas localidades no tenían servicios públicos básicos en un 50% y tampoco fueron consistentes los apoyos para capacitación e inversión agrícola.

La construcción de las presas Miguel Alemán y Cerro de Oro es, por diversos motivos, un ejemplo de lo que no se debe hacer si se quiere respetar y proteger los derechos de los pueblos indígenas, a los que nunca se tomó en cuenta en aquellas decisiones.

El reacomodo forzado de pueblos indígenas por la construcción de embalses es uno de los temas más sensibles en México. Por esa razón, ha despertado especial inquietud la reactivación por el gobierno del presidente Fox de la construcción de un sistema de presas sobre la cuenca del Río Usumacinta, en la frontera con Guatemala. La más importante será la presa de Boca del Cerro, un proyecto binacional México-Guatemala, realizado en el marco del Plan Puebla Panamá impulsado por el presidente Fox.

La cuenca del Río Usumacinta abarca la región de los altos de Chiapas, la selva Lacandona y una parte del estado de Tabasco en México, y los departamentos de El Quiché, Verapaz y El Petén en Guatemala. Claramente se trata de territorios indígenas. Para el caso de Chiapas, en esa región se concentran los municipios con 40% o más de población indígena. La cuenca del Usumacinta es una de las regiones con mayor diversidad biológica y cultural, en donde se localizan muchos sitios arqueológicos de la cultura maya. Es también una región con importantes yacimientos de petróleo.

Según los planes de la Comisión Federal de Electricidad, el proyecto de Boca del Cerro se construirá a 9,5 kilómetros al Suroeste de la ciudad de Tenosique, en Tabasco. La cortina de 135 m de altura estaría en el lado mexicano y represaría 30.500 millones de m³, la mitad en Guatemala y la otra mitad en México, aunque el 65% de los aportes de agua serán de los afluentes guatemaltecos.

El área inundada por la presa se calcula en 1.645 km², 530 en México y 115 en Guatemala. La pretensión es generar 17.400 millones de kilowatts-hora. Afirman que la obra significaría un gran ahorro de combustibles (29 millones de barriles de combustóleo por año) y una aportación de energía indispensable para el crecimiento económico de México y sus vecinos.

La presa Boca del Cerro es parte de un plan de grandes transformaciones en el régimen hídrico de la cuenca del Usumacinta que incluye la construcción del canal de derivación Balancán, para trasvasar caudales del río a la Laguna de Términos, que se aprovecharán para la generación de 1.250 millones de kilowatts-hora adicionales. Con la construcción de la presa Salto del Agua y un amplio sistema de drenaje, el plan del gobierno federal prevé disponer también de un millón y medio de hectáreas para cultivos, ganadería y actividades acuícolas.

En junio de 2002, un diario de Tabasco publicó el “Memorándum de Cooperación Eléctrica con Centroamérica” que Fox había firmado días antes. Pocas semanas después, el mismo diario hizo pública una parte del proyecto¹⁰. El director de la Comisión Federal de Electricidad confirmó la construcción de la presa, al indicar que no sería de cortina alta, sino baja, para disminuir el área inundada. Sin embargo, hasta octubre de 2003, las autoridades no han ofrecido información completa de los planes que se quieren ejecutar¹¹.

Organismos no gubernamentales, organizaciones indígenas, ecologistas, intelectuales y artistas, han manifestado fuertes críticas al proyecto¹². Subrayan principalmente el impacto negativo que el embalse tendría en las poblaciones indígenas y campesinas, que serán desplazadas de la superficie inundable. Según cálculos moderados, entre 30 mil y 50 mil personas deberán abandonar sus hogares y tierras de cultivo, lo que significa un éxodo semejante al impuesto en los casos de las presas Cerro de Oro y Miguel Alemán¹³. Por la experiencia de casos anteriores semejantes, es posible prever que los campesinos e indígenas desplazados no serán reubicados en mejores condiciones sino que, por el contrario, les espera un futuro aún más precario.

Los embalses también atentan contra el patrimonio cultural de los pueblos nativos, amenazando algunos sitios arqueológicos de la cultura maya como Yaxchilán en Chiapas y Piedras Negras en El Petén guatemalteco. La biodiversidad de la región también se encuentra

10 Ver *Tabasco Hoy* (2002a y 2002b). La información se publicó también en otros diarios: ver *New York Times* (2002).

11 La Comisión Nacional del Agua no ha publicado los detalles del proyecto completo, aunque se informó que la Comisión Federal de Electricidad inició las obras en marzo de este año.

12 Ver declaración del Foro Mesoamericano contra las Represas, marzo de 2002.

13 Otros aseguran que los desplazados pueden llegar a un millón de personas por el proyecto completo de obras. Ver *Tabasco Hoy* (2003).

amenazada. Bajo el agua se perderían los nichos ecológicos de diversas especies animales y vegetales, mientras en otras partes se desecarían humedales como los pantanos de Centla.

La coalición de organismos y personalidades opositoras al proyecto, en la que participan activamente varias organizaciones y ayuntamientos indígenas, ha llamado la atención sobre los poderosos intereses económicos que están involucrados. La reactivación del plan para construir el sistema de presas sobre el Usumacinta tiene lugar mientras el presidente Fox insiste en modificar la Constitución del país para permitir la inversión privada en el sector eléctrico, sobre todo por parte de compañías transnacionales como Enron, que tendrían una plataforma excelente para vender electricidad hacia Centroamérica.

En el plan también están interesadas las grandes compañías de constructores con vínculos muy fuertes con la administración federal, que con frecuencia han sido denunciadas por prácticas corruptas en la asignación de contratos. Se calcula que la presa Boca del Cerro costaría 5 mil millones de dólares, por lo que los constructores tienen a la vista un negocio muy importante.

Los planes gubernamentales en marcha y el movimiento ciudadano que se opone a la construcción de estos embalses representan un reto para el Consejo de Cuenca. ¿Es un organismo realmente existente y representativo? ¿Podrá funcionar como foro de información y consulta de los afectados? Todo parece indicar que no. Las críticas de los organismos ciudadanos y los desmentidos de las autoridades han circulado al margen del que, por ley, debería ser el principal organismo de información, consulta y consenso.

En particular, los organismos indígenas y campesinos de la zona, que han manifestado distintas inquietudes, están siendo ignorados. El gobierno federal está respondiendo de la misma manera como lo hacían los gobiernos anteriores.

COLOFÓN

En México, el respeto a los derechos indígenas al agua y su inclusión en la gestión del líquido son temas pendientes. Pese a la importancia que las comunidades nativas tienen y pueden tener en la conservación de las cuencas, el espacio clave para la conservación de los recursos hídricos, la voz indígena es débil en los organismos de gestión, principalmente porque no se les reconocen derechos territoriales. En este punto, el caso mexicano es semejante a muchos otros de América

Latina. Existen incluso casos extremos como el chileno, en donde la privatización de todos los derechos de agua ha dejado al estado sin margen de maniobra para reasignar usos del agua para fines públicos, incluyendo la subsistencia de comunidades indígenas. Tanto México como Chile mostrarían que los derechos indígenas al agua no se han resuelto pese a los cambios en el régimen político. La experiencia de ambos países de alguna forma muestra que los cambios políticos registrados son bastante menores frente a injusticias y rezagos profundos. En el caso mexicano, el estado terminó boicoteando los acuerdos alcanzados en San Andrés.

El diseño de representaciones por uso del agua, que domina los Consejos de Cuenca en México, impide que tenga cabida en ellos la voz de los indígenas, interesados en temas como la protección de sus territorios y el manejo de los recursos hídricos no sectorizados. El manejo del agua y sus relaciones con la conservación de la biodiversidad y el patrimonio cultural son temas de interés para los pueblos indígenas que no pueden reducirse al interés de usuarios agrícolas o urbanos.

Los principales retos que los pueblos indígenas enfrentan están asociados, por una parte, a la fragilidad de los recursos jurídicos que tienen a su alcance para ser reconocidos como sujeto de derecho sobre un territorio. Con el incumplimiento de los acuerdos de San Andrés, las comunidades nativas están obligadas a buscar en la legislación ambiental y en otros ordenamientos legales algunos recursos para detener las modificaciones hídricas que atentan contra ellos. La fragilidad de los recursos jurídicos a su alcance se suma a la fragilidad social en que se encuentran cuando deben enfrentar intereses económicos muy poderosos, como los que están en juego en la construcción de embalses para electricidad. Esa fragilidad jurídica afecta a todos los pueblos indígenas de nuestros países. Por esa razón, el derecho al agua y a decidir sobre el territorio se ha tenido que amparar en pequeños resquicios de las normas y convenios internacionales sobre derechos humanos, protección del ambiente y desarrollo local.

Para garantizar el respeto a los derechos indígenas al agua, incluido el derecho a que no se los despoje de sus lugares de vida, es necesario trabajar en tres direcciones: la insistencia en la adopción de un marco jurídico que reconozca plenos derechos a los pueblos nativos, en particular el derecho al territorio como unidad política; la inclusión de las representaciones legítimas de los indígenas en los órganos de gestión del agua, a todos los niveles; y la formación de coaliciones sociales que amplifiquen la voz de los ciudadanos que, como

los indígenas, generalmente se encuentran en desventaja frente a los intereses financieros más poderosos.

La Declaración de Kyoto es simultáneamente un punto de llegada y de partida para que en el escenario mundial exista un referente distinto en el campo del manejo del agua. Se trata de un punto de llegada porque condensa algunas de las principales luchas que los pueblos indígenas han debido dar por sus derechos en los últimos treinta años y que se han manifestado en contiendas sucesivas para defender la cantidad y calidad de sus fuentes de agua, amenazadas por los trasvases a las grandes ciudades o la contaminación de las explotaciones mineras y petroleras, entre otros procesos. Se trata de un punto de partida porque ofrece una plataforma de consenso entre diferentes movimientos, organizaciones y pueblos, indígenas y no indígenas, para impulsar una política diferente respecto al agua a nivel mundial.

BIBLIOGRAFÍA

- Aboites, Luis 1998 *El agua de la nación. Una historia política de México (1888-1946)* (México: CIESAS).
- Barabas, Alicia y Bartolomé, Miguel 1973 "Hydraulic development and ethnocide. The mazatec and chinantec people of Oaxaca" in *International Workgroup for Indigenous Affairs* (Copenhague) N° 15.
- Boege, Eckart 1988 *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual* (México: Siglo XXI).
- Boelens, Rutgerd 2002 "Water Law and Indigenous Rights: Research, action and debate" in *WALIR studies* (Wageningen: Wageningen University/IWE-United Nations/CEPAL) Vol. II.
- Bonfil, Guillermo 1987 *México profundo: una civilización negada* (México: CIESAS/SEP).
- Carabias, Julia et al. 1994 *Manejo de recursos naturales y pobreza rural* (México: UNAM/FCE).
- Chapela, Gonzalo 1995 *Aprovechamiento de los recursos forestales en la Sierra Purépecha* (México: UNAM).
- Declaración de Kyoto de los Pueblos Indígenas sobre el Agua* 2003. Tercer Foro Mundial del Agua (Kyoto), marzo.
- Foro Mesoamericano contra las Represas* 2002, marzo, mimeo.

- Gelles, Paul 2002 "Andean Culture, Peasant Communities and Indigenous Identity" in *WALIR studies* (Wageningen: Wageningen University/IWE-United Nations/CEPAL) Vol. II.
- Gentes, Ingo 2002 "Water Law and Indigenous Rights in the Andean Countries: conceptual elements" in *WALIR studies* (Wageningen: Wageningen University/IWE-United Nations/CEPAL) Vol. II.
- Guevara-Gil, Armando et al. 2002 "Water Legislation and Indigenous Water Management in Peru" in *WALIR studies* (Wageningen: Wageningen University/IWE-United Nations/CEPAL) Vol. II.
- Iza, Leonidas 2003 *Derechos indígenas y acceso al agua*. Ponencia presentada en el Tercer Foro Mundial del Agua (Kyoto).
- Merino, Leticia (coord.) 1997 *El manejo forestal comunitario en México y sus perspectivas de sustentabilidad* (México: UNAM/SEMARNAP/WRI/CMS).
- Morales, Roberto (ed.) 1998 *Ralco. Modernidad o etnocidio en territorio mapuche* (Temuco: Instituto de Estudios Indígenas).
- Namuncura, Domingo 1999 *Ralco. ¿Represa o Pobreza?* (Santiago de Chile: Ediciones LOM).
- New York Times* 2002 (Nueva York) 22 de septiembre.
- Nigh, Ronald y Rodríguez, Nemesio J. 1995 *Territorios violados* (México: INI/CNCA).
- Observatorio de Conflictos Ambientales 2004 (Chile). <<http://www.olca.cl>>.
- Peña, Francisco 1999 "La esperanza en las aguas de desecho. Construcción de una región irrigada en el valle del Mezquital" en *Frontera Interior. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (Querétaro: INAH/Universidad de Querétaro) N° 3-4.
- Sánchez, Martín 1993 "La herencia del pasado. La centralización de los recursos acuíferos durante el porfiriato 1888-1910" en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* (Zamora: El Colegio de Michoacán) N° 54.
- Serrano, Enrique et al. (coord.) 2002 *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002* (México: INI/Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo/CONAPO).
- Tabasco Hoy* 2002a (México) 30 de junio.
- Tabasco Hoy* 2002b (México) 10 de agosto.
- Tabasco Hoy* 2003 (México) 26 de enero.

Toledo, Alejandro 1984 *Cómo destruir el paraíso: el desastre ecológico del sureste* (México: Océano-Cecodes).

Toledo, Víctor y Argueta, Arturo 1992 “Cultura indígena y ecología” en *Plan Pátzcuaro 2000* (México: Fundación Friedrich Ebert).

Van Damme, Paul 2002 *Disponibilidad, uso y calidad de los recursos hídricos en Bolivia* (Bolivia: CONIAG-CGIAB).

ARACELI BURGUETE CAL Y MAYOR*

UNA DÉCADA DE AUTONOMÍAS *DE FACTO*
EN CHIAPAS (1994-2004):
LOS LÍMITES

EN DICIEMBRE DE 2003 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) celebró diez años de su irrupción pública como ejército rebelde, en un ambiente festivo. En marzo de 2004 se cumplieron diez años del inicio del proceso de diálogo en Chiapas; proceso del que no hay nada que celebrar. El balance es desalentador y puede resumirse en un diálogo inconcluso y en acuerdos incumplidos.

En la actualidad (julio de 2004) el diálogo se encuentra virtualmente suspendido y no hay señales que hagan suponer que las partes en conflicto volverán a encontrarse antes de que concluya el gobierno de Vicente Fox. El distanciamiento entre las partes se ha profundizado y no existen mecanismos que las acerquen. El 16 de febrero de 1996 el gobierno federal y el EZLN signaron los primeros y únicos acuerdos conocidos como *Acuerdos de San Andrés Larráinzar*; en ellos el gobierno federal se comprometió a impulsar reformas constitucionales que reconocieran el derecho de libre determinación y autonomía indígena y reformas que apuntaran hacia el establecimiento de

* Lic. en Sociología y Doctorante en Sociología de la UNAM. Investigadora del CIESAS Sureste. Premio Fray Bernardino de Sahagún 1998 del INAH. Co-coordinadora del Proyecto de Investigación CIESAS-Sureste Gobernar la diversidad.

nuevas relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas (Díaz Polanco, 1997; Sánchez, 1999).

Las cosas no fueron así, sino en contrario. Las reformas constitucionales que de manera unilateral realizó el poder legislativo en abril de 2001 fueron de bajo perfil y resultaron tan deficientes que ni siquiera pueden traducirse a normas vinculantes. De la misma manera, desde 1996, cuando se creó la Comisión de Seguimiento y Verificación de los Acuerdos (COSEVER), esta sólo se reunió un par de veces y no ha vuelto a hacerlo. En 1998 la Comisión Nacional de Intermediación (CONAI) desapareció, mientras que la Comisión de Concordia y Pacificación (la COCOPA) ha bajado su perfil al mínimo. En suma, a diez años de balance puede afirmarse que el diálogo fracasó.

Al cancelarse el diálogo y ante la falta de cumplimiento de los Acuerdos, el EZLN decidió entonces aplicar por su cuenta lo acordado en San Andrés y procedió a instaurar jurisdicciones autónomas zapatistas como una estrategia para establecer su propia vía de cumplimiento de los Acuerdos. Tal decisión tiene una doble consecuencia: por un lado es meritoria porque ha mantenido en alto la propuesta autonómica y ha llevado su reflexión hasta sus bases; tiene sin embargo la agravante de que esa se ha realizado en el marco de una fuerte confrontación con otros indígenas que decidieron no sumarse a las filas zapatistas.

En el deslinde de responsabilidades, es importante señalar que tal situación es principalmente una consecuencia de la ausencia del cumplimiento de los Acuerdos. Es preocupante que, a casi una década de la firma de los Acuerdos de San Andrés, las autonomías en Chiapas se estén construyendo por la vía *de facto*, cuando estas deberían de realizarse en un marco legal autonómico. La carencia de un orden autonómico en el que se desarrollen las autonomías en Chiapas ha tenido consecuencias desastrosas para los pueblos indios chiapanecos. La ausencia de una vía legal ha obligado al EZLN a realizarla por la vía de los hechos; práctica que ha tenido un alto costo para los pueblos, toda vez que los ha fraccionado y enfrentado entre sí, además de que ha deteriorado de manera significativa el programa autonómico.

La construcción de autonomías *de facto* se ha realizado en un patrón de pulverización y violencia interna. El capítulo de autonomías *de facto* de una década 1994-2004 ha dejado un saldo de una alta conflictividad interna: pueblos fraccionados, comunidades divididas, familias fragmentadas y un EZLN debilitado: en suma un panorama desola-

dor. Desde mi punto de vista la situación ya tocó fondo y reclama con urgencia pasar de las autonomías *de facto* a las autonomías *de jure*.

Llegar a tal fin no es sin embargo fácil; hay que remontar muchos obstáculos como “lograr la reforma de la reforma” constitucional de 2001; además requiere que los propios zapatistas realicen un rediseño del modelo autonómico que aplican; hasta ahora sólo los incluye a ellos. Me parece que el proyecto autonómico zapatista debería prever un diseño de autonomía incluyente y plural, que permita la reconstitución de los pueblos, en el marco del reconocimiento de la diversidad. Sobra decir que llegar a este escenario enfrenta dificultades; la violencia interna se profundiza, en la medida en que los pueblos se diversifican y se globalizan. No obstante, algunos esfuerzos parecieran estar orientados a salvar la crisis. La creación de las Juntas de Buen Gobierno Zapatistas, en agosto de 2003, podría estar apuntando en ese camino, si es que el programa zapatista allí planteado puede en efecto realizarse.

Pero tengo mis dudas respecto de que así sea. En realidad, más allá de la voluntad zapatista que trabaja por lograr una profundización de las autonomías, estas tienen una gran limitación y un gran adversario, que es la vía *de facto*. Considero que mientras la construcción autonómica en Chiapas continúe realizándose por la vía *de facto* y no en el marco de un régimen autonómico *de jure*, esta tendrá siempre los desafíos del desgaste y la confrontación interna, que han provocado que las regiones indígenas de Chiapas sean hoy día un mosaico de conflictos internos.

Estoy consciente de que esta urgencia no la comparten un número relevante de sus miembros y simpatizantes de los rebeldes, para quienes la virtud del zapatismo está en su vocación de rebeldía. Teóricamente, la construcción de una autonomía *de jure* implicaría que las autonomías dejen de ser *de facto*, lo que colocaría a la autonomía en Chiapas en otra dimensión, esto es, transitaría a su fase de institucionalización. Ya no estaría entonces en el terreno de la resistencia; transición que para muchos filozapatistas sería grave, ya que para muchos de ellos su rebeldía es lo que constituye la virtud zapatista.

Desde mi punto de vista, si tal cosa fue así en el pasado, hoy día esa es su principal debilidad, por el alto costo de sacrificio y fragmentación que ello implica para las comunidades miembros y las de su entorno. Este es un tema complejo que requiere reflexión y acción ya que en esta decisión están en juego tanto la paz en las regiones indígenas de Chiapas, como el futuro del programa autonómico en México.

Esta colaboración tiene como propósito hacer un recuento de la experiencia de autonomías *de facto* en Chiapas, con énfasis en la experiencia zapatista en la última década (1994-2004); me detengo en dar cuenta de sus avances, dificultades y retos que ha asumido al declarar autonomías en rebeldía, al mismo tiempo que reflexiono sobre los desafíos que implica sostener la vía *de facto*.

El documento se organiza de la siguiente manera: en una primera parte me ocupo de plantear un contexto general y sigo la ruta de la construcción política y conceptual de la autonomía zapatista. Continúo con un acercamiento a las características de las jurisdicciones autonómicas rebeldes, en la escala comunitaria y municipal, y me detengo a identificar componentes que integran el patrón de su constitución. Concluyo con un acercamiento a la propuesta del EZLN realizada en agosto de 2003 en la que se plantea el desafío de construir un nuevo piso autonómico en la escala regional, y termino con una reflexión final.

ALGUNOS ELEMENTOS DE CONTEXTO

Las autonomías *de facto* en Chiapas, como una estrategia para interpellar al Estado, se remontan tiempo atrás, a la década de los ochenta. Como su nombre lo indica, estas no son autonomías *de jure* (autonomías de derecho), resultado de la aplicación de algún ordenamiento legal, sino decisiones de comunidades y organizaciones que resolvieron romper con el orden jurídico estatal y establecer el suyo propio. Las autonomías *de facto* son formas de resistencia indígena que desafían al Estado y cuestionan la legitimidad y legalidad de sus instituciones. La noción *de facto* a la que apelan las organizaciones sociales indígenas para establecer sus instituciones autonómicas hace referencia a acciones que realiza la sociedad civil organizada ante la debilidad o la ausencia del Estado que no cumple con su función social; estrategias que contestan el tipo de relación Estado-pueblos indios vigente y que buscan llamar la atención en contra de las políticas integracionistas, al mismo tiempo que rechazan relaciones de exclusión, opresión y discriminación.

La existencia y sobre todo permanencia de autonomías *de facto* en Chiapas está directamente asociada a la historia regional, en especial a una historia de ausencia y/o ineficiencia del Estado mexicano en la entidad. La ausencia de las instituciones del Estado mexicano en Chiapas ha sido históricamente crítica; su vacío fue llenado o disputa-

do por distintos actores. Por la propia historia regional de la entidad, con un predominio de relaciones oligárquicas hasta la década de los ochenta, el Estado en Chiapas trató sistemáticamente de evadir el cumplimiento del programa de gobierno nacional que ordenaba la Constitución nacional de 1917, después del triunfo de la Revolución. Entre las omisiones más importantes, aquello que dejó de cumplir el Estado ausente, figura el hacer realidad en Chiapas la reforma agraria.

Para lograr avances en ese sentido, los campesinos realizaron diversas tomas de tierras para obligar al gobierno al reparto agrario. En Chiapas, ante la falta de instituciones que se hicieran cargo de ello, la reforma agraria se realizó por la *vía de facto*. El costo fue muy alto en muertos y encarcelados. La secuela de la *vía de facto* supone siempre la confrontación con el Estado y una fuerte dosis de violencia.

Por otro lado, ante la debilidad de la presencia del Estado, sobre todo del Estado social, sus funciones fueron parcialmente cubiertas por otros actores. Esta deficiencia fue convertida, en algunos lugares, en virtud. Este fue el nicho privilegiado sobre el que se construyeron experiencias autogestivas en la década de los años setenta y ochenta. Numerosos organismos no gubernamentales de salud y educación, casi todos ellos financiados por la Iglesia Católica, llegaron hasta los lugares más recónditos en aquellas zonas donde el Estado estaba ausente o era ineficiente. En las regiones Selva, Altos, Fronteriza y Norte, se implementaron proyectos de salud, educación, producción y comercialización a través de promotores comunitarios. La debilidad del Estado hizo posible la irrupción de la acción social que lo sustituyó a través de propuestas alternativas.

Otro componente importante en el almácigo social, que haría posible las condiciones para que las experiencias autonómicas *de facto* pudieran construirse en la década de los noventa, lo constituyeron las prácticas de autogobierno. La relación corporativa del Estado con la sociedad rural se establecía a través de formas de autogobierno campesino, mediante ejidos y comunidades. La preocupación básica de esa relación era mantener la estabilidad política del régimen del partido único y, si tal cosa se lograba, los operadores gubernamentales implementaban una política de “dejar hacer”. Esta política permitía que los ejidos campesinos y las comunidades indígenas nombraran a sus propias autoridades, mediante sus propios mecanismos, siempre y cuando esos fueran leales y orgánicos al régimen de partido único.

Así las cosas, sobre la base de experiencias autogestivas que resultaron de la ausencia o ineficiencia del Estado social que hizo

posible la autogestión, aunadas a prácticas de autogobierno, crearon un contexto que hizo posible que, en un momento dado, un número determinado de comunidades y ejidos se pronunciaran en una decisión colectiva (o por lo menos mayoritaria) de romper con el Estado. Este es el primer paso para la constitución de las autonomías *de facto*.

Las experiencias de las autonomías *de facto* en Chiapas son diversas tanto en su extensión como en su funcionamiento, y todas ellas no siempre encuentran puntos de coincidencia; por el contrario, a veces han competido. El año de 1987 se registra en Chiapas como el inicio de la primera experiencia de una autonomía *de facto* indígena, en la región tojolab'al, que incorporó ejidos y localidades de los municipios de Las Margaritas y Altamirano (Hernández, 1999; Mattiace, 2000). Siete años después, en octubre de 1994, organizaciones miembros del Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC) declararon "autónomas" a amplias regiones indígenas de la entidad e instauraron las "Regiones Autónomas Pluriétnicas" (Gómez, 1999). Luego de dos meses, en diciembre de 1994, el EZLN realizó la acción militar, "rompiendo el cerco", con lo que instauraron treinta y ocho "municipios rebeldes"; los mismos que, después de 1997, serían llamados de manera más consistente como "municipios rebeldes y autónomos" (Lomelí, 1999). Todas estas autonomías han desafiado e impugnado al Estado. Muchos de sus líderes fueron por ello a la cárcel o fueron reprimidos (Ruiz y Burguete, 2003).

Pero de todas estas autonomías *de facto* declaradas en la década de los ochenta y noventa, la mayoría no pudo sostenerse; sólo la del EZLN ha tenido larga vida. La declaratoria de guerra del EZLN y la existencia de la Ley de Concordia y Pacificación (Ley COCOPA) que obliga a una tregua entre las partes, han permitido al EZLN un espacio jurídico importante que ha hecho posible mantener sus autonomías, desafiando al Estado y sus instituciones. Esta situación privilegiada ha permitido al EZLN el intento de construir el diseño de un edificio autonómico con tres niveles de gobierno: comunitario, municipal y regional; al mismo tiempo que le ha permitido ir diseñando el perfil de las instituciones autonómicas. Sobre estas últimas he de volver más adelante.

No obstante, las autonomías *de facto* se realizan en condiciones difíciles: en un contexto hostil, de cerco militar y de confrontación con sus vecinos que no comparten su proyecto. Adicionalmente la experiencia autonómica zapatista se enfrenta con el desafío de lograr su reconocimiento y la institucionalización de la misma. El gobierno

mexicano, tanto los presidentes surgidos del Partido Revolucionario Institucional (PRI) como del Partido Acción Nacional (PAN) –Vicente Fox, actual presidente de México–, han mostrado escasa voluntad para traducir en acciones los compromisos pactados en San Andrés Larráinzar. Al contrario de lo comprometido, esos gobiernos han implementado una política de Estado en contra de los derechos autonómicos indígenas, poniendo candados constitucionales –como la institución del Municipio Libre– a la realización del catálogo de derechos autonómicos reconocidos en San Andrés.

Aclaro que los derechos reconocidos en San Andrés nunca alcanzaron el compromiso del gobierno de lograr la instauración de un régimen autonómico, sino que solamente se logró un catálogo de derechos autonómicos. Pero, pese a esos límites, estos fueron importantes y habrían podido constituirse en el piso jurídico y organizativo inicial sobre el que complejizar la construcción autonómica. Desafortunadamente, ni siquiera esos derechos autonómicos de bajo perfil lograron incorporarse a la Constitución, lo que ha creado una situación de parálisis al avance de la autonomía de los pueblos indios de México y una situación de desgaste de las autonomías *de facto* en Chiapas.

LAS AUTONOMÍAS *DE FACTO* ZAPATISTAS

Con la Primera Declaración de la Selva Lacandona “Hoy decimos ¡Basta!”, en enero de 1994, el EZLN inició una serie de declaraciones y comunicados. En esta producción literaria han quedado plasmadas las razones y las propuestas de los insurgentes. En la lectura de estos materiales pueden seguirse las líneas de la evolución de su pensamiento político. Uno de los temas en los que el EZLN ha evolucionado es el relativo a la propuesta de autonomía indígena; su ausencia en la Primera Declaración de la Selva Lacandona en enero de 1994 fue notoria.

En diciembre de 1994 el EZLN habría ordenado crear treinta y ocho demarcaciones como jurisdicciones rebeldes como una estrategia para “romper el cerco” militar puesto por el Ejército mexicano. A esas jurisdicciones las llamó “municipios rebeldes” y constituyen la base territorial de los que en 1998 serían re-nombrados como “Municipios Autónomos Zapatistas”. De acuerdo a su planteamiento, la creación de “municipios rebeldes” era la forma como el EZLN traducía el derecho del pueblo a “[E]legir libre y democráticamente a sus propias autoridades administrativas [...] en cumplimiento a lo señala-

do en la Ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha, del conjunto de Leyes Revolucionarias Zapatistas de 1993”, además de que en dichos municipios sus autoridades deberían *mandar obedeciendo*. Así, el objetivo básico de estos municipios rebeldes era concretar el concepto de autogobierno que combinaba con la noción de territorio rebelde liberado; concepto que estaba todavía ligado a la teoría revolucionaria de las décadas de los setenta y ochenta centroamericanas.

No fue hasta la Tercera Declaración en enero de 1995 que el tema de la autonomía quedó incorporado en los posicionamientos políticos del grupo rebelde, aunque todavía desde una perspectiva solamente discursiva. Hubo de esperar hasta el año 1998 para que la propuesta autonómica quedara plenamente incorporada como construcción social al programa zapatista. En esta ocasión las bases del EZLN decidieron crear Municipios Autónomos Rebeldes (MAREZ) como una estrategia para realizar por la vía *de facto* los Acuerdos de San Andrés que el gobierno federal se resistía a cumplir (véase Anexo 1). Desde entonces la *autonomía de facto* ha sido la principal estrategia zapatista con la que ha sostenido su rebeldía y que le ha permitido interpelar al Estado. Al objetivo de construir y consolidar los MAREZ ha dedicado su esfuerzo el EZLN en los últimos años, desde 1998 al 2004.

La construcción de los MAREZ ha tenido altibajos, y son más o menos exitosos según la región y los tiempos históricos de los mismos. No existe un modelo único de MAREZ en cuanto a su diseño: los hay monoétnicos –con una sola identidad étnica indígena (como sucede en la región Altos)– o pluriétnicos, que incluyen a diversas identidades indígenas (tseltales, tsotsiles y choles, por ejemplo) y también incluyen a campesinos mestizos, tal y como sucede en la región Selva y Fronteriza. Pero aun en esta última situación de pluriétnicidad, incluso con fuerte presencia mestiza (como es el caso del Municipio de Nicolás Ruiz), *las autonomías de facto* tienen siempre una fuerte carga indígena, en virtud de que estas se desarrollan en regiones en donde la población hablante de lengua indígena es significativa.

Esta dimensión indígena se observa claramente incluso en los cambios que ha sufrido el discurso zapatista. Así por ejemplo, a diferencia de 1994, cuando sostenía la legitimidad de sus *municipios rebeldes* sobre la base de la *Ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha, del conjunto de Leyes revolucionarias Zapatistas de 1993*, para 1998 el discurso ha cambiado y la legitimidad la sostiene, entonces, sobre la base de su reivindicación de derechos en tanto pueblos indígenas.

Así, a diferencia del planteamiento de 1994, en un comunicado emitido el 4 de mayo de 1998 y firmado por “[...] las comunidades indígenas zapatistas” del municipio autónomo de San Pedro Michoacán, publicado en la página de Internet del EZLN, se lee:

“Nosotros *como pueblos indios* hemos decidido gobernarnos con Libertad, Democracia y Justicia y hemos formado nuestros Municipios y hemos nombrado democráticamente a nuestras autoridades [...] Nosotros que somos autoridades municipales de los Consejos Autónomos no somos autodenominados. Los pueblos nos eligieron libre y democráticamente y nos nombraron o sea que nos dieron el cargo que tenemos y sólo ellos nos lo pueden quitar”¹.

En tanto construcciones sociales las autonomías *de facto* son complejas y diversas y ningún MAREZ es igual a otro; no obstante existe un patrón de constitución y principios políticos generales que orientan la práctica política de sus miembros, lo que los hace distintos de las otras experiencias de autonomías *de facto* en Chiapas; distinción que por cierto los zapatistas enfatizan para marcar la diferencia entre las que son “autonomías rebeldes” de aquellas que no lo son, y se distinguen por ser simplemente “otras experiencias autonómicas”.

También, en tanto construcción social, las autonomías *de facto* zapatistas son distintas en cuanto a extensión y consistencia, de tal forma que lo que es válido para una no lo es para el resto, de lo que resulta que las generalizaciones, a las que aquí se recurre por razones de sistematización de un proceso global, omiten el rigor de lo específico. Adicionalmente, en tanto construcción social, el estudio de las autonomías *de facto* nos presenta un problema metodológico, en cuanto a los tiempos de esos procesos. Por las propias características en las que se desarrollan, estrechamente articuladas a las coyunturas políticas, las autonomías *de facto* zapatistas son muy dinámicas y constantemente están cambiando, lo que implica un desafío ya que cualquier caracterización sobre sus alcances, extensión, profundidad, etc., será siempre relativa; de tal forma que el lector deberá tomar siempre precauciones al leer y tomar en cuenta que lo dicho hoy día (julio de 2004) podrá ser relativo en el futuro inmediato. Aun con estas limitaciones, en esta colaboración intento analizar las autonomías zapatis-

¹ Documento disponible en Internet, en el sitio electrónico del EZLN <<http://www.ezln.org>>. Cursivas de la autora.

tas en cuanto a las características que integran un patrón, que idealmente cumplen todos los MAREZ, e indicaré algunos ejemplos con un propósito ilustrativo.

Antes de pasar a describir las características del patrón de las autonomías *de facto* zapatistas, conviene hacer precisiones respecto de las fuentes que alimentan esta colaboración. Además del trabajo de campo que he realizado en la región en los últimos diez años, la mayoría de las fuentes documentales son de acceso público y muchas de ellas se encuentran en Internet, en los diarios locales y nacionales, así como en las miles de páginas que se han publicado en torno al conflicto; aun en los casos en que los documentos son de circulación restringida, remito al origen de los mismos; de tal forma que ninguna información que aquí se vierte tiene carácter de no pública.

COMUNIDADES EN RESISTENCIA (CR) Y MUNICIPIOS AUTÓNOMOS REBELDES ZAPATISTAS (MAREZ): CARACTERÍSTICAS

Desde agosto de 2003 las autonomías *de facto* zapatistas tienen una organización con tres pisos de gobierno civil, articulados a la estructura militar del EZLN. Esta nueva organización fue comunicada públicamente por el Subcomandante Insurgente (SCI) Marcos, al dar la noticia del nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno.

En el largo comunicado *Chiapas: la treceava estela*, publicado en seis partes entre julio y agosto de 2003, la Comandancia General zapatista anunció la desaparición de los llamados *Aguascalientes* y dio a conocer el nacimiento de los *Caracoles Rebeldes*. La fecha conmemoraba los nueve años del surgimiento del primer *Aguascalientes*, que vio la luz el 8 de agosto de 1994, en la sesión de la Convención Nacional Democrática (CND) celebrada en Guadalupe Tepeyac. Otros *Aguascalientes* nacieron en Oventik, La Realidad, La Garrucha, Roberto Barrios y Morelia².

Al convertirse en *Caracoles Rebeldes*, los *Aguascalientes* no sólo cambiaron de nombre sino también de funciones y de estructura. Hasta julio de 2003, los *Aguascalientes* eran, además, la sede de los mandos político-militares (un Comité Clandestino Revolucionario Indígena estaba instalado en cada uno de ellos) que tenían bajo su

² Otros "Aguascalientes" se establecieron en La Casa del Lago y el Ojo de Agua (UNAM), ambos en la ciudad de México, y otros en el extranjero, como en España.

jurisdicción *zonas*, las cuales comprendían claramente el área de influencia de los MAREZ; de lo que resultaba que, con frecuencia, miembros de la estructura político-militar participaban en las acciones y decisiones del gobierno civil autónomo. Esta relación entre el mando político-militar y los gobiernos autónomos fue diagnosticada por la Comandancia como anómala, con estas palabras:

“Con esto quiero decir que la estructura militar del EZLN ‘contaminaba’ de alguna forma una tradición de democracia y autogobierno. El EZLN era, por así decirlo, uno de los elementos ‘antidemocráticos’ en una relación de democracia directa comunitaria (otro elemento antidemocrático es la Iglesia, pero es asunto de otro escrito)” (ELNZ, 2003, quinta parte).

Para solucionar este problema, en la nueva organización del EZLN las estructuras civiles y político-militares se separan. La distinción que estableció la propia Comandancia es contundente:

“[...] puesto que el EZLN, por sus principios, no lucha por la toma del poder, ninguno de los mandos militares o miembros del Comité Clandestino Revolucionario Indígena puede ocupar cargos de autoridad en la comunidad o en los municipios autónomos. Quienes deciden participar en los gobiernos autónomos deben renunciar definitivamente a su cargo organizativo dentro del EZLN” (ELNZ, 2003, quinta parte).

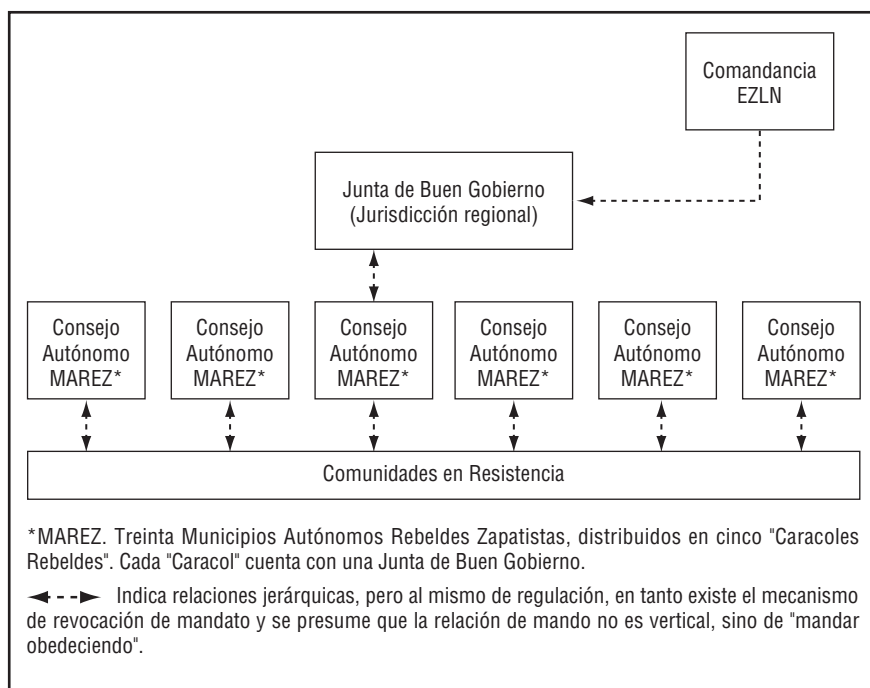
Al deslindar los ámbitos, la Comandancia General no ignora, sin embargo, la importancia que tienen los órganos regionales, por lo que le resultó necesario crear una nueva estructura –las Juntas de Buen Gobierno (JBG)– que cumpla funciones de coordinación y vigilancia, ubicada, cada una de las Juntas, en un *Caracol*. De acuerdo con la propuesta, las JBG coordinarán un determinado número de MAREZ, pero no sustituirán sus funciones. De las funciones de los MAREZ, quedó dicho que estas son: la impartición de justicia; la salud comunitaria; la educación; la vivienda; la tierra; el trabajo; la información y la cultura; la alimentación; el comercio y el tránsito local.

Se establece que cada JBG tendrá su jurisdicción, sus funciones y su *casa*. Durante los meses de julio y agosto, cada *Aguascalientes* realizó, en un contexto festivo, la construcción de la *Casa de la Junta de Buen Gobierno* en donde sesionará su cuerpo de autoridad. Este órgano de autoridad –se dijo– se integrará, en cada una de ellas, por la suma de uno o dos delegados de cada uno de los MAREZ, que se

encuentren bajo la jurisdicción de la JBG³. De lo que resulta que, en cada Región Autónoma Rebelde Zapatista, habrá tres niveles de gobierno civil: el regional, con una JBG; el municipal, integrado por un Consejo Autónomo de un MAREZ; y el comunitario, con representantes de las *Comunidades en Resistencia*. La idea parece ser que el poder esté diseminado en varios centros (ver Figura 1 a continuación).

FIGURA 1

ORGANIGRAMA DE LAS JURISDICCIONES AUTONÓMICAS ZAPATISTAS (2003)



Fuente: Elaboración propia en base al comunicado del EZLN *Chiapas: La treceava estela*, julio de 2003.

De acuerdo con lo escrito en los comunicados, la estructura civil coexistirá con la estructura político-militar que tiene una jurisdicción más amplia: las zonas. De esta forma, cada uno de los Caracoles tendrá dos *casas* de mando: una civil y otra militar. La primera es la *casa*

3 La JBG de Oventik fue integrada por catorce miembros (todos hombres) representantes de siete MAREZ, que comprende dicha región.

de la JBG, ubicada junto con la *casa* del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, que funcionaba en cada *Aguascalientes* (Ver Cuadro 1 y Anexo 2). Esta última se encargará de vigilar, a su vez, a las JBG para que estas no se aparten de los principios zapatistas; además, asumirá la protección de los filozapatistas. Y es que, como quedó dicho en el documento al que referimos, aunque separados los ámbitos, el EZLN no renuncia a su responsabilidad de garantizar la seguridad de sus miembros; lo que hace es deslindar o definir responsabilidades, competencias y funciones.

CUADRO 1

ÓRGANOS DE GOBIERNO ZAPATISTAS. AGOSTO DE 2003

| Zona/mando de zona político-militar | Caracol/estructura de gobierno regional civil | Municipio Autónomo Rebelde Zapatista/autoridad municipal civil | Comunidades autónomas/autoridad comunitaria civil |
|--|--|--|---|
| Comité Clandestino Revolucionario Indígena | Junta de Buen Gobierno Integrada por uno o dos delegados de los MAREZ de su zona de influencia | Consejo Autónomo Integrado por un cuerpo de autoridades con funciones ejecutivas y un cuerpo colegiado de autoridades que encabezan diversas comisiones de trabajo | Representantes de comunidades en resistencia |
| Cinco zonas político-militares zapatistas | 5 Caracoles con sus Juntas de Buen Gobierno | 30 MAREZ | Varias decenas (no especificado) |

Fuente: Elaboración propia en base al comunicado del EZLN *Chiapas: La treceava estela*, julio de 2003.

Es muy importante señalar que con los cambios realizados, las JBG adquieren centralidad en la estructura zapatista; y con ello el proyecto civilista parece ponerse por delante de las prioridades militares de los rebeldes. El EZLN decide colocarse por detrás de los zapatistas civiles; el zapatismo civil queda ahora de cara a la sociedad civil nacional e internacional. De esta forma, todos los contactos, relaciones y, eventualmente, negociaciones, ya no tendrán como contraparte a la Comandancia, sino a los órganos de gobierno civil. Así las cosas, es de celebrar y reconocer la voluntad de paz del EZLN, al poner un mayor énfasis en la vía civilista que en la vía militar. El paso dado por la Comandancia debe ser leído como una nueva muestra de voluntad de los rebeldes que reitera el camino de la negociación, sin rendición.

Respecto al mapa de las jurisdicciones zapatistas, estas se ubican, de acuerdo con la fuente del EZLN, en cinco zonas político-militares: Caracoles, con sus Juntas de Buen Gobierno, treinta MAREZ y un número no determinado de Comunidades en Resistencia. De acuerdo con lo difundido por la Comandancia zapatista, estas zonas son: Zona Selva-Tojolabal, con cuatro MAREZ; Zona Selva-Tseltal, con cuatro MAREZ; Zona Altamirano, con siete MAREZ; Zona Norte, con siete MAREZ; y Zona Altos, con siete MAREZ. Estas zonas se ubican en las siguientes regiones socioeconómicas del estado: Fronteriza, Selva, Norte y Altos.

Si atendemos al número de MAREZ que integra cada zona, se percibe que las tres últimas (Altamirano, Norte y Altos) son las que registran un mayor número de MAREZ. Importa destacar que estas son las regiones indígenas de mayor peso del estado de Chiapas; lo que refrenda la hipótesis de que las autonomías *de facto* constituyen principalmente una forma de resistencia indígena; lo que al mismo tiempo corrobora el componente indígena de las bases de apoyo del ejército rebelde. Estos datos coinciden con información presuntamente gubernamental publicada en agosto de 2003⁴. Esta información sostiene que el mayor número de municipios con presencia zapatista se localiza en la región Altos; le sigue en importancia la región Selva y posteriormente la región Fronteriza, como puede verse en el Cuadro 2 y en el Gráfico 1 del Anexo 4.

CUADRO 2

REGIONES CON PRESENCIA ZAPATISTA EN EL ESTADO DE CHIAPAS. DATOS POR MUNICIPIO. AGOSTO DE 2003

| Región | N° de municipios que integran la región | N° de municipios con presencia zapatista | % |
|------------|---|--|------|
| Sierra | 8 | 1 | 12,5 |
| Centro | 22 | 2 | 9,0 |
| Norte | 23 | 4 | 17,0 |
| Fronteriza | 9 | 4 | 44,5 |
| Selva | 14 | 10 | 71,5 |
| Altos | 18 | 14 | 78,0 |

Nota: Las regiones del estado son nueve; el resto son Frailesca, Istmo-Costa y Soconusco, con poca densidad de población indígena y sin presencia zapatista.

Fuente: Elaboración propia en base a Ediciones Pirata (2004).

⁴ La fuente es un documento aparentemente generado dentro de la Secretaría de Gobierno del Gobierno del Estado de Chiapas, en agosto de 2003; el mismo que fue

La misma fuente ofrece información sobre el número de localidades y la cobertura territorial de las demarcaciones autónomas. El ejemplo de la región Altos muestra pesos distintos en los municipios. Así, mientras en el municipio de Chanal la presencia de comunidades en resistencia se ubica en el 80% del total de las localidades del mismo, en Pantelhó esta es apenas del 8%. Cifras que pueden verse en el Cuadro 3 y en el Gráfico 2 del Anexo 3.

CUADRO 3

PORCENTAJES DE LOCALIDADES CON PRESENCIA DE COMUNIDADES EN RESISTENCIA, POR MUNICIPIO, EN LA REGIÓN ALTOS DE CHIAPAS. AGOSTO DE 2003

| Municipios | Porcentaje de localidades por municipio (%) | Municipios | Porcentaje de localidades por municipio (%) |
|----------------------------|---|----------------------|---|
| Chanal | 80 | Zinacantán | 15 |
| Aldama | 33 | Chalchihuitán | 11 |
| Oxchuc | 30 | Chenalhó | 11 |
| Huixtán | 28 | Tenejapa | 11 |
| Altamirano | 27 | Santiago El Pinar | 9 |
| Larráinzar | 18 | Amatenango del Valle | 8 |
| San Cristóbal de las Casas | 18 | Pantelhó | 8 |

Fuente: Elaboración propia en base a Ediciones Pirata (2004).

Pero, como arriba alertamos a los lectores respecto a los *datos duros* sobre las autonomías *de facto*, las cifras referidas sólo pueden ser tomadas como indicativas y pueden estar reflejando, eventualmente, solamente lo que sucedía en agosto de 2003; pero no puede afirmarse que tal situación se mantiene hasta nuestros días. Como dijimos, las autonomías zapatistas son profundamente dinámicas, por lo que no pueden ser generalizables para todas las jurisdicciones autonómicas zapatistas y sólo podemos observar tendencias y patrones.

Respecto al patrón de constitución de una jurisdicción autónoma zapatista, observamos que esta recorre las siguientes fases:

denunciado en el Diario *La Jornada* como un documento de *contrainsurgencia*. La autoría del documento fue desmentida desde el gobierno en una entrevista publicada en el diario *La Jornada* del martes 20 de enero de 2003. Finalmente el documento circuló entre el público en una versión fotocopiada, reproducida por Ediciones Pirata (2004).

1.- DECLARATORIA DE REBELDÍA

La instauración de una jurisdicción autónoma zapatista es un proceso que se realiza de manera acumulativa a través de escalas y comienza por la comunidad. En una comunidad las pugnas intergrupales se polarizan, un grupo decide entonces romper con el consenso más amplio de la comunidad y constituir *su propia comunidad*. La creación de una nueva comunidad se produce cuando el grupo fragmentado se declara como Comunidad en Resistencia (CR) miembro del EZLN. Tal ruptura supone un desprendimiento de la vida social y normativa de la que formaba parte. Al establecer sus propias reglas y su cuerpo de autoridades paralelas a las legalmente establecidas, una Comunidad en Resistencia queda constituida. Sin embargo, tal ruptura no supone una separación territorial, sino solamente imaginada. Los filozapatistas se quedan viviendo en el mismo lugar, pero desconocen la vida comunitaria del lugar en donde viven.

Una CR busca entonces su filiación a un MAREZ del que obtiene protección para poder establecer su propio ordenamiento normativo, que regularmente confronta las normas, acuerdos e intereses de *la comunidad madre*. La suma de CRs puede dar nacimiento a un nuevo MAREZ. Cuando un número importante de filozapatistas y CRs se localizan en vecindad y además se reúnen regularmente para tomar decisiones, es decir que se apoyan mutuamente y logran constituir una comunidad de intereses, es cuando están en condiciones para nombrar un nuevo cuerpo de autoridades, que integra un segundo nivel de agrupación. Así se da nacimiento a un Municipio Autónomo (MAREZ), cuyo acto de constitución comienza por la declaración de su existencia; esto es la declaración de su rebeldía al Estado y a las autoridades e instituciones comunitarias y municipales previamente existentes en su entorno.

No se puede ignorar la situación de fragmentación comunitaria que se ha producido como consecuencia de la creación de las CRs y MAREZ. Sin embargo es importante deslindar responsabilidades. Esta situación es principalmente una consecuencia nociva de una situación de prolongación indeseada del conflicto con un diálogo suspendido; son las consecuencias de la *putrefacción del conflicto*, a lo que alguna vez se refirió Antonio García de León al caracterizar el largo *impasse* en el que entró el diálogo, después de 1996.

En la primera etapa del zapatismo, al momento de su irrupción y hasta 1998, las decisiones de pertenencia al ejército rebelde eran más

claramente comunitarias y regularmente incluían a la mayoría de los miembros de la comunidad; su adhesión no era grupuscular como es en la actualidad. No obstante, como ocurre en todo conflicto, en esa época se presentaron otros problemas. En esa etapa se dio un fuerte fenómeno de desplazados internos. Muchos zapatistas que eran minoría en las comunidades fueron expulsados y tuvieron que salir de sus comunidades de origen. Lo mismo sucedió en sentido contrario: aquellos que no aceptaron sumarse al zapatismo, cuando la decisión de la mayoría de la asamblea así lo había decidido, fueron también expulsados y pasaron a engrosar el grupo de desplazados internos.

Y es que la decisión de declararse en rebeldía tiene consecuencias no sólo para los que así lo deciden, sino para la microregión en donde las CRs y MAREZ se ubican. Al momento de la declaratoria de rebeldía se establecen nuevas instituciones y un nuevo orden jurídico, paralelo al estatal, al que quedan circunscriptos no sólo los autónomos zapatistas, sino todos los que viven alrededor del entorno. Por ejemplo, las normas zapatistas, la circulación de vehículos y el pago de impuestos, son para todos los habitantes de la zona de la jurisdicción autonómica, aunque ellos hayan decidido no participar.

La aceptación pasiva no siempre se produce, por lo que es frecuente el enfrentamiento interno; situación en la que regularmente los civiles no armados están en desventaja. En algunas ocasiones la respuesta es una creciente militarización de la región en donde rebeldes y civiles están armados y se producen confrontaciones que a veces dejan saldos lamentables.

En resumen, la declaratoria de autonomías de facto no se produce, en primera instancia, en contra del Estado o del gobierno, sino en contra de la comunidad, de la vida comunitaria, de las instituciones y autoridades locales. Para los zapatistas, ellos simbolizan al *mal gobierno* y cargan con *la culpa de ser gobiernistas*. Esta perspectiva ha dividido a las regiones indígenas de Chiapas en dos bloques polarizados, cuyo tejido social comunitario y regional tendrá dificultades para reconstituirse.

2.- INSTAURACIÓN DE GOBIERNOS PARALELOS

La constitución de una comunidad en resistencia o de un MAREZ se logra cuando nombran su propio sistema de autoridades, paralelas a las legalmente existentes. El nuevo cuerpo de autoridades tiene jurisdicción sobre el grupo de personas que lo ha nombrado. Regularmente

este grupo de autoridades se reproduce de manera paralela o *en espejo* a las autoridades comunitarias de la comunidad de la cual se separa. Así, por ejemplo, las comunidades en resistencia que se constituyen en la región Selva o en la Fronteriza tojolab'al, cuya forma de organización social básica son los ejidos y cuya autoridad se integra a través de una estructura vertical que comprende presidente, secretario, tesorero y Comité de Vigilancia, integrarán a sus autoridades rebeldes de la misma manera.

Lo mismo sucede en la región Altos. En esta región, que se caracteriza porque sus sistemas de autoridad están más cercanos al llamado *sistema de cargos* que comprende la presencia de *gobernadores y alcaldes tradicionales*, los gobiernos autónomos reproducen los mismos cargos, pero con la precisión de que son *autoridades rebeldes*.

La creación de una comunidad en resistencia o de un MAREZ requiere la existencia mínima de un grupo base que pueda asumir el desafío de constituirse en la cabecera del grupo rebelde. Dependiendo de la consistencia de los grupos filozapatistas, las autoridades del nuevo MAREZ tendrán la capacidad para confrontar a las autoridades legalmente establecidas. Si el MAREZ se integra con un número pequeño de miembros, la cabecera del MAREZ se establece en una comunidad, regularmente la que constituye el grupo más sólido de su membresía; este es el caso de la mayoría de los MAREZ que se ubican en la región Selva y Fronteriza cuya cabecera autónoma está siempre situada en un ejido y nunca lo está en una cabecera del municipio legalmente constituido.

Pero si el número de filozapatistas es significativo con relación al total municipal, tiene entonces la posibilidad de concentrar fuerza suficiente que le permita colocar a su dirigencia en la cabecera del municipio constitucional, estableciendo una *presidencia municipal autónoma* paralela, ubicada regularmente enfrente o al lado del edificio oficial, o incluso sustituyéndola al haberla desplazado. Tal es el caso de algunos de los MAREZ que se sitúan en la región Altos, como es el caso de Sakamch'en de los Pobres, cuya cabecera se ubica en la cabecera municipal del municipio constitucional de San Andrés Larráinzar; o el del MAREZ de Magdalena de la Paz cuya cabecera se ubica en la cabecera del municipio constitucional de Aldama; y también es el caso del MAREZ de San Juan de la Libertad, ubicado en la cabecera del municipio constitucional de El Bosque.

La instauración de autoridades paralelas se realiza en todas las escalas y espacios de la vida pública en donde tales autoridades exis-

ten, con consecuencias diversas. Así, por ejemplo, se establecen sistemas de impartición de justicia comunitaria o municipal paralelos. La presencia de dos jueces puede a veces ayudar a resolver los conflictos, pero a veces puede obstaculizarlos y puede ser origen de una escalada de violencia intracomunitaria. Lo mismo sucede en la regulación de los recursos naturales comunitarios. Las CRs nombran a sus propias autoridades agrarias, quienes regulan el aprovechamiento de los bosques, el agua u otros recursos colectivos. Concediendo el beneficio de la buena voluntad en tal regulación, esta práctica tiene sin embargo la consecuencia de abrir un vacío legal en la medida en que surgen otros grupos que deciden usar los recursos forestales sin control alguno, aduciendo que se encuentran protegidos por alguno de los dos ordenamientos, sin que ello necesariamente sea cierto. La consecuencia es grave. El deterioro forestal en las regiones indígenas es en la actualidad mayor que en la década anterior.

En suma, con la existencia de gobiernos paralelos, la organización social comunitaria se ha fragmentado; las comunidades han perdido la capacidad de la tolerancia mutua y la capacidad de llegar a acuerdos. Esta intolerancia mutua ha producido como consecuencia que otros grupos decidan entonces crear sus propios sistemas de autoridades, abriendo una escalada de gobiernos paralelos, con la presencia de más de dos jueces, o más de dos agentes municipales en una comunidad, como sucede en algunas comunidades de Zinacantán en donde existen tres agentes municipales y tres jueces (uno del Partido Revolucionario Institucional, otro del Partido de la Revolución Democrática y otro del EZLN).

3.- DEMARCACIÓN DE UNA JURISDICCIÓN AUTÓNOMA: COMUNIDADES IMAGINADAS

Una característica importante de las *autonomías de facto* zapatistas es que estas son *demarcaciones imaginadas*, es decir, no están ni territorializadas ni se constituyen de manera compacta. Sus miembros son grupos de personas (de diverso número) dispersos por un área específica que no necesariamente tienen continuidad entre ellos. La membresía de estas personas se concreta en una pertenencia de afiliación a una comunidad en resistencia, que es su primera escala de filiación como “base de apoyo” del EZLN. Al formar parte de este grupo, tienen distintos derechos y obligaciones. Entre los derechos más importantes figura gozar de la defensa de su membresía por parte del ejército

rebelde. Su rebeldía está además protegida legalmente por la Ley de Concordia y Pacificación que ha establecido la obligatoriedad de una tregua para ambas partes. No sin dificultades y muchas veces con hostigamiento o confrontación interna, los filozapatistas tratan de hacer valer su derecho a la rebeldía.

La noción de comunidades imaginadas es un resultado reciente de los propios cambios que ha vivido el zapatismo como resultado de la prolongación de la fase del conflicto sin negociación. El EZLN sufre un fenómeno simultáneo de crecimiento y fragmentación en virtud de que, al expandirse, lo hace sumando grupos y no comunidades, de lo que resulta que su expansión no ocurre de manera compacta y territorial, sino salpicada y en consecuencia dispersa. En la medida en que los ejidos y las comunidades se diversifican, la cohesión se rompe y muchas comunidades que habían acordado afiliarse al zapatismo vuelven a separarse, generando un nuevo subgrupo dentro de la nueva comunidad zapatista, originando así una fragmentación de tipo exponencial.

Este tipo de autonomías *de facto* que se construyen con jurisdicciones imaginadas constituyen una novedad en las formas de organización autónomas. Las autonomías de la década del ochenta y las de los años noventa, hasta antes de 1998, eran todas ellas comunidades territoriales. Desde el diseño de la autonomía tojolab'al en la década del ochenta (Hernández, 1999; Mattiace, 2000) o el de las Regiones Autónomas Pluriétnicas, articuladas a la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) (Gómez, 1999), u otras como la zona Norte (González y Quintanar, 1999) y Ocosingo (R. Hernández, 1999), compartieron un patrón de autonomía territorialmente compacta. Esto fue así porque en la mayoría de los casos la decisión autonómica se encontraba articulada a decisiones y participación de las autoridades legalmente constituidas (ejidatarias o municipales) y la extensión del *territorio autonómico* reflejaba regularmente la voluntad comunitaria más amplia. Sin embargo, estas autonomías fueron muy frágiles por su carencia de legalidad, de lo que resultó que no fuera posible sostener los consensos.

Son comprensibles entonces las dificultades que tienen las autonomías zapatistas para sostenerse. Me parece que la creación de comunidades imaginadas ha sido la salida que el EZLN ha dado ante la dificultad de mantener consensos territoriales compactos en resistencia. Por ello es importante destacar y reconocer el desafío zapatista que se ha propuesto la construcción de autonomías territoriales regionales compactas a través de la creación de las Juntas de Buen

Gobierno, como veremos más adelante. El reto es grande: significa nada menos que pasar de una autonomía *de facto* defensiva a una autonomía *de facto* constructiva. Y creo que es aquí en donde el EZLN deberá mostrar su gran capacidad de convocatoria y como constructor de consensos para llamar a construir una autonomía incluyente, sin filiaciones político-ideológicas; lo que requiere poner por delante los intereses de los pueblos y de las comunidades, más allá de su vocación de vanguardia.

4.- CREACIÓN DE INSTITUCIONES AUTÓNOMAS PARALELAS

Hoy día, las autonomías *de facto* zapatistas se caracterizan porque sus instituciones y redes sustituyen y desplazan al Estado, desconociéndolo e instaurando su propia jurisdicción, sobrepuesta a la estatal. Lo hacen principalmente en diversos ámbitos como la impartición de justicia, la salud, la educación, la cultura y el ámbito productivo. La autonomía zapatista ha logrado construir su propio sistema de instituciones, así como sus propios usuarios, que son aquellos hombres y mujeres que han aceptado la jurisdicción de los gobiernos autónomos zapatistas.

La autonomía zapatista se caracteriza por su situación de rebeldía, lo que significa hacer suyo el programa zapatista que supone acciones de resistencia activa y resistencia pasiva. La resistencia activa está asociada a acciones relacionadas con tomas de tierras, bloqueos de carreteras, decomiso de maquinaria de construcción, cierre de oficinas y escuelas, expulsión de funcionarios de gobierno, expulsión de profesores de escuelas y retención de vehículos de instituciones, organizaciones sociales opositoras y personas privadas, entre otras acciones. También establece impuestos y diezmos que pagan los que viven en una jurisdicción autónoma, sean o no zapatistas. De estos impuestos los zapatistas obtienen fondos para sostener sus instituciones de gobierno autónomas.

El otro tipo de resistencia es la pasiva, que implica la estrategia zapatista de negarse a establecer vínculos o relaciones con las instituciones y funcionarios de gobierno. Durante varios años, los hijos de padres zapatistas no fueron a la escuela y tampoco recibieron vacunas o medicamentos de las clínicas gubernamentales. Tampoco han recibido programas de desarrollo social y se han resistido a realizar el pago del consumo de energía eléctrica, agua potable o cualquier otro servicio gubernamental, lo que supone un gran sacrificio para los filozapatistas.

Vivir bajo una jurisdicción zapatista significa tener un posicionamiento expreso sobre la resistencia y no aceptar vincularse o tener relaciones con *los enemigos* que son todos aquellos vecinos a quienes se los denomina *gobiernistas*, es decir, todos aquellos que tienen algún tipo de relación con las instituciones estatales; incluyen por igual a los miembros de organizaciones sociales y a los miembros del PRI y del PRD. Muchos de ellos son sus familiares, lo que implica una ruptura drástica.

Este posicionamiento de resistencia ratifica su membresía al zapatismo, lo que concede derechos⁵. Dentro de estos derechos se destacan los relativos a gozar de los beneficios de la red de instituciones de salud, educación, comercialización, producción y transporte, entre otros, cuando estos existen. La estrategia zapatista ha sido la de intentar proveer de servicios sociales a sus miembros y al respecto se han implementado una política social y una política fiscal. Ha construido escuelas y ha proveído de profesores comunitarios, y también ha establecido una red de promotores de salud y promotores agropecuarios, entre otros, que atienden a sus miembros.

En algunos municipios autónomos como Polhó y Larráinzar, y en los Aguascalientes de Oventic y La Realidad, las políticas de salud y educación son más exitosas, pero en otros no es así; de esto resulta que segmentos importantes de la población hayan quedado desprotegidos en lo referente a dichos servicios. Aunque el EZLN, a través de los municipios autónomos, continúa realizando esfuerzos por dotar de servicios médicos, salud y otros servicios básicos a sus bases de apoyo, algunas veces lo logra pero otras no; mientras tanto, mientras el diálogo y la paz no llegan, el rezago en salud y educación se profundiza.

Otros problemas han irrumpido. La política social zapatista tiene como destinatarios a sus miembros; de esto resulta que la instalación de una escuela o clínica, o de una planta de energía eléctrica, no es conquista para todos los habitantes de una comunidad sino sólo para los filozapatistas. Desde la perspectiva de los rebeldes, las instituciones y los servicios sociales que ofrecen no son *públicos*,

5 Por ejemplo, G. Van der Haar (s/f) ha documentado en el Municipio 17 de Noviembre lo siguiente: "El concejo municipal de '17 de Noviembre' consiste de 4 personas (2 tseltales y 2 tojolabales). Además funcionan un registro civil, un juzgado ('honor de justicia') así como varias comisiones: de educación, de producción, de tierra y territorio, de salud, de derechos humanos, etcétera. También hay un cuerpo de policía. Existe un reglamento interno que estipula los derechos y obligaciones de los miembros del municipio autónomo, así como las medidas a tomar cuando alguien cometa 'una falta'".

para todos los que viven en un ejido o localidad, sino de uso exclusivo para sus agremiados. Tal decisión es motivo de confrontación, tanto con las otras autoridades con las que cohabitan (las autoridades nombradas legalmente) como con los otros habitantes de los ejidos que no son zapatistas.

Adicionalmente, el rechazo zapatista a las instituciones de gobierno repercute en la inconformidad y el conflicto con quienes no son zapatistas. El caso más ilustrativo, sin ser el único, se ha presentado con la construcción de las carreteras dentro de la zona de conflicto. Mientras que para los rebeldes tales caminos o carreteras forman parte de la estrategia gubernamental de contrainsurgencia y de las acciones expansivas del Plan Puebla Panamá, para otros habitantes una carretera es la culminación de una petición largamente acariciada. Igual problema se presenta con la carencia del pago de la energía eléctrica. La institución gubernamental Comisión Federal de Electricidad realiza cortes completos a comunidades que no pagan la luz. El pago no puede realizarse en virtud de que los filozapatistas se resisten a hacerlo. En estos casos la confrontación ha sido constante y mantiene a las comunidades, territoriales e imaginadas, polarizadas y en muchas ocasiones en confrontación violenta⁶.

Este es uno de los campos de conflicto más difíciles para la militancia zapatista. Sus acciones, tanto de resistencia activa como de resistencia pasiva, no tienen repercusiones sólo para ellos, sino para

⁶ Por ejemplo, algunas notas periodísticas refieren que zapatistas denunciaron que los caminos y puentes sirven a los paramilitares. "Explicaron que el operador político del gobierno del estado, Juan Villafuerte, se reunió con los paramilitares del poblado de la Trinidad para confirmar el arreglo del tramo carretero Nuevo Real-Las Tacitas. Agregó que las autoridades tienen planeado construir un puente de concreto para unir a las comunidades Jataté y Sajuljá; otro en la comunidad de Brasil, en donde se encuentra el destacamento militar". Véase en el Diario *Cuarto Poder* (1999) la nota "El Concejo autónomo de San Manuel dice que la construcción de caminos beneficia a paramilitares" Mientras que una nota de febrero del año 2000 decía: "Autoridades del municipio autónomo '1° de Enero', en la zona de Las Cañadas, protestaron por la pavimentación de un camino rural que indígenas PRIístas están realizando en el tramo Gracias a Dios-Sibacá. Los Rebeldes explicaron que el 21 de febrero pasado, los PRIístas del ejido Sibacá, municipio de Ocosingo, iniciaron los trabajos de la brecha antes mencionada". Asimismo denunciaron que este mismo día los PRIístas dejaron de trabajar; "pero cortaron la manguera de agua, lo que afectó a la población de Sibacá". "Por lo cual damos a conocer como bases del municipio autónomo que rechazamos la construcción de la carretera, desde el pasado 17 de noviembre de 1999, ya que jamás permitiremos que nos vuelvan a afectar los rincones de nuestro territorio". Los rebeldes piden a los PRIístas y al gobierno que "nos dejen vivir en paz, en libertad y que respeten los usos y costumbres de los pueblos indígenas de Chiapas". Véase en *Cuarto Poder* (2000) "Autoridades autónomas rechazan construcción de carretera".

los otros miembros de las comunidades en donde ellos viven, lo que agrava la convivencia interna.

Hasta aquí he descrito las características del patrón de las jurisdicciones autónomas zapatistas, mismas que, como vemos, se mantienen en el marco de una constante tensión y confrontación con sus vecinos. Tal cosa no es ignorada por la Comandancia zapatista y ellos mismos perciben que este diseño de autonomía representa una debilidad para el proyecto autonómico. Consciente de estos límites, en agosto de 2003 el EZLN decidió introducir cambios en el diseño de sus instituciones. Veamos cuáles son estos cambios y hacia dónde se orientan.

LAS JUNTAS DE BUEN GOBIERNO ZAPATISTAS (JBG): UNA PROPUESTA DE CONSTRUCCIÓN DE AUTONOMÍA REGIONAL *DE IPSO*

A una década de su irrupción y a veinte años de su nacimiento, en el mes de agosto de 2003 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) anunció su reestructuración⁷. Entre algunos de los anuncios más importantes figura el de que dejó de ser un “movimiento” para convertirse en una estructura con miembros afiliados; definió derechos y obligaciones para sus miembros y la naturaleza de las relaciones entre los órganos de las estructuras civil y político-militar; y estableció un nuevo nivel de autoridad en los gobiernos autónomos: la región autónoma. Además constituyó Juntas de Buen Gobierno (JBG) como una estructura para la vigilancia del buen gobierno de las entidades autónomas zapatistas y como una instancia civil para la representación y negociación, hacia adentro y hacia fuera, al mismo tiempo que definió competencias y atribuciones de los órganos de gobierno de las entidades autónomas zapatistas: comunidad, municipio y región (Burguete, 2003).

La resistencia fue ratificada por la Comandancia General del EZLN, en voz del SCI Marcos, como su principal arma de lucha, al mismo tiempo que las autonomías *de facto* fueron refrendadas como el principal recurso mediante el cual la rebeldía zapatista continuaría sosteniéndose. Es fácil comprender entonces por qué el tema de las jurisdicciones autónomas zapatistas adquiere un papel estratégico en

7 Desde el 19 de julio hasta el 10 de agosto de 2003, la Comandancia General zapatista dio a conocer a la opinión pública diversos comunicados en los que dio cuenta de su decisión de realizar diversos cambios, que bien pueden estar indicando la definición de una nueva etapa en la vida del ejército rebelde (Revista *Tiempo*, 2003). Todos los comunicados del EZLN publicados durante julio y agosto fueron compilados y publicados en un número especial por la Revista *Tiempo* (2003).

la propuesta de reestructuración, anunciada el pasado mes de agosto de 2003. De hecho, uno de los principales objetivos de tal reestructuración fue regular la vida de las jurisdicciones autónomas, las mismas que en tanto construcciones sociales se habían distorsionado en su propósito; motivo por el cual se requirió una intervención correctiva desde la Comandancia.

Por ello, la Comandancia zapatista fue contundente al diagnosticar como precario el estado de salud de las autonomías *de facto* zapatistas. Dos fueron los principales problemas de los MAREZ que la Comandancia afirmó estar dispuesta a enfrentar. El primero se refiere a su relación con la sociedad civil nacional e internacional. Aparentemente, el problema principal con *la señora sociedad civil* no se limitaba al requerimiento de coordinar una adecuada planeación en la inversión de los fondos canalizados, sino que incluía el de regular los efectos que su presencia tiene en los MAREZ al contribuir (aun cuando ocurra de manera involuntaria) a la formación de grupos de interés al interior de las comunidades autónomas.

En este sentido, se advierte una fuerte tensión entre la Comandancia y las *sociedades civiles*, cuando estas han canalizado, de manera unilateral, recursos que han propiciado que algunas autoridades autónomas hayan recibido beneficios particulares, al mismo tiempo que concentraban privilegios. Al actuar de manera unilateral, los organismos de apoyo han contribuido a producir desequilibrios internos, abonando la creación de grupos de poder dentro de las comunidades autónomas, contraviniendo así los principios zapatistas de autogobierno.

Frente a esta problemática, la Comandancia General propuso la creación de las JBG. Se presume que estas actuarán como contrapeso, y ayudarán a evitar la concentración unipersonal de beneficios y el deterioro de la legitimidad de los órganos de autogobierno. Para poder cumplir esta y otras tareas, nueve son las principales competencias y atribuciones que fueron asignadas a las JBG, a saber: 1) decidir sobre los fondos de apoyo que ingresen a los MAREZ, destinando el 10% a un fondo de subsidiariedad; 2) regular la membresía, derechos y obligaciones; 3) regular el ingreso de personas, visitantes e investigadores, entre otros, a los MAREZ; 4) coordinar y vigilar que las prácticas de gobierno de las autoridades y las acciones de sus miembros no se aparten de los principios zapatistas; 5) mediar en los conflictos que pudieran presentarse entre los MAREZ y entre estos y los municipios gubernamentales; 6) vigilar el cumplimiento de los acuerdos; 7) aten-

der denuncias contra los MAREZ; 8) vigilar la aplicación de los proyectos y tareas comunitarias en los MAREZ, y 9) constituir una instancia de gobierno regional, de carácter civil, para la representación y negociación hacia adentro y hacia afuera.

Finalmente, para evitar casos de enriquecimiento ilícito o corrupción, las JBG siguen teniendo a la mano el recurso del derecho de revocación del mandato desde la asamblea de las comunidades autónomas. Allí estaría la JBG para garantizar su cumplimiento.

La Comandancia destacó que en la vigilancia de las tareas de gobierno de las entidades autónomas, las JBG no estarán solas. Así como los MAREZ estarán sometidos al escrutinio de las JBG, estas a su vez estarán sometidas a aquel del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, que, por su parte, rinde cuentas ante la Comandancia General. Sobre las relaciones entre las JBG y los Comités de Zona, se dice lo siguiente:

“El Comité Clandestino Revolucionario Indígena en cada zona vigilará el funcionamiento de las Juntas de Buen Gobierno para evitar actos de corrupción, intolerancia, arbitrariedades, injusticia y desviación del principio zapatista de Mandar Obedeciendo” (EZLN, 2003, sexta parte).

Esta nueva forma de organización zapatista podría contribuir a salvar las dificultades en que se encuentran los MAREZ, de acuerdo con el diagnóstico de la Comandancia. Y es que el segundo bloque de problemas que los MAREZ enfrentan corresponde a aquellos que derivan del ejercicio del autogobierno “en su relación con las comunidades zapatistas y con los que no lo son”. Al respecto la letra dice:

“Si la relación de los Consejos autónomos está llena de contradicciones, la relación con las comunidades no zapatistas ha sido de constante fricción y enfrentamiento. En las oficinas de las organizaciones no gubernamentales defensoras de los derechos humanos (y en la Comandancia General del EZLN) hay un buen tanto de denuncias en contra de los zapatistas por supuestas violaciones a los derechos humanos, injusticias y arbitrariedades. En el caso de las denuncias que recibe la Comandancia, se turnan a los Comités de Zona para investigar su veracidad y, en caso positivo, solucionar el problema juntando a las partes para hacer acuerdo” (EZLN, 2003, quinta parte).

Lamentablemente, lo que describe el SCI Marcos es certero. Contrariamente a la imagen idílica de las comunidades zapatistas, la vida cotidiana en dichas comunidades y su entorno es sumamente compleja, como ya vimos. En la vida diaria, por el diseño de las autonomías *de facto*, los zapatistas viven en frecuente enfrentamiento con sus vecinos y el resto de la comunidad, la mayoría de los cuales son sus parientes. Con ellos y entre ellos, se disputan todo, porque de todo carecen. En un contexto de recursos escasos, de pobreza y de carencia de alternativas, la sobrevivencia de cada día produce un campo de batalla. Agua, bosques, tierras, alimentos, vivienda, educación: todo es motivo de conflicto. En este contexto, las autoridades autónomas suelen ser parciales y toman decisiones que buscan favorecer a los suyos, imponiendo castigos, sanciones o multas a sus opositores, contraviniendo los principios zapatistas de *libertad, justicia y democracia*. Un mapa sobre estos conflictos y disputas territoriales en los últimos años (2000-2002) fue elaborado por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (Anexo 5).

Desafortunadamente, en el contexto de guerra y de resistencia al cerco, las acciones de gobierno de los MAREZ se han realizado a menudo en un marco de violencia, en el que los derechos humanos se ven amenazados. Para repeler el cerco, la autonomía fue vista por algunos como un patrimonio de los zapatistas. Las protecciones que la Ley para el Diálogo les da fueron usadas a veces como un instrumento para ignorar los derechos de los otros, que, por cierto, son igual de pobres y marginados que ellos. La imposición de las decisiones de los gobiernos autónomos, apoyada en el recurso de las armas, no estuvo ausente; lo que promovía una reacción igualmente violenta.

Sin dejar de valorar los méritos de los MAREZ, que por cierto son muchos, al trabajar estos buscando soluciones para los enormes rezagos en las regiones indígenas chiapanecas, muchas de sus acciones, aun cuando hayan sido realizadas de buena fe, se desplegaron en un marco de confrontaciones. Desafortunadamente, muchas agresiones, arbitrariedades y despojos fueron justificados como ejercicio de la autonomía, como *parte de la cultura indígena* o como *usos y costumbres*; algunos, incluso, han afirmado que se trata de prácticas de *democracia directa* o de *mandar obedeciendo*. Pero para los ciudadanos no zapatistas a quienes se aplicaban tales decisiones, que dañaban sus derechos e intereses, estas eran simplemente delitos que no se castigaban y quedaban en la impunidad.

La consecuencia fue que los derechos autonómicos sufrieron cierto desprestigio, al asociar la autonomía con la violación de derechos. Esto fue aprovechado para cuestionar duramente la legitimidad de las luchas autonómicas indígenas. Para muchos chiapanecos, la palabra autonomía perdió su contenido de reivindicación de derechos de los *pueblos indios*; se lastimó también su contenido democrático, al aplicarse con métodos que se apartaban de la equidad y la tolerancia.

Tales prácticas significaban un alto costo, tanto para los zapatistas en general como para las luchas autonómicas, provocando también aislamiento respecto de viejos y leales aliados, especialmente en lo que hace a las organizaciones sociales chiapanecas. Los medios de comunicación nacionales que cubrieron el evento y que informaron que *miles de indígenas* participaron en Oventik omitieron decir que, en dicha celebración, los grandes ausentes fueron los propios chiapanecos, indígenas y campesinos que no están afiliados al zapatismo; que no estuvieron allí las organizaciones que alguna vez integraron el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC), ni las ONGs que se agrupaban en la Coordinadora de Organismos por la Paz (CONPAZ); y tampoco participaron las organizaciones indígenas y ONGs coordinadas por la Diócesis, ni otras ONGs que operan en San Cristóbal y que otrora participaron de manera activa como apoyo al zapatismo.

Para las luchas autonómicas, el costo que se ha pagado por hacer que a menudo la impunidad sea la principal práctica *autonómica* ha sido alto. Esta situación se agravó después de 1996. La palabra autonomía fue usada en Chiapas como un recurso para definir cualquier cosa. Cualquier grupo se declaraba *autónomo* o declaraba espacios de *jurisdicción autónoma* a territorios en los que circulaban vehículos robados, tráfico de armas o transporte de indocumentados. Es decir, la palabra *autonomía indígena* se usó como un recurso discursivo y defensivo, empleado por grupos de delincuentes para impedir la acción de la justicia. Así, la palabra *autonomía* en Chiapas terminó gozando de mala fama.

Consciente de todo ello, la Comandancia General decidió anunciar en Oventik, por voz del SCI Marcos, lo siguiente:

“En mi carácter de mando militar de las tropas zapatistas, les comunico que, a partir de ahora, los Consejos Autónomos no podrán recurrir a las fuerzas milicianas para las labores de gobierno. Deberán, por tanto, esforzarse en hacer como deben

hacer todos los buenos gobiernos, es decir, recurrir a la razón y no a la fuerza para gobernar. Los ejércitos deben usarse para defender, no para gobernar. El trabajo de un ejército no es ser policía o agencia de ministerio público” (Palabras del Subcomandante Insurgente Marcos, 2003).

Por todo lo antes dicho, es bienvenida la reforma zapatista. El desafío que se ha planteado la Comandancia de vigilar a los MAREZ es de una extraordinaria importancia, al poner la mirada en un punto clave: hacer de las autonomías *de facto* autogobiernos con buen gobierno. Con ello se abren en Chiapas nuevas esperanzas y probablemente promisorios caminos para intentar recuperar el noble fin que en una primera etapa tuvieron las autonomías *de facto*.

Los caminos parecen estar abiertos y una nueva noción de autonomía parece alumbrar en el horizonte zapatista, al intentar ampliar los beneficios de la autonomía a aquellos que no son zapatistas. La búsqueda del diálogo y la inclusión de la diversidad y del pluralismo para construir la autonomía regional desde abajo parecen ser el contenido del discurso del Comandante David, quien dirigió un llamamiento, en Oventik, a los *no zapatistas* para invitarlos a sumarse a un proyecto autonómico diferente, que se sostendrá en el respeto a los otros.

Es importante conservar en la memoria los conceptos que al respecto emitieron el Comandante David y el SCI Marcos, al decretar la muerte de los Aguascalientes e iniciar una nueva mirada en el horizonte: “[I]niciamos otra forma de lucha donde se incluyen todos los que luchan por la democracia y justicia para todos”. Al mismo tiempo, refrendaron que el “zapatismo lucha por un futuro mejor” y garantizaron que “los hermanos que no son zapatistas no serán hostigados, ni perseguidos, ni agredidos”.

El mensaje que el Comandante David dirigió a todos aquellos que viven en el entorno regional de los MAREZ aporta evidencias de la nueva voluntad incluyente del zapatismo al convocar a todos aquellos que no militan en el zapatismo, pero que pueden sumarse en un proyecto común:

“No es necesario ser zapatista para ser atendido y respetado por los municipios autónomos de cualquier parte de nuestro territorio. Por ser miembro de la comunidad o del municipio que pertenecía tiene derecho a ser atendido” (Comandante David, 2003).

En esta nueva propuesta, la construcción de la autonomía regional supone edificar puentes que hay que tender con los de abajo y los de al

lado, que sufren igualmente la exclusión. El reto de las JBG es reconstruir el tejido social regional rebelde que se articuló de manera espontánea después de 1994 y que múltiples manifestaciones de *mal gobierno* a nombre de la *autonomía* se encargaron de malograr sensiblemente. El desafío es demostrar su capacidad de gestión local, con tolerancia y vocación incluyente; una democracia participativa, fundada en la justicia y la democracia. Esto fue lo que ofreció el Comandante David en Oventik:

“Si viven en la misma comunidad y en el mismo municipio, son hermanos de raza, de color y de historia, y entonces no debe haber ninguna razón para pelear y enfrentarse entre hermanos, porque sufrimos las mismas injusticias de discriminación y humillación, vivimos en las mismas condiciones de hambre y miseria, sufrimos el mismo desprecio, marginación y olvido de los malos gobernantes y poderosos, sólo por ser indígenas y del color de la tierra” (Comandante David, 2003).

Por su parte, en el discurso leído en Oventik, el SCI Marcos dijo que los zapatistas aspiran a un proyecto que busca construir un mundo nuevo, un mundo en donde quepan muchos mundos, haciendo alusión a la consigna *altermundialista* (por cierto de inspiración zapatista) de que *otro mundo es posible*. Y creo que, en efecto, así es. Pero para que tal mundo pueda de verdad ser construido, esta construcción deberá comenzar en casa aceptando convivir y respetando el pluralismo y la diferencia que hoy caracterizan a las comunidades indígenas chiapanecas. El zapatismo no puede mantenerse en el cenit de la vanguardia a costa de la paz en las regiones indígenas de Chiapas.

Así las cosas, con las intervenciones del Comandante David y el SCI Marcos en Oventik, el nuevo proyecto zapatista parece estar definido: construir la autonomía regional desde abajo. Sin embargo, para llegar a tal propósito, uno de los desafíos es territorializar la lucha autonómica, superando las formas de autonomía con jurisdicciones imaginadas, e intentar compactar territorios contiguos. Por lo pronto, para comenzar y como una señal de verdadera voluntad, de que así será, el Comandante David ordenó en Oventik lo siguiente:

“Como señal de buena voluntad y ofreciendo respeto a quien nos respeta, y en avance de que quienes no son zapatistas no serán hostigados, perseguidos o agredidos a iniciativa nuestra, daremos una señal. A nombre del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN,

estoy dando las siguientes órdenes: A partir de hoy se levantan todos los retenes zapatistas instalados en caminos y puentes federales, estatales y locales, y se eliminan todos los cobros a particulares en caminos y carreteras dentro de los territorios rebeldes. La violación a esta disposición deberá ser reportada a la Junta de Buen Gobierno respectiva para que, previa confirmación, al particular se le reponga el dinero y se sancione a la persona o autoridad que haya incurrido en la falta” (Comandante David, 2003).

Esta decisión es muy importante y es un punto de arranque nada desdeñable, ya que toca uno de los ejes de tensión más frecuentes en la convivencia regional. Para muchos vecinos de los zapatistas, este era uno de los problemas más sensibles y fue campo fértil para la impunidad y la corrupción; pero también fuente de financiamiento de los rebeldes, financiamiento al que, por cierto, con tales medidas ahora están renunciando. En las denuncias contra los zapatistas, los vecinos suelen quejarse de la aplicación de multas arbitrarias y de diversos despojos, así como de la detención y retención, por meses, de vehículos, porque circulaban en *territorio zapatista*, entre otros problemas de todos los días. Podría esperarse que, a la medida indicada, sigan otras decisiones correctivas.

A casi un año de los comunicados zapatistas que anunciaron la creación del piso regional autonómico, es muy temprano para hacer un balance de los mismos. La información de campo ofrece datos que apuntan en sentidos opuestos. En algunos MAREZ y JBG se registra una voluntad incluyente nada desdeñable y se muestran esfuerzos de inclusión de otros actores no zapatistas. Pero en otras regiones no ocurre esto y las consecuencias son un incremento del conflicto y una mayor polarización.

CONCLUSIONES

En esta colaboración he reflexionado sobre los límites de las autonomías *de facto* en Chiapas, en un momento en el que, desde mi punto de vista, dichas experiencias autonómicas han tocado fondo y requieren un rediseño. Un camino sobre el que desde el año 2003 el EZLN está trabajando es el de su ampliación regional a través de las Juntas de Buen Gobierno, que pretenden construir un tipo de autonomía *de facto* democrática e incluyente. El esfuerzo zapatista en tal sentido es encomiable y requiere todo el apoyo para que así sea. Sin embargo,

desde mi punto de vista, la mayor debilidad de las autonomías zapatistas en la actualidad está en su carácter *de facto*, mismo que debe ser superado. Es urgente para los propios pueblos indios de Chiapas, para el propio EZLN y para el programa autonómico de México, pasar de las autonomías de hecho a las autonomías de derecho.

Desde mi perspectiva, las autonomías *de facto* en Chiapas se han agotado y actualmente dejan un saldo muy costoso de confrontación, violencia, desgarramiento y debilidad para el propio EZLN. Las autonomías de facto son profundamente vulnerables al factor tiempo y en la medida en que el tiempo pasa los consensos se rompen y los conflictos se profundizan. Superar esta etapa va a demandar muy largo tiempo, y el costo y la posibilidad de reconstitución del tejido social requerirán más tiempo, además de la necesidad de enfrentar nuevos problemas, difíciles de encarar en la situación actual de debilidad y fragmentación, tanto de las comunidades y los pueblos, como del movimiento indígena de Chiapas y México.

ANEXO 1

*LISTA DE MUNICIPIOS AUTÓNOMOS REBELDES ZAPATISTAS (MAREZ)
Y UBICACIÓN DE CABECERAS (1998)*

| Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ) | Municipios de su área de influencia | Localidad en donde se ubicó la cabecera municipal paralela |
|---|---|---|
| 1 Libertad de los Pueblos Mayas | Ocosingo | Santa Rosa El Copán |
| 2 San Pedro de Michoacán | Las Margaritas | Ejido Guadalupe Tepeyac |
| 3 Tierra y Libertad | Las Margaritas, La Independencia, La Trinitaria | Ejido Amparo Agua Tinta |
| 4 17 de Noviembre | Altamirano y Cganal | Ejido Morelia |
| 5 Miguel Hidalgo y Costilla | Las Margaritas y Comitán de Domínguez | Ejido Justo Sierra |
| 6 Ernesto Che Guevara | Ocosingo | Moisés Gandhi |
| 7 1° de Enero | Ocosingo | N/e |
| 8 Cabañas | Oxchuc y Huixtán | N/e |
| 9 Maya | Ocosingo | Ejido Amador Hernández |
| 10 Francisco Gómez | Ocosingo | Ejido La Garrucha |
| 11 Flores Magón | Ocosingo | Ejido Taniperla |
| 12 San Manuel | Ocosingo | Ranchería San Antonio |
| 13 San Salvador | Ocosingo | Ejido Zinapa |
| 14 San Pedro Chenalhó | Chenalhó y Mitontic | Paraje Polhó |
| 15 Magdalena de la Paz | Chenalhó | Paraje Cotzilnam |
| 16 Huitiupán | Huitiupán | N/e |
| 17 Simojovel | Simojovel | N/e |
| 18 Sabanilla | Sabanilla | N/e |
| 19 Vicente Guerrero | Palenque | N/e |
| 20 Trabajo | Palenque y Chilón | N/e |
| 21 Francisco Villa | Salto de Agua | N/e |
| 22 Independencia | Tila y Salto de Agua | N/e |
| 23 Benito Juárez | Tila, Yajalón y Tumbalá | N/e |
| 24 La Paz | Tumbalá y Chilón | N/e |
| 25 José María Morelos y Pavón | Ocosingo, Zona Marqués de Comillas | N/e |
| 26 San Andrés Sacamch'en de los Pobres | San Andrés Larráinzar | San Andrés Larráinzar |
| 27 San Juan de la Libertad | El Bosque | N/e |
| 28 Santa Catarina | Pantelhó y Sitalá | N/e |
| 29 Bochil | Bochil | N/e |
| 30 Zinacantán | Zinacantán | N/e |
| 31 Jitotol | Jitotol | N/e |
| 32 Cancuc | Cancuc | N/e |
| 33 Ixtapa | Ixtapa | N/e |

Fuente: Elaboración propia en base a Avendaño Villafuerte (1998) e investigación de campo.

ANEXO 2

NUEVA ORGANIZACIÓN DE CARACOLES Y JUNTAS DE BUEN GOBIERNO
ZAPATISTAS. AGOSTO DE 2003

| Zona político-militar | "Aguascalientes"/ Caracol Rebelde | Junta de Buen Gobierno (JBG) | Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ) | Área geográfica de influencia | Área lingüística de influencia |
|-----------------------|--|--|--|---|------------------------------------|
| Zona Selva Tojolabal | El Aguascalientes de La Realidad. Se llama ahora "Caracol Madre de los caracoles del mar de nuestros sueños" | "JBG Selva Fronteriza Hacia la Esperanza" | MAREZ General Emiliano Zapata | Desde Marqués de Comillas, Montes Azules, municipios fronterizos con Guatemala, hasta Tapachula | Tojolabales, tseltales y mames |
| | | | MAREZ San Pedro de Michoacán | | |
| | | | MAREZ Libertad de los Pueblos Mayas | | |
| | | | MAREZ Tierra y Libertad | | |
| | | | Total: 4 MAREZ | | |
| Zona Altamirano | El Aguascalientes de Morelia. Se llama ahora "Caracol Torbellino de nuestras palabras" | "JBG Tzots Choj Corazón del Arcoiris de la Esperanza" | MAREZ 17 de Noviembre | Ocosingo, Altamirano, Chanal, Oxchuc, Huixtán, Chilón, Amtenango del Valle, Teopisca | Tseltales, tsotsiles y tojolabales |
| | | | MAREZ 1° de Enero | | |
| | | | MAREZ Ernesto Che Guevara | | |
| | | | MAREZ Olga Isabel | | |
| | | | MAREZ Lucio Cabañas | | |
| | | | MAREZ Miguel Hidalgo | | |
| | | | MAREZ Vicente Guerrero | | |
| | | | Total: 7 MAREZ | | |
| Zona Selva Tzeltal | El Aguascalientes de La Garrucha. Se llama ahora "Caracol Resistencia hacia un nuevo amanecer" | "JBG Selva Tzeltal El camino del futuro" | MAREZ Francisco Gómez | Ocosingo | Tzeltales |
| | | | MAREZ San Manuel | | |
| | | | MAREZ Francisco Villa | | |
| | | | MAREZ Ricardo Flores Magón | | |
| | | | Total: 4 MAREZ | | |
| Zona Norte | El Aguascalientes Roberto Barrios. Se llama ahora "Caracol que habla para todos" | "JBG Zona Norte de Chiapas. Nueva semilla que va a producir" | MAREZ Vicente Guerrero | Desde Palenque hasta Amatán | Choles, zoques y tseltales |
| | | | MAREZ Del Trabajo | | |
| | | | MAREZ La Montaña | | |
| | | | MAREZ San José en Rebeldía | | |
| | | | MAREZ La Paz | | |

*NUEVA ORGANIZACIÓN DE CARACOLES Y JUNTAS DE BUEN GOBIERNO
ZAPATISTAS. AGOSTO DE 2003 - CONTINUACIÓN*

| Zona político-militar | "Aguascalientes"/ Caracol Rebelde | Junta de Buen Gobierno (JBG) | Municipio Autónomo Rebelde Zapatista (MAREZ) | Área geográfica de influencia | Área lingüística de influencia |
|-----------------------|--|---|--|--|--------------------------------|
| | | | MAREZ Benito Juárez | | |
| | | | MAREZ Francisco Villa | | |
| | | | Total 7 MAREZ* | | |
| Zona Altos | El Aguascalientes de Oventik. Se llama "Caracol Resistencia y Rebeldía por la Humanidad" | "JBG Altos de Chiapas Corazón Céntrico de los Zapatistas Delante del Mundo" | MAREZ San Andrés Sakamch'en de los Pobres | En los municipios gubernamentales de Los Altos de Chiapas; se extiende hasta Chiapa de Corzo, Tuxtla Gutiérrez, Berriozabal, Ocozocuatla y Cintalapa | Tso'tzil y tseltal |
| | | | MAREZ San Juan de la Libertad | | |
| | | | MAREZ San Pedro Polhó | | |
| | | | MAREZ Santa Catarina Pantelhó | | |
| | | | MAREZ Magdalena de la Paz | | |
| | | | MAREZ 16 de Febrero | | |
| | | | MAREZ San Juan Apóstol Cancuc | | |
| | | | Total: 7 MAREZ** | | |

* Este Aguascalientes-Caracol es el que sufrió más modificaciones en el número de MAREZ que lo integran. Antes de agosto de 2003, no incorporaba a los MAREZ La Montaña, San José en Rebeldía, Benito Juárez y Francisco Villa, y desaparece (o fue renombrado) el MAREZ Che Guevara.

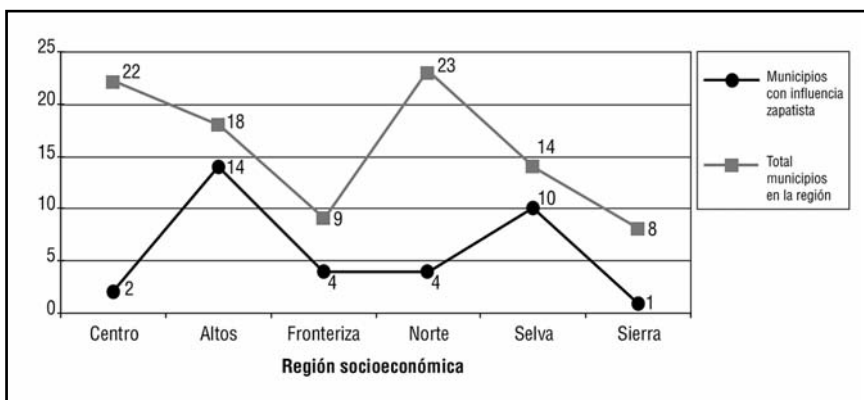
** Este Aguascalientes-Caracol también sufrió modificaciones en el número de MAREZ que lo integran. Antes de agosto de 2003, no incorporaba al MAREZ de San Juan Apóstol Cancuc y tampoco al MAREZ 16 de Febrero, este último ubicado en Simojovel, cuyo nombre alude a la fecha de la firma de los Acuerdos de San Andrés, el 16 de febrero de 1996.

Fuente: Elaboración propia en base al comunicado del EZLN *Chiapas: la treceava estela*, (julio-agosto de 2003) e información que aporta el EZLN en su página de Internet.

ANEXO 3

GRÁFICO 1

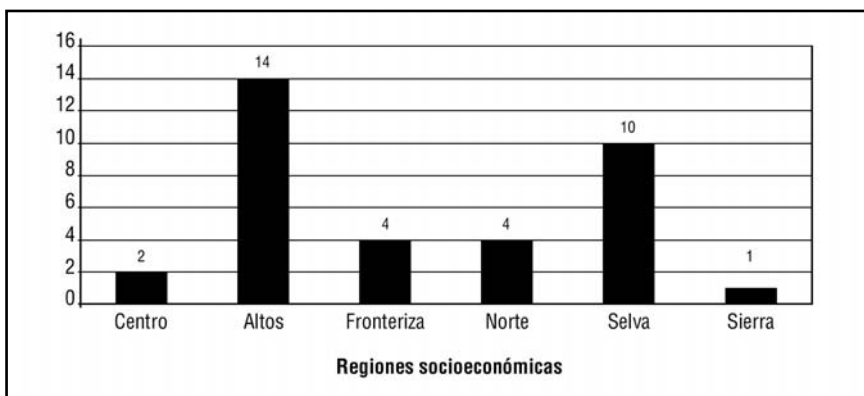
COMPARATIVO DE MUNICIPIOS CON PRESENCIA ZAPATISTA DE ACUERDO AL TOTAL DE MUNICIPIOS POR REGIÓN. CHIAPAS, AGOSTO DE 2003



Fuente: Elaboración propia en base a Ediciones Pirata (2004).

GRÁFICO 2

COMPARATIVO DE REGIONES CON PRESENCIA DE COMUNIDADES ZAPATISTAS

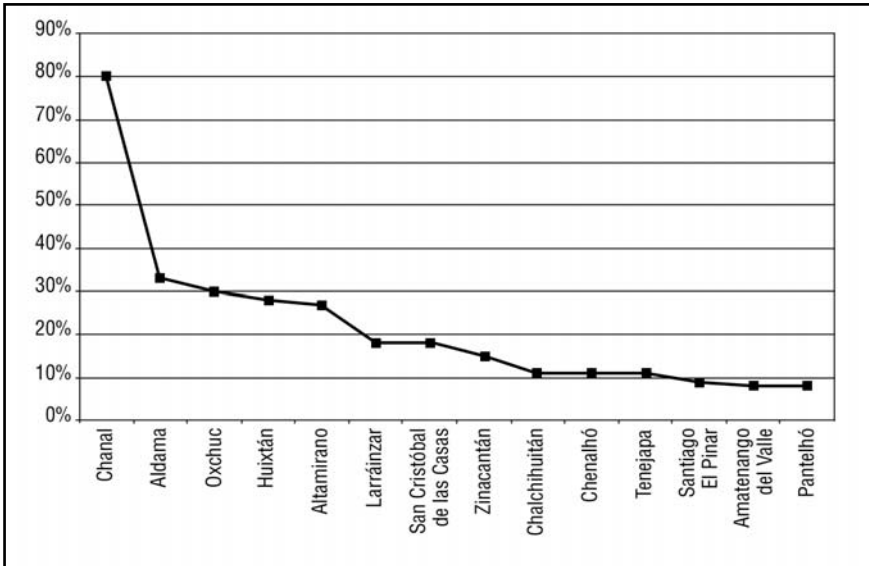


Fuente: Elaboración propia en base a Ediciones Pirata (2004).

ANEXO 4

GRÁFICO 1

MUNICIPIOS CON PRESENCIA ZAPATISTA, DE ACUERDO A PORCENTAJE DE COMUNIDADES EN RESISTENCIA. REGIÓN ALTOS DE CHIAPAS. AGOSTO DE 2003

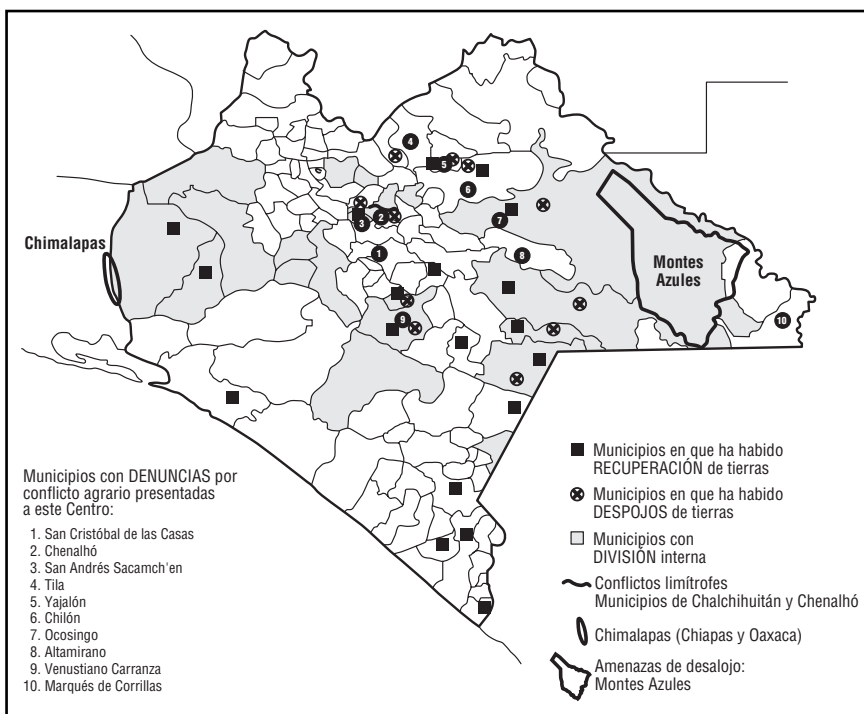


Fuente: Elaboración propia en base a Ediciones Pirata (2004).

ANEXO 5

MAPA 1

DISPUTA TERRITORIAL EN JURISDICCIONES AUTÓNOMAS, DESPUÉS DE LOS ACUERDOS DE SAN ANDRÉS (2002)



Fuente: Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. Revista electrónica *Yorail Maya* N° 4. Disponible en: <<http://www.laneta.apc.org/cdhbcasas/Yorail/Numero4/007>>.

BIBLIOGRAFÍA

- Avendaño Villafuerte, Elia 1998 *La reforma del Estado y la transición a la democracia. Repercusiones jurídicas del caso Chiapas* (México: Tesis/Programa de Doctorado por Investigación).
- Burguete Cal y Mayor, Araceli 2003 “Las Juntas de Buen Gobierno Zapatistas. Otras autonomías de facto son posibles” en *Revista Memoria* (México) N° 177.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli 2004 (en prensa) “Desplazando al Estado: la política social zapatista” en *Tejiendo historias: Chiapas en la mirada de mujeres* (México: INAH).
- Comandante David 2003 *A los indígenas no zapatistas* (México) 9 de agosto.
- Diario *Cuarto Poder* 1999 (Chiapas) 18 de agosto.
- Diario *Cuarto Poder* 2000 (Chiapas) 24 de febrero.
- Díaz Polanco, Héctor 1997 *La rebelión zapatista y la autonomía* (México: Siglo XXI).
- Ediciones Pirata 2004 *Contrainsurgencia. El documento incómodo. Artículos, desmentidos, respuestas* (Chiapas) enero.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)*. Sitio electrónico disponible en <<http://www.ezln.org>>
- EZLN 2003 “Chiapas: la treceava estela” en *Revista Memoria* (México) N° 177.
- Gómez Núñez, Marcelino 1999 “Regiones autónomas pluriétnicas (RAP): los muchos senderos de las autonomías de facto” en *Documentos IWGIA* (Guatemala) N° 28.
- González Hernández, Miguel y Quintanar Quintanar, Elvia 1999 “La construcción de la región autónoma norte y el ejercicio del gobierno municipal” en *Documentos IWGIA* (Guatemala) N° 28.
- Hernández, Ricardo 1999 “Ocosingo: poder local y buen gobierno. La experiencia del Concejo Municipal” en *Documentos IWGIA* (Guatemala) N° 28.
- Hernández Cruz, Antonio 1999 “Autonomía tojolab’al: génesis de un proceso” en *Documentos IWGIA* (Guatemala) N° 28.
- Lomelí, Arturo 1999 “Pueblos indios y autonomía zapatista” en *Documentos IWGIA* (Guatemala) N° 28.

- Mattiace, Shannan 2000 *Multi-culturalism in (Post)Modern Mexico: Making Subjects or Subject Making? A View from Las Margaritas, Chiapas* (Miami: LASA).
- Palabras del Subcomandante Insurgente Marcos* 2003 (Oventik) 9 de agosto.
- Revista electrónica *Yorail Maya* N° 4. En <http://www.laneta.apc.org/cdhbcasas/Yorail/Numero4/007>.
- Revista *Tiempo* 2003 (número especial) agosto.
- Ruiz Hernández, M. y Burguete Cal y Mayor, A. 2003 *Derechos y autonomía indígena. Veredas y caminos de un proceso. Una década 1988-1998* (México: CDI).
- Sánchez, Consuelo 1999 *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía* (México: Siglo XXI).
- Van der Haar, Gemma (s/f) *Del ejido al municipio autónomo: la construcción de espacios autónomos en una región indígena de Chiapas*. En <http://www.imov-tlse2.fr/amlat/Colloques/coloque-chiapas/vanderhaar.htm>.
- Villafuente, Avendaño 1998 *La reforma del Estado y la transición a la democracia. Repercusiones jurídicas del caso Chiapas*. Tesis presentada en la División de Estudios de Posgrado, Programa Doctorado por Investigación (México), marzo.

XOCHITL LEYVA SOLANO*

INDIGENISMO, INDIANISMO
Y “CIUDADANÍA ÉTNICA”
DE CARA A LAS
REDES NEO-ZAPATISTAS

INTRODUCCIÓN

Para muchos pro-zapatistas e interesados en el *conflicto armado*, la lucha de los pueblos indios por la autonomía en México es sinónimo de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). No cabe la menor duda de que este actor ha jugado un papel central en la historia de esta lucha, pero para comprenderla cabalmente tenemos que hacer un poco de historia. Por el momento, en este capítulo sólo me centraré en la revisión de tres aristas de dicha historia. La primera trata de señalar algunos aspectos de la relación entre las luchas autonómicas, el indigenismo y el indianismo; la segunda revisa el rol que han jugado los líderes *indianistas* en la construcción de redes socio-políticas que sostuvieron e impulsaron el zapatismo a nivel local, nacional e internacional. Y la tercera señala algunos aspectos de la relación entre las luchas autonómicas, el indigenismo y la Política de Reconocimiento.

* Doctora en Antropología Social por la Universidad de Manchester (Inglaterra). Actualmente es profesora-investigadora de CIESAS y ha trabajado temas de política, poder y movimientos sociales en México. Su obra se ha publicado en México, Ecuador, Brasil, EE.UU., Francia, Inglaterra, España e Italia.

Todo ello con la finalidad de mostrar cómo y por qué las actuales luchas indígenas por la autonomía y la libre determinación demandadas por zapatistas e indígenas *organizados* de Chiapas y México tienen sus antecedentes en *viejas* redes y demandas de *ciudadanía étnica*, las mismas que fueron encabezadas, muy al principio, por *viejas* organizaciones y líderes *indianistas*.

La reforma en materia indígena del año 2001 viene a ser un punto de referencia obligado para entender la situación actual de diálogo y negociación entre el gobierno mexicano y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Diálogo iniciado el 21 de febrero de 1994 y suspendido desde 2001 hasta la fecha (2004). Con la Reforma de 2001 el gobierno pretendía dar cumplimiento a los Acuerdos de San Andrés firmados el 16 de febrero de 1996 en Chiapas. De hecho, en dichos Acuerdos, en la sección intitulada “compromisos del gobierno federal con los pueblos indígenas”, este se comprometía a dar todos los pasos necesarios para impulsar una “nueva relación [entre] los pueblos indígenas y el Estado” (Ce Acatl, 1996: 32). En particular, se comprometía a impulsar modificaciones constitucionales que respaldaran las reivindicaciones indígenas en el Estado de derecho. En el marco de dichos Acuerdos, el EZLN y el gobierno convenían sugerir al Legislativo el reconocimiento de los “pueblos indígenas” como sujetos de derecho, es decir, señalar la urgente necesidad constitucional de respetar el ejercicio de la “libre determinación” de dichos pueblos en cada uno de los ámbitos y niveles en que estos los hicieran valer (Ce Acatl, 1996: 33). Sin embargo, los propios Acuerdos señalaban buscar todo lo anterior pero “sin menoscabo de la soberanía nacional” (Ce Acatl, 1996: 35).

Después del desconocimiento gubernamental de aspectos medulares de dichos Acuerdos, el EZLN suspendió el diálogo con el gobierno federal hasta que intervino la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA). Comisión formada por legisladores provenientes de todos los partidos políticos con representación en el Congreso de la Unión.

La COCOPA elaboró una propuesta de ley que rescataba el espíritu de los Acuerdos de San Andrés, la cual fue vista como legítima por el EZLN y la sociedad civil zapatizada y fue retomada por el presidente panista Vicente Fox, quien a los pocos días de tomar el cargo de presidente de la república reactivó el diálogo con el EZLN y envió, el 5 de diciembre de 2000, al Congreso de la Unión, una iniciativa de reforma constitucional sobre Derechos y Cultura Indígena.

Después de muchos debates y de la excepcional intervención del EZLN en la tribuna del Congreso, este último emitió, el 25 de abril de 2001, una ley en la que se reafirmaba la naturaleza “pluricultural” de la nación mexicana y en la que se hablaba de la “autonomía de los pueblos indígenas” como “libre determinación” de estos en el marco de la “unidad nacional” (Ce Acatl, 1996: 38). Sin embargo, esta autonomía, en lo político, se limitaba a reconocer la capacidad de los “pueblos indígenas” para resolver sus “conflictos internos” con base en sus “tradiciones” y a nivel de sus “gobiernos internos” (Ce Acatl, 1996: 40). Varios líderes, intelectuales y activistas de izquierda coincidieron en afirmar lo restringido de la Reforma ya que los indígenas¹, bajo esta nueva ley, serían simplemente “tomados en cuenta” por los municipios, los distritos electorales, los estados de la federación y las leyes constitucionales (Ce Acatl, 1996: 41).

A pesar de los limitados alcances de la reforma de 2001, uno no debería considerarla como una dádiva del gobierno sino más bien como el resultado de las luchas de las organizaciones y movimientos indígenas mexicanos. Luchas que son un fragmento de lo que Bengoa llama la historia de “la emergencia indígena en América Latina” (Bengoa, 2000: 13). Mediante ese resurgimiento, los indígenas latinoamericanos se han “incorporado a los hechos sociales y políticos del continente” sobre todo a partir de los años noventa del siglo pasado (Bengoa, 2000: 13).

Podemos decir que en los albores del siglo XXI, las luchas autonómicas de los indígenas mexicanos (zapatistas y zapatizados) tienen, como mostraremos en este texto, sus antecedentes en redes y demandas de *ciudadanía étnica* construidas sobre todo a finales de los ochenta.

El circunscribir el presente capítulo en la discusión sobre la *ciudadanía étnica* nos obliga a preguntarnos desde cuándo los indígenas organizados construyen una *gramática moral* centrada en la demanda de derechos sociales, económicos y políticos para el reclamo de formas alternativas de inclusión en la nación. Hoy nos parece totalmente normal esta gramática pero sin lugar a dudas es producto de un proceso histórico de resistencias, diálogos y luchas.

1 La referida Ley aludía a los indígenas, en diferentes párrafos, a veces como “pueblos indígenas”, otras veces como “comunidades indígenas”, “municipios indígenas” y/o “zonas indígenas” (véase el “Dictamen en Materia Indígena” publicado en la *Gaceta Parlamentaria*, 2001).

La discusión sobre la *ciudadanía étnica* nos remite automáticamente al debate latinoamericano y latino acerca de la ciudadanía². El concepto de “*ciudadanía étnica*” fue formulado por Guillermo de la Peña (1999a) sobre la base del concepto de “*ciudadanía cultural*”. Este último fue sugerido por Renato Rosaldo cuando trabajaba en su libro *Culture and Truth* (1989) y desde su temprano artículo “Assimilation Revisited” (1985). Más tarde, en octubre de 1987, el concepto fue trabajado interdisciplinariamente por el Latino Cultural Studies Working Group of the Inter-University Program for Latino Research (IUP)³.

El concepto de *ciudadanía étnica* finca, pues, sus raíces teóricas en el de *ciudadanía cultural*. El primero rescata del segundo el conjugar dos conceptos que parecen yuxtaponerse, el de *ciudadanía universal*, con igualdad de derechos ante la ley, y el de *cultura*, que alude a alteridades construidas socialmente que pueden ser usadas para el reclamo de derechos diferenciados. Pero esta yuxtaposición conceptual cobra sentido político si vemos que son intelectuales latinos de los Estados Unidos quienes acuñan el término y lo usan para referirse a una variedad de prácticas sociales, las cuales, tomadas en conjunto, reclaman el establecimiento de un espacio social distintivo. Prácticas que han contribuido en los Estados Unidos al desarrollo social y político de los latinos y a la emergencia de una conciencia latina particular (Flores y Benmayor, 1997: 1-6). “Es aquí donde encontramos algunos paralelismos entre la situación de los latinos y la de los indígenas mexicanos sin dejar de estar concientes que también existen diferencias importantes en el continente, tales como que los reclamos de muchos indígenas, por ejemplo canadienses, se hacen desde una realidad material satisfecha que les permite ubicar sus demandas más en el campo de lo moral y lo ético. Sin embargo en nuestras latitudes latinoamericanas esta base material por lo general no sólo no existe sino que es el soporte mismo de los reclamos” (Leyva, Burguete y Speed, 2003: 8).

Pero, al yuxtaponer *ciudadanía* y *cultura*, yuxtaponemos universalismos y particularismos, que sólo pueden conjugarse si es que partimos de la premisa de que no hay un terreno indiscutible de *verdad universal* ni para la definición de ciudadanía, ni para la de democracia

2 Ver Rosaldo (1985, 1994, 1997); Jelin (1993); De la Peña (1999a y 1999b); Jelin y Hershberg (1996); Torres Rivas (1997); Flores y Benmayor (1997); Dagnino (1998); Harvey (1998); Assies et al. (1999); Gros (2000); Zárate (2001); Leyva (2001).

3 Una buena revisión de los debates y resultados de investigación de este grupo puede ser consultada en Flores y Benmayor (1997).

(Jelin y Hershberg, 1996; Harvey, 1998) ni para la de derechos (Gledhill, 1997). Todos ellos son el producto de procesos particulares definidos histórica y culturalmente. Procesos imperfectos, continuamente en construcción y transformación; procesos que en nuestras latitudes, muchas veces, no están ligados al desarrollo económico o cultural de nuestras sociedades sino más bien a la capacidad de organizarse de la gente para abrir nuevos espacios de representación política (Harvey, 1998: 229).

Quisiera agregar en esta breve introducción unas cuantas precisiones más. En el presente texto me referiré a las redes neo-zapatistas como un proceso de convergencias entre las demandas políticas del EZLN y diversos actores; proceso que va más allá del EZLN pero que encuentra en este, en un tiempo y espacio determinados, su motivo de ser y su inspiración política (Leyva, 2001). Desde mi punto de vista, las redes neo-zapatistas no son un movimiento político ni una organización; son un fluido de convergencias –con altos y bajos, con tensiones y rupturas– parecido a lo que en la teoría de los movimientos sociales se ha dado en llamar “*social movement networks (or webs)*” o “redes de movimientos sociales” (Álvarez et al., 1998). La metáfora de la red (*network* o *web*) “nos da la posibilidad de imaginar de una manera más vívida los enredos (*entanglements*) a muchos niveles de los actores de los movimientos con los campos natural-ambiental, político-institucional y cultural-discursivo en los cuales están anclados” (Álvarez et al., 1998: 15-16). En otras palabras, las “redes de movimientos sociales” “transmiten la complejidad y lo precario de las muchas imbricaciones y ligas entre las organizaciones en movimiento, los participantes-individuales, así como con otros actores de la sociedad civil, política y el Estado” (Álvarez et al., 1998: 15).

Aunque en el presente artículo no trataré todas y cada una de las *redes neo-zapatistas* que he identificado en mis estudios⁴, sí quisiera señalar que bajo la perspectiva mencionada es posible hablar analíticamente, sobre todo a partir de 1995, de la conformación de *redes neo-zapatistas indianistas autonomistas* constituidas por indígenas organizados (en su mayoría fuera del sistema corporativo del partido de Estado o en los márgenes del mismo) en *naciones, pueblos, frentes, tribus, concejos*, uniones, municipalidades, comunidades, coordinado-

4 Para ello se puede ver mi tesis doctoral presentada en la Universidad de Manchester en 2001 titulada *Neo-zapatismo: networks of power and war*. Actualmente preparo con base en ella un libro en español.

ras, comités y foros. Antes de que el EZLN emergiera públicamente en 1994, la mayoría de estas organizaciones ya estaban operando en los ámbitos sectorial, local y regional, pero entre 1996 y 1998 muchas de estas establecieron alianzas políticas muy fuertes con el EZLN; alianzas que tenían como sustento la demanda de *reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas*. Alianzas que, con el tiempo, cambiaron, se rompieron o se reconstituyeron.

A nivel nacional dichas convergencias entre los indígenas organizados y el EZLN favorecieron el surgimiento del Congreso Nacional Indígena (CNI), movimiento que, a decir de sus líderes, operaba como una “asamblea”, como un “foro para la denuncia”, como una “red” (Anzaldo, 1998) (ver Red 1, Lista 1 y Cuadro 1). El CNI no fue una red cibernética sino una red socio-política de líderes y organizaciones indígenas y campesinas que recibió el apoyo político de organizaciones de trabajadores, de estudiantes y de mujeres así como de antropólogos, periodistas y artistas de izquierda (Anzaldo, 1998). Aunque el CNI alcanzó una dimensión nacional, no incluyó a todas las organizaciones indígenas existentes; pero, a pesar de ello, para las organizaciones de oposición, de izquierda, de centro-izquierda y zapatizadas, el CNI era considerado como una instancia legítima y representativa de *las demandas de los pueblos indígenas*⁵.

Quizá lo novedoso de las demandas lanzadas entre 1995 y 1999 es que cubrieron un espectro que abarcaba desde el reclamo de derechos particulares hasta demandas de lucha conjunta con otros pueblos indígenas del mundo en contra de la globalización neoliberal, pasando por el apoyo directo y abierto a los Acuerdos de San Andrés que no era más que el apoyo abierto a las reformas constitucionales que impulsarían una nueva relación entre los indígenas, el Estado y la sociedad civil en general (ver Cuadro 2). Como dijera Bengoa (2000: 24-25) en relación a los actuales reclamos de los indígenas de América Latina, estos sin duda “han tenido históricamente demandas frente a la sociedad y el gobierno [...] pero [estas] no siempre ponían por delante los aspectos étnicos [es decir] la diferencia existente entre la cultura indígena y la cultura global o criolla. Lo que caracteriza la demanda indígena [de hoy, mexicana y latinoamericana,] es que combina diversas peticiones de orden económico y material con la exigen-

5 Para tener una idea clara del tipo de organizaciones indígenas que participaron en el CNI ver el Cuadro 2.

cia de respeto por la diversidad cultural y con la gestión de la propia especificidad étnica”.

Pero más allá de señalar esto, vale aquí entrar en la historia de las demandas y liderazgos de muchas de las organizaciones que participaron en el CNI para comprender mejor el alcance de los diálogos, rupturas y continuidades entre el indigenismo, el *indianismo*, el EZLN y las redes neo-zapatistas indianistas. Diálogos y rupturas acaecidos en su camino para la construcción de demandas de *ciudadanía étnica*, es decir, de reclamos de reconocimiento de derechos específicos basados en la diferencia étnico-cultural.

INDIGENISMO, INDIANISMO Y AUTONOMÍA

El peso que tuvo la discusión en torno a la *autonomía indígena* en el diálogo sostenido entre el EZLN y el gobierno federal no es artificial, ni impuesto, ni casual. Tiene que ver, desde mi punto de vista, con dos asuntos estrechamente interrelacionados: primero, con la evolución de las demandas y las *gramáticas morales* de las luchas de los movimientos indígenas post-setentas en México (y Latinoamérica); y, segundo, con los debates y acciones *indigenistas* que se han dado en el México post-revolucionario.

Los Acuerdos de San Andrés, al demandar un nuevo tipo de relación entre los pueblos indígenas y el Estado, tocaban directamente el corazón de las políticas indigenistas. El indigenismo ha sido en México (y Latinoamérica) una política de estado, una serie de políticas lanzadas por los gobiernos y sus agencias, que buscaban integrar (biológica y culturalmente) a los habitantes *originales* del continente dentro de los estados y las culturas hegemónicas nacionales. La estrecha ligazón en México entre indigenismo y movimiento indígena ha sido ampliamente documentada por varios autores⁶ pero lo que aquí me interesa resaltar es la línea de continuidad/ruptura entre el movimiento indígena y el EZLN, entre este y el indianismo. Para ello tenemos que partir de señalar que el movimiento indígena mexicano tiene su origen en un proceso evolutivo que resulta básicamente de la interacción del *indianismo* como conjunto de ideas y el movimiento mismo centrado en la etnicidad (Velasco, 2003: 121).

⁶ Por ejemplo me refiero a Sarmiento (1998); Sánchez (1999); Gros (2000); Bengoa (2000); Hernández Castillo (2001); Díaz Polanco y Sánchez (2002); Ruiz Hernández y Burguete (2003).

Por indianismo nos referiremos al “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). La idea indianista de *civilización india* fue creada en confrontación con el proyecto civilizatorio 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).

La *civilización india* para los indianistas tenía un proyecto histórico de futuro que contrastaba con la propuesta de civilización occidental y exigía una liberación del avasallamiento de los estados-nación latinoamericanos. Para ello se tenía toda una estrategia de lucha en donde “la recuperación”, “la revalorización”, “la re-indianización”, iban de la mano del reconocimiento de los “grupos étnicos” como “unidades políticas” y de la lucha por la diferencia, la cultura, la lengua y las instituciones de cada pueblo (Velasco, 2003: 123-124). Para Velasco, es claro que con estas ideas el indianismo desde su génesis orientó la práctica política de las organizaciones miembros del movimiento indígena mexicano al afirmar “que los indígenas debían luchar simplemente por el derecho a la diferencia con respecto al resto de las llamadas sociedades nacionales” (Velasco, 2003: 123-124). Este es un antecedente fundamental de lo que años más tarde vino a construirse como la gramática central de las luchas por la autonomía de los pueblos indígenas. Demanda que será puesta en la agenda mexicana como una prioridad nacional de los debates políticos dados entre 1995 y 2001.

Varios autores definen al indianismo como aquellas ideas orgánicas que, en cierto sentido, desbordaron el corporativismo oficial y el partido de Estado⁷. Esta evolución obligó al gobierno a cambiar de política e implementar el llamado “indigenismo de participación” a la par que se daba un impulso organizativo que dio pie a que grupos de izquierda, como la Línea de Masas (Bizberg, 2003: 222), pudieran entrar en contacto con algunas organizaciones indígenas e influir en

7 Me refiero a autores como De la Peña (1999a); Sarmiento (1996); Leyva (2001); Velasco (2003) y Bizberg (2003).

sus proyectos como de hecho sucedió en Chiapas⁸. Pero además, a finales de los ochenta, el discurso indianista “comenzó a mimetizarse con el discurso de la izquierda latinoamericana a raíz de que el gobierno sandinista apoyó, en 1987, la formación de un sistema de autonomía regional” en Nicaragua (Velasco, 2003: 136).

En este artículo nos parece importante hacer énfasis en la definición político-ideológica creada por algunos indios organizados para quienes el *indigenismo* era una “ideología paternalista del Estado autoritario”, en contraposición al “*indianismo*” al cual planteaban como “una ideología de los movimientos indios democráticos e independientes” (De la Peña, 1999a: 19). Pero sin duda que la definición de indianismo no era unívoca, ni universal; por ejemplo, en la arena internacional, el documento del “Concejo Mundial de Pueblos Indios” publicado hacia principios de los años noventa usó el término *indigenismo* como un sinónimo de “organización étnico-cultural”, mientras que *indianismo* lo refería a la “agrupación socio-cultural” (Sarmiento Silva, 1998: 288). En términos muy esquemáticos uno podría caer en la tentación de referirse al *indigenismo oficial* versus la resistencia *indianista*, pero tal formulación dicotómica sería muy limitada analíticamente porque indigenismo, indianismo y movimiento indígena tuvieron desarrollos paralelos, superpuestos y cruzados, por lo cual considero que el asunto clave reside en entender su naturaleza *dialógica*⁹ de la cual surgen, poco a poco, las demandas de *ciudadanía étnica*.

Paralelismos, superposiciones y cruzamientos que implicaron tensiones y rupturas. Por ejemplo, a finales de los noventa, en pleno auge zapatista, el líder mixe Adolfo Regino reclamaba que la reforma de 1992 “no reflejaba el sentir de los pueblos indígenas y de ninguna manera podría ser vista como un paso para resolver los serios problemas que ellos [estaban] enfrentando” (Regino, 1998: 237). Sin embargo, a principios de los noventa no todos los líderes indianistas habían sido excluidos del debate constitucional. Por ejemplo, un líder tojolab’al de Chiapas, en su calidad de representante del

8 Véanse Rubio (1985); Tello (1995); Leyva y Ascencio (1996); Harvey (1998); De Vos (2002) y Bizberg (2003).

9 Uso el término *dialógico* en un sentido bakhtiano. Bakhtin (1981) sostiene que cada acto de habla o escrito es un proceso dialógico, es decir, una respuesta a otros. Nuestro discurso existe únicamente en el contexto de discursos previos o alternativos, en un diálogo con ellos. Siguiendo a Tedlock y Mannheim (1995), creo que los sistemas y las prácticas culturales son constantemente producidos, reproducidos y revisados entre los miembros del grupo y en el diálogo con otras culturas y expresiones culturales.

Partido de la Revolución Democrática (PRD), había promovido e impulsado la iniciativa de ley de 1992 entre los partidos políticos, en el Congreso de la Unión y entre las organizaciones indígenas e *indianistas*. En todas estas esferas, el líder tojolab'ál encontró serias resistencias pero, desde su perspectiva, la reforma era importante porque permitía “fortalecer la estrategia de lucha indígena” a través de la creación de un nuevo instrumento legal de alcance internacional (Ruiz Hernández, 1999: 21-26).

Entre 1989 y 1993 surgieron en México nuevas organizaciones *indianistas* que se aglutinaron en torno al debate político-ideológico acerca de la celebración de los 500 Años del Descubrimiento de América. Fue entonces cuando se creó el Concejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena y Popular, el cual fue parte de la Campaña Continental de 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (Sarmiento, 1998). Ex miembros del Concejo Mexicano 500 Años se encontraban en 1994 aún discutiendo las reformas al artículo 4° constitucional y las consecuentes leyes reglamentarias, cuando el EZLN se alzó en armas y le declaró la guerra al gobierno priísta de Carlos Salinas de Gortari. Esto llevó a las organizaciones y líderes indígenas y campesinos a repensar sus estrategias de lucha, sus demandas y sus alianzas.

Al calor del diálogo entre el EZLN y el gobierno mexicano, periodistas de izquierda llegaron a afirmar que los Acuerdos de San Andrés representaban una *clara ruptura* con el indigenismo oficial mientras que zapatizantes desconocían la historia del movimiento indígena; y si por casualidad caían en la cuenta de la existencia del Concejo Nacional Indígena (CNI), llegaban a concebirlo como algo paralelo, separado, que sólo apoyaba al EZLN, pero nunca llegaron a verlo como parte orgánica de las redes neo-zapatistas; redes que fueron las que realmente dimensionaron nacional e internacionalmente al zapatismo (Leyva, 2001). En este sentido, el indigenismo es quizá el antecedente más remoto de las gramáticas de las luchas autonómicas zapatistas y neo-zapatistas, no tanto por ser estas continuidad de aquel sino más bien por ser punto de ruptura. Será pues el indigenismo la contraparte dialógica del indianismo y del movimiento indígena de los años ochenta y noventa. Y todos ellos debieran ser vistos como antecedentes fundamentales de las gramáticas que permearon los diálogos internos que se dieron en las redes neo-zapatistas indianistas y en los diálogos entre el EZLN y el gobierno federal.

LÍDERES INDIANISTAS Y CIUDADANÍA ÉTNICA

De la Peña apunta que la “*ciudadanía étnica*” remite a un “proceso” que conlleva como requisito fundamental la formación de intelectuales indígenas. Estos son concebidos como intermediarios culturales y políticos quienes en el México de finales del siglo XX contribuyeron a “problematiza[r] la cultura y la identidad indígena –incluida la suya propia– como un componente negativo o positivo en la arena de la participación pública” (De la Peña, 1999a: 6). Veamos brevemente cómo se da esto en México y Chiapas.

En el México post-revolucionario las primeras exigencias de representación indígena vinieron de los intelectuales indígenas que eran parte de las estructuras clientelares del partido oficial y del aparato de Estado. Más tarde, en los años ochenta, los intermediarios políticos de las organizaciones étnicas *independientes* “construyeron su indianidad como un elemento de resistencia [cultural] en contraste con los intermediarios anteriores que habían aceptado los valores del discurso indigenista” (De la Peña, 1999a: 5 y 14). Los nuevos reclamos rebasaban la “simple revitalización de aspectos culturales fragmentarios y desvinculados de una identidad grupal que es básicamente política”; por el contrario, las demandas de los ochenta (a las que De la Peña llama de “*ciudadanía étnica*”) fueron básicas en la lucha por los “derechos sociales, cívicos y políticos” de los indios (De la Peña, 1999a: 18 y 26).

Chiapas, como veremos en esta sección, no difiere mucho del patrón nacional identificado por De la Peña. Es bien conocido que en una región de Chiapas llamada Los Altos, los primeros intermediarios culturales o *brokers*¹⁰ del siglo XX fueron líderes agraristas y jóvenes que dominaban el español, quienes estaban liderados por el cardenista Erasto Urbina. Ellos fueron las primeras piezas clave del recién formado Partido Nacional Revolucionario (PNR), que más tarde se convirtió en el Partido Revolucionario Institucional (PRI) (Rus, 1998: 259-261). Más adelante, en la segunda mitad del siglo XX, como resultado del desarrollo de programas de educación bilingüe de la Secretaría de Educación Pública (SEP) y del desarrollo del Instituto Nacional Indigenista (INI), surgieron maestros y promotores indígenas que reemplazaron a los secretarios municipales mestizos que había en los ayuntamientos alteños. Para 1962, muchos maestros bilingües empe-

10 Retomo la acepción de *broker* de Eric Wolf (1971).

zaron a ocupar cargos públicos en las presidencias municipales gobernadas por priístas en Los Altos. Estos *brokers* fueron los primeros en dar un uso político a su *indianidad* (Pineda, 1998: 279; 290-293) así como también fueron los primeros en participar desde las localidades en las redes creadas por el sistema de partido de Estado. Sin embargo aún en 1999 cuatro de las nueve municipalidades que formaban el distrito federal electoral de Los Altos estaban todavía gobernadas por maestros; la diferencia es que para entonces dichos *brokers* no sólo estaban afiliados al PRI sino que también los había afiliados al Partido de la Revolución Democrática (PRD), al Partido Acción Nacional (PAN), al Partido del Trabajo (PT) y al Partido Democrático Chiapaneco (PDCh) (Rubin Bamaca, 2000).

Otro tipo de liderazgo político indígena apareció en Chiapas desde finales de los años setenta y sobre todo en los ochenta; me refiero a los líderes de las organizaciones indígenas que no eran parte del sistema corporativo priísta. Dichos líderes tenían ligas directas con la lucha agraria que enfrentó tanto a latifundistas chiapanecos como a los propios agentes de la reforma agraria gubernamental. Muchos de estos líderes eran indígenas *aculturados*, algunos se habían politizado vía la pastoral *samuelista*¹¹, otros habían sido resocializados por líderes mestizos con ideologías de corte maoísta o guevarista. Otros habían emergido como *líderes naturales* de sus comunidades y habían sido resocializados por otros líderes indígenas politizados a través de su participación en partidos políticos de oposición (comunistas o trotskistas por ejemplo).

Pero no fue sino hasta 1988 que en Chiapas se empezaron a conformar las primeras demandas de *ciudadanía étnica* entendidas estas como reclamos de derechos diferenciados de base cultural. Estas fueron poco a poco estructuradas al interior del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI). El FIPI tenía sus raíces en la Unión de Pueblos Tojolab'ales (la cual estaba afiliada a la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos, CIOAC) y en el Consejo Supremo Tojolab'al (Ruiz Hernández, 1994 y 1999; Chirino y Flores, s/f; Burguete, 1989). La gramática del reclamo de derechos no apareció desde el principio en esas organizaciones. Por el contrario, las prime-

11 Catequistas *samuelistas* refiere a todos los promotores del catecismo católico quienes fueron instruidos bajo el arzobispado de Samuel Ruiz. Don Samuel, entre 1960 y 2000, promovió un catecismo basado en los preceptos de la Teología de los Pobres y de la Teología India.

ras demandas de la Unión de Pueblos Tojolab'ales se centraron en obtener el control de franquicias de transporte (Burguete, 1989: 63), hasta que se empezó a hablar, poco a poco, de la construcción del “poder indio” y de la “unidad regional india”. Todo ello en el marco de la *civilización india* frente a la *occidental*.

Ya para 1988 el FIPI afirmaba en sus estatutos que sus objetivos eran “luchar por el reconocimiento y el pleno ejercicio de los *derechos* étnicos de los pueblos indios”, lo cual suponía cambios en la Constitución para *reconocer legalmente* la existencia de esos pueblos. El FIPI exigía el reconocimiento “del estatuto jurídico legal de etnias diferenciadas”. Esto pasaba por “la recuperación de nuestros territorios étnicos, el derecho a la autonomía, la oficialización de las lenguas indias, el derecho a la educación indígena, el fortalecimiento de la cultura e identidad india, la representatividad política y la libertad de organización de los pueblos indios” (Estatutos FIPI, 1988).

En la Municipalidad de Las Margaritas muchos indígenas tojolab'ales creaban sus demandas dentro de las formas asociativas sistémicas: las uniones de ejidos, los concejos indios, las centrales y los partidos (Chirino y Flores, s/f; Burguete, 1989). En el ámbito regional, los tojolab'ales miembros de la CIOAC encabezaban una fuerte lucha contra los *finqueros* y sus descendientes, quienes eran parte de la clase gobernante-dominante (Burguete, 1998). Sin embargo, hasta antes de 1994 las organizaciones *indianistas* fueron una corriente minoritaria entre los *movimientos independientes* de Chiapas. No fue sino hasta 1991 que el FIPI gradualmente empezó a ganar apoyo y aliados en Los Altos, gracias al impacto local que tuvo el movimiento continental llamado Concejo 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular (Sarmiento, 1998; Burguete, 1998; Ruiz Hernández, 1999).

Bajo el aliento de ese movimiento, el discurso de la “*ciudadanía étnica*” prendió entre los “indígenas expulsados” (Gómez Núñez, 1999: 192-193). Estos estaban dando una doble lucha de resistencia: contra aquellos indígenas que los habían expulsado de sus localidades y contra los *ladinos*¹² de la ciudad de San Cristóbal; ciudad a la cual habían emigrado. Pero el avance de las demandas de *ciudadanía étnica* estaba también ligado a la emergencia, desde mediados de los años noventa, de un puñado de grupos y ONGs indígenas que impulsaban proyectos artísticos de *resistencia cultural*. Me refiero a ONGs cuyos miembros

12 Llámase *ladino* a aquella persona no indígena. El término es polisémico y complejo pero por el momento lo definiremos así para fines de este artículo.

eran indígenas y trabajaban para impulsar el *rescate* de la literatura indígena, o bien a grupos de mujeres y hombres indígenas artistas plásticos, teatreros y fotógrafos que exploraban su identidad étnica como instrumento de reivindicación cultural. Y para finales del año 2001, teníamos ya jóvenes (urbanos) videoastas indígenas que reclamaban autonomía y libre determinación mediante rebeldías y resistencias (Leyva y Koehler, 2004).

En Chiapas curiosamente las iniciales demandas de *derechos* basadas en la especificidad cultural fueron enarboladas por indígenas que aparentemente estaban *más integrados* a la cultura nacional. Desde cierto punto de vista, los tojolab'ales y los zoques han sido clasificados como *menos tradicionalistas* ante los chamulas, los zinacantecos y los lacandones, indios que se distinguen por su apego a su traje tradicional, su lengua y un sistema religioso particular. En cambio, a los tojolab'ales se los percibe como bastante integrados a la nación al haber reelaborado su identidad étnica en las *fincas* (Gómez y Ruz, 1992) o en los *ejidos* (Hernández Cruz, 1999: 71-172). En este marco resulta importante resaltar que fueron los tojolab'ales ex peones de las *fincas* de la Municipalidad de Las Margaritas quienes levantaron sus voces en defensa de los *derechos* sociales, civiles y políticos de los pueblos indios; es decir, usaron por vez primera esa *gramática* específica y no otra. Estas voces se diseminaron a otras regiones de Chiapas y México y se fusionaron con otras de naturaleza similar que ya recorrían el país y el continente desde finales de los años ochenta pero sobre todo en los noventa (Bengoa, 2000: 86-117).

No fue sólo coincidencia que en Chiapas el primer indígena representante de un partido de oposición que ocupó un escaño en el Congreso de la Unión proviniera de los pueblos tojolab'ales de Las Margaritas. No fue tampoco casualidad que los tojolab'ales introdujeran la noción de defensoría de los *derechos indígenas* a la agenda de las organizaciones *independientes* chiapanecas. De hecho, ellos fueron los primeros en trabajar para construir el *poder indio* dentro de una organización comunista partidista de corte sindical (la CIOAC) al tiempo que las Fuerzas de Liberación Nacional trabajaban clandestinamente como organización guerrillera de corte guevarista (Cfr. Sub-comandante Marcos en Le Bot, 1997: 68-78, 239-262) y los dirigentes de la Unión de Uniones buscaban el apoyo gubernamental para la producción y comercialización agropecuaria (Leyva y Ascencio, 1996). Cabe agregar también que uno de los comandantes zapatistas más populares es también tojolab'al del municipio de Las Margaritas.

El hecho de que algunos líderes tojolab'ales (miembros de organizaciones y partidos de izquierda) hicieran reclamos de autonomía y autodeterminación en un sinnúmero de foros, no los hacía superiores o inferiores a otros sino sólo diferentes por la gramática que usaban en sus luchas y por la estrategia que empleaban, que consistía en tejer alianzas internacionales. A través de ellas abrían nuevos campos de acción y redes de relaciones sociales fuera de Chiapas con organizaciones y líderes que muchas veces eran más *indianistas* en sus perspectivas que los propios indígenas mexicanos (pienso, por ejemplo, en líderes bolivianos o peruanos). Otro factor que favoreció la formación de nuevas redes socio-políticas *indianistas* fue la formación, en diferentes partes del país, de uniones, comités, concejos, campañas, encuentros y asambleas. Aún en los noventa estas alianzas no se basaban en redes cibernéticas aunque, en años más recientes, las organizaciones y líderes indígenas han empezado a usar Internet como un medio de comunicación y enlace político.

MÁS ALLÁ DE INDIANISMOS E INDIGENISMOS: LA POLÍTICA DE RECONOCIMIENTO

José Bengoa señala que a pesar de que los movimientos indígenas de América Latina son muy diferentes entre sí y están ubicados en distintos procesos políticos a veces incomparables, es posible afirmar que la emergencia indígena de los años noventa tiene como cuestión fundamental el *tema del reconocimiento*. Este implica un nuevo discurso identitario, una cultura indígena reinventada, un discurso híbrido producto de realidades globalizadas en las que los indígenas se mueven hoy (Bengoa, 2000: 126-134) y a las cuales respondió y en las cuales se incubaron el EZLN y las redes neo-zapatistas indianistas.

Basta sólo echar un vistazo a Chiapas para mirar la trascendencia y la popularidad de los reclamos indígenas basados en el reconocimiento. Lo que salta a la vista en ciertos fragmentos narrativos es cómo la *gramática moral* de estos discursos políticos está fundada en la autenticidad y en la tradición. En ellos, los habitantes originales son por antonomasia los auténticos guardianes de la tradición. Pero esta *gramática* también tiene sus raíces en los sentimientos de ultraje e indignación provocados por la marginación y la discriminación social, étnica y económica. Esto es lo que da sostén a los reclamos por el reconocimiento y nos lleva a una revisión normativa de la legalidad y de los arreglos sociales (Honneth, 1996: xii). Cuando los líderes indígenas

mexicanos (o latinoamericanos) lanzan estos discursos, no están solamente invitándonos a considerar hechos históricos a secas o frías estadísticas. Por el contrario, creo yo que sus narrativas están articuladas alrededor de un *locus* moral y ético: es decir, al autodefinirse como víctimas, nos llevan a la esfera de la exclusión y la degradación; con ello, dichos líderes nos depositan en el campo de lo emocional en donde la exclusión, el desprecio y la degradación, de las que son y se sienten víctimas los indígenas, violan la autoestima, el auto-respeto y la reafirmación (Honneth, 1996: xix).

Hoy en México una dimensión de las luchas indígenas está ligada a la búsqueda de reconocimiento de un status positivo, el cual, como dijera Taylor, “no es sólo una cortesía” sino más bien “una necesidad humana vital” (Taylor, 1994: 26). A mi modo de ver, lo que se está debatiendo hoy en los círculos académicos y políticos son las condiciones inter-subjetivas necesarias para la realización no sólo del individuo sino también del grupo (o los grupos). Realización que sólo puede obtenerse y mantenerse con el reconocimiento de los “otros” (Honneth, 1996: viii-xii).

Baste agregar que el caso mexicano ilustra lo que Taylor (1994) llama las dos direcciones que las Políticas de Reconocimiento pueden tomar en el contexto de las democracias constitucionales. Una dirección se basa en la visión universalista y la otra en la particularista. Por ejemplo, las reformas al artículo 4° de la Constitución mexicana, publicadas por el gobierno mexicano en el Diario Oficial de la Federación el 28 de enero de 1992, apoyaban la continuidad de los principios universalistas de igualdad ciudadana. Por el contrario, las demandas presentadas por los frentes ex *indianistas*, como la ANIPA, se mueven cada vez más en la posición contraria, es decir, reclaman el reconocimiento de las necesidades particulares de los individuos como miembros de grupos culturales específicos, es decir, como parte de colectividades.

Dentro de la política de la diferencia hay una demanda de reconocimiento de la unicidad del grupo y de su identidad distintiva, la cual ha sido generalmente ignorada o asimilada dentro de una identidad mayoritaria dominante (Taylor, 1994: 38). Para los particularistas o comunitaristas, los actuales reclamos universalistas deben dar paso al reconocimiento de especificidades, de *ciudadanías étnicas*, por ejemplo. Pero, como veremos, en el México de 1996 las tensiones entre estas dos visiones se volvieron a manifestar en los Acuerdos de San Andrés ya que mientras en un párrafo se afirmaba que se “deben hacer

efectivos los derechos y garantías que les corresponden a los pueblos indígenas”¹³, en el siguiente se declaraba que los Acuerdos impulsarían reformas legales que partirían del “principio jurídico fundamental de la igualdad de todos los mexicanos ante la ley y los órganos jurisdiccionales”, y se agregaba que no se impulsaría “la creación de fueros especiales en privilegio de persona alguna” (Acuerdos de San Andrés citados en Ce Acatl, 1996: 36-39). Esto nos muestra claramente cómo la visión universalista y la particularista no se han reconciliado en el ámbito constitucional mexicano ni han satisfecho las demandas político-culturales de los pueblos indígenas ni la necesidad de legitimidad del gobierno mexicano.

Más que el indigenismo o el indianismo, han sido el reclamo autonómico y el del reconocimiento los que en verdad han permitido a los indígenas zapatistas y *organizados* de Chiapas y México articularse a redes transnacionales de defensoría y a redes altermundistas.

INDIANISTAS FRENTE A NEO-ZAPATISTAS

Uno podría preguntarse a estas alturas: ¿de qué diálogos emergieron los reclamos de *ciudadanía étnica* adoptados por los líderes *indianistas* de Chiapas? y ¿por qué esos líderes y organizaciones *indianistas* no tuvieron el impacto que ha tenido mundialmente el EZLN desde 1994, si fueron ellos los pioneros en los reclamos de *ciudadanía étnica*?

En relación a la primera pregunta podemos decir que los diálogos con antropólogos críticos, abogados comprometidos y activistas internacionalistas favorecieron la creación de esas *gramáticas* basadas en la resistencia-negociación y en los derechos. Baste citar textualmente las palabras de uno de los líderes del FIPI quien afirmaba que “la Academia Mexicana de Derechos Humanos (AMDH) tuvo un papel relevante en el proceso de formación de dirigentes indígenas con una perspectiva del conocimiento y defensa de sus derechos. Desde 1987, la Academia Mexicana de Derechos Humanos, presidida por Rodolfo Stavenhagen y Mariclaire Acosta, implementó un programa de formación en derecho internacional y derecho indígena [orientado] a dirigentes indígenas de México y Centroamérica que coordinaba la abogada Teresa Jardí. En este espacio tuve la oportunidad de escuchar las primeras palabras sobre la defensa de nuestros derechos a través de los

13 Derechos tales como el disfrute y usufructo de su territorio, el derecho al autogobierno, así como a manejar e implementar sus propios proyectos de desarrollo (Ce Acatl, 1996: 38-39).

instrumentos jurídicos. Allí también conocí a compañeros y hoy amigos entrañables, miembros de organizaciones indígenas de México y Centroamérica. Incluso, a partir de este espacio comenzaron a tejerse diversas alianzas que, hoy día, han fructificado” (Ruiz Hernández, 1999: 24). La vigencia y solidez de esas *viejas* redes la pude constatar personalmente en 1999, cuando parlamentaristas indígenas de Colombia, Ecuador, Guatemala, Nicaragua y Perú asistieron al Encuentro Internacional de Pueblos Indígenas y Partidos Políticos organizado en Oaxaca por líderes indígenas de la ANIPA (Leyva, 2002).

Hacia principios de los noventa, los líderes tojolab’ales *indianistas* y sus contrapartes ya estaban reclamando la defensa de sus *territorios* y el respeto a sus *derechos humanos*, cuando otros indígenas de Chiapas estaban embarcados en las luchas campesinas por *la tierra* o se estaban preparando clandestinamente para la *revolución* armada. Mientras algunas organizaciones hacían grandes marchas o bien *ocupaban* tierras, algunos miembros de organizaciones *indianistas* también asistían a foros internacionales, construían alianzas a escala nacional (por ejemplo, con los zapotecos de la COCEI y con los nahuas de la Montaña de Guerrero), e intentaban abrir espacios dentro del Partido Mexicano Socialista (PMS) para hacer avanzar sus demandas de reformas constitucionales (Ruiz Hernández, 1999) o para ganar electoralmente el municipio (Hernández Cruz, 1999). En 1995, este temprano desempeño en la defensoría de los derechos hizo de las organizaciones *indianistas* pilares de las redes *neo-zapatistas indianistas autonomistas* articuladas en torno al Congreso Nacional Indígena (Leyva, 2001).

Ahora trataré de centrarme en dar respuesta a la segunda pregunta: ¿por qué las organizaciones *indianistas* de los ochenta y noventa no tuvieron el impacto que tuvo el EZLN, a pesar de que ellas habían emergido antes que el EZLN y habían alcanzado presencia nacional e internacional? Primero que nada creo yo que el EZLN emergió en una época en que las redes transnacionales de *defensa de los derechos* estaban ya muy consolidadas (Keck y Sikkink, 1998; Leyva, 2001). Pero además, en segundo lugar, el EZLN basó parte de su éxito en una política de alianzas en la que ocuparon un lugar privilegiado las *viejas* organizaciones *indianistas* que le precedieron. Tercero, después de 1994, el EZLN transformó su estrategia armada en una política que era altamente inclusiva. Estrategia de la que carecieron muchas organizaciones *indianistas*. Estas organizaciones tenían, al momento de su surgimiento, el énfasis puesto en la exclusión y en la dominación de que habían sido objeto los indígenas. Una *gramática moral* de tal naturaleza

hacía imposible construir alianzas ampliamente incluyentes inter-étnicas con la población no india. Por ejemplo, frentes como el FIPI tenían como objetivo central consolidar la “unidad india” en los ámbitos regional, nacional y continental (Estatutos del FIPI, 1988). De alguna manera, estos objetivos iban de la mano con la idea de que los mestizos eran uno de los “enemigos” políticos a combatir y derrotar, y debían ser excluidos, a causa de su poder hegemónico y subordinante. Pero la exclusión del FIPI era relativa pues tenían una base “étnico-clasista” que a la vez que excluía a los mestizos también fomentaba la alianza con “hermanos explotados no indios” (Estatutos del FIPI, 1988). Bajo esta perspectiva la emancipación india no era tan diferente de la proletaria (Pozas y Pozas, 1971).

Los aspectos excluyentes y negativos del indianismo han sido resaltados por indígenas y mestizos. Así, cuando presenté por vez primera parte de este artículo como ponencia en la Universidad de Austin (Texas), se acercó a mí un dirigente mapuche, antropólogo chileno, para decirme al oído que él mismo, como indígena urbano, había sido víctima de la intolerancia de sus compañeros indianistas. Por su parte, uno de los pioneros de los estudios de la democracia en México, y más tarde académico zapatizado, señalaba en el año 2000 que el indianismo no había progresado pues confundió la lucha política de los indígenas con una lucha entre razas, con una lucha “de indios contra blancos” (González Casanova, 2000: 375). En Chiapas, las críticas al indianismo tampoco faltaron, sobre todo de parte de aquellos líderes de movimientos autodenominados *campesinos y/o de productores*, a quienes les parecía excesivo el énfasis dado por los indianistas al *rescate de las culturas, las tradiciones y las costumbres*, cuando para ellos las demandas prioritarias eran la tierra, el apoyo a la producción o el control de los ayuntamientos.

Tuvieron que pasar muchos años y el alzamiento zapatista de 1994 antes de que frentes y organizaciones ex *indianistas* construyeran redes socio-políticas teórica y prácticamente incluyentes¹⁴. De hecho, en 1995, bajo el aliento del *neo-zapatismo*, la ANIPA (que de alguna

14 Aunque esta crítica no ha sido esbozada por los estudiosos del FIPI, ellos ya habían señalado otros problemas tales como que el FIPI no había bajado el proyecto a nivel de la base; la falta de continuidad entre viejos y nuevos líderes; la inestabilidad en su militancia dada su política de alianzas que no contemplaba la afiliación corporativa; la falta de cuadros medios que hicieran superable el exceso de la personalización del líder; la no consolidación de los esfuerzos unitarios que promovían y la pérdida de identidad al integrarse a frentes más amplios (Chirino y Flores, s/f).

manera era la continuación del Concejo Mexicano 500 Años, del FIPI y del Consejo Guerrerense 500 Años) puso mucho énfasis en la necesidad de incluir “a todas la etnias”¹⁵ en el cuarto piso que proponía crear, para darle cuerpo a las “regiones autónomas” (Ruiz Hernández, 1999: 37). Un año más tarde, el propio Congreso Nacional Indígena, el FIPI y la ANIPA suscribían una declaración que afirmaba la necesidad de “avanzar hacia una nueva constitución con la efectiva participación de *todos y todas [Constitución que recogería] un proyecto incluyente y plural*” (Anzaldo, 1998: 11; cursivas de la autora).

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Como he mostrado, el antecedente más remoto de los reclamos de *ciudadanía étnica* lo encontramos en los diálogos y rupturas entre indianistas e indigenistas. Más adelante, los reclamos autonomistas de las organizaciones y movimientos indígenas mexicanos emergieron de esos diálogos pero sobre todo ligados a los reclamos de reconocimiento y a la política de la identidad. Serán estas nuevas gramáticas las que permitirán al EZLN alcanzar una dimensión transnacional y la formación de redes de defensoría en donde la gramática de la *ciudadanía étnica* ejerció un gran poder de convergencia política al remitirnos a escenarios de resistencia cultural y ciudadanía diferenciada. En esos escenarios, los líderes (ex) indianistas, muchos de ellos más tarde zapatizados, serán los intermediarios culturales por excelencia, quienes servirán de bisagra para armar las redes neo-zapatistas. Redes que fueron alianzas políticas con altos y bajos y que son casi inexistentes en 2004.

Como hemos dicho, el término *ciudadanía étnica* es correlativo a aquel de *ciudadanía cultural*, pero este último es mucho más amplio al tener como referente empírico a los *latinos* quienes son después de todo “una fusión histórica o mezcla de grupos étnicos y raciales que van desde grupos nativos indígenas hasta africanos, europeos y asiáticos” (Flores y Benmayor, 1997: 1). Sin embargo, cuando los mexicanos adecuamos este concepto a nuestras realidades, reducimos su campo a lo étnico siguiendo de alguna manera *nuestra* tradición popular e intelectual de hacer sinónimo lo étnico con lo indígena. Así, hablamos de la *ciudadanía étnica* como una resistencia o como un reclamo salido de los movimientos, organizaciones y líderes indígenas (De la Peña, 1999a; Zárata, 2001) sin dejar espacio a reclamos o resistencias cultu-

15 Señalando explícitamente la necesidad de incluir también a la *mestiza*.

rales de mestizos o mexicanos de ascendencia china o alemana, por citar un ejemplo. Nuestro término no los comprende, y podría decirse que no los comprende porque no existen; pero, si existieran y quisiéramos abarcarlos, tendríamos que partir de rellenar nuestro concepto de nuevo contenido. El hacer sinónimos lo étnico con lo indígena no es casual sino que está ligado a nuestra historia colonial y a la naturaleza de la estructura de dominación y hegemonía característica del Estado-nación mexicano.

Vale la pena también señalar que los propios estudiosos de la *ciudadanía cultural* se dieron cuenta a lo largo de sus investigaciones de que era necesario incluir en dicho enfoque no sólo el estudio de los *movimientos* populares o sociales, sino también las manifestaciones de resistencia y reclamo de esa diferencia en la propia *vida cotidiana*. Por desgracia, todos los análisis de la realidad mexicana que han usado el concepto de *ciudadanía étnica* (incluido el presente) sólo han prestado atención a organizaciones, líderes, movimientos y movilizaciones en sus acciones colectivas públicas, dejando de lado su vida cotidiana y a otros grupos étnicos y raciales.

Como vimos en este texto, las luchas indígenas de resistencia cultural por la autonomía no comenzaron con el EZLN ni con el zapatismo; por lo tanto, podemos augurar (por desgracia) que no concluirán con ellos. De hecho, los Acuerdos de San Andrés se quedaron cortos frente a las *autonomías de facto* (Burguete, 1998) que ya existían en Chiapas desde antes y después del zapatismo. Sin embargo, no cabe la menor duda de que con el zapatismo y el *neo-zapatismo* las organizaciones *indianistas* florecieron como lo habían hecho durante la movilización político-ideológica continental en contra de la celebración del quinto centenario del descubrimiento de América. A partir de 1996, como vimos, las organizaciones y líderes *ex indianistas* encontraron su expresión nacional en el movimiento llamado Congreso Nacional Indígena (CNI). Este, más que un todo homogéneo, mostró en su interior las diferencias de perspectivas entre las diversas organizaciones que lo componían. Diferencias en el ejercicio del poder, en el establecimiento de alianzas y en la definición misma de la autonomía. Por ejemplo, organizaciones (ex) *indianistas* de Oaxaca estaban interesadas en la promoción de la *autonomía comunitaria*, mientras que la ANIPA centraba sus propuestas en la *autonomía regional*. Por otra parte, la ANIPA estaba abierta a hacer alianzas con las bases priístas mientras que el EZLN rechazaba tajantemente cualquier tipo de alianza con estos grupos. Varias de las organizaciones miembros del CNI

no querían subordinarse a los ritmos de las negociaciones entre el EZLN y el gobierno a pesar de que apoyaban abiertamente los Acuerdos de San Andrés¹⁶.

Todo esto hizo de las *redes neo-zapatistas indianistas autonomistas* un constante fluido de alianzas, rupturas, encuentros y desencuentros, verdaderos *social movement networks* que desde cierto ángulo, se puede afirmar, contribuyeron al avance del cambio político y cultural democrático mexicano y latinoamericano. Pero, a pesar de esa evaluación positiva, tenemos que señalar que, para desgracia de todo el país, los indígenas y sus organizaciones no encontraron, ni con la reforma salinista de 1992, ni con la foxista de 2001, el esperado reconocimiento constitucional a sus derechos colectivos y a su libre determinación.

CUADRO 1
CONGRESOS, ASAMBLEAS Y TALLERES DEL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA
(CNI) DE 1996 A 1999

| Fecha | Actividad | Lugar |
|-----------------------------|--|------------------|
| 8-12 de octubre de 1996 | 1 ^{er} Congreso Nacional | Ciudad de México |
| 20 de noviembre de 1996 | 1 ^{ra} Asamblea Nacional | Milpa Alta, DF |
| | 1 ^{er} Taller de Reflexión para la Planeación Estratégica | |
| | 2 ^{do} Taller de Reflexión para la Planeación Estratégica | |
| 14-15 de septiembre de 1997 | 2 ^{da} Asamblea Nacional | Ciudad de México |
| 9-12 de octubre de 1997 | 3 ^{ra} Asamblea Nacional | Ciudad de México |
| 29-30 de abril de 1998 | 4 ^{ta} Asamblea Nacional | Ciudad de México |
| 27 de junio de 1998 | 3 ^{er} Taller de Reflexión para la Planeación Estratégica | |
| 9-12 de octubre de 1998 | 2 ^{do} Congreso Nacional | Ciudad de México |
| 8-9 de abril de 1999 | 5 ^{ta} Asamblea Nacional | Ciudad de México |
| 3-5 de diciembre de 1999 | 6 ^{ta} Asamblea Nacional | Ciudad de México |

Fuente: Anzaldo (1998); Espeland tomado de Leyva (2001: 543).

16 Para mayor detalle sobre las alianzas, convergencias y divergencias al interior del Congreso Nacional Indígena y en relación con el EZLN, ver las tesis de posgrado de Espeland (2000), Pérez Ruiz (2000) y Leyva (2001).

CUADRO 2

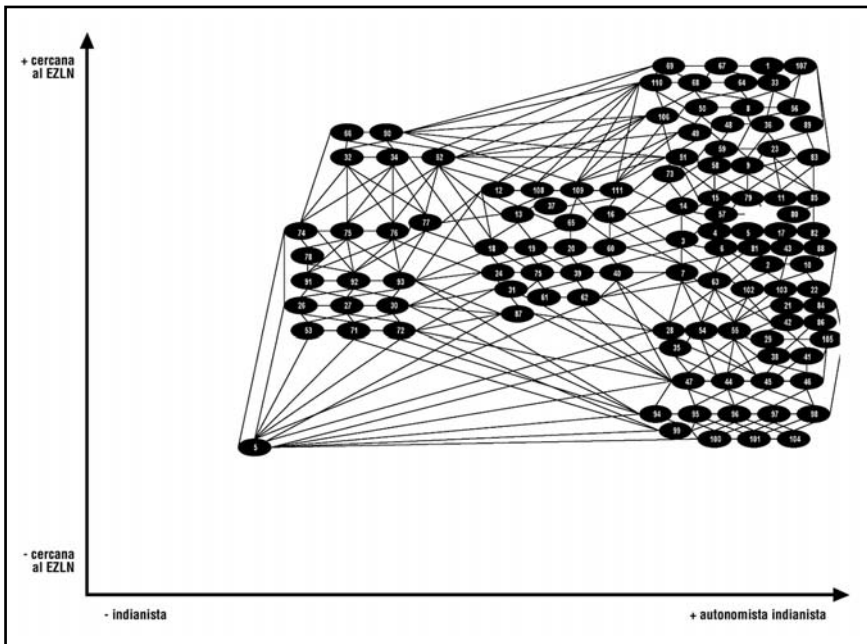
OBJETIVOS DEL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA (CNI) DE 1996 A 1998

- Demandar la conversión de los acuerdos de San Andrés en reformas constitucionales y su traducción en hechos para que los pueblos indígenas ejerzan su libre determinación
- Buscar la unidad nacional del movimiento indígena
- Impulsar una nueva relación con el Estado
- Exigir el reconocimiento constitucional de territorios y tierras ancestrales y de sus sistemas normativos, y el reconocimiento a la capacidad de autogobierno y a sus derechos sociales, económicos y políticos; exigir la desmilitarización de las zonas indígenas del país; respeto a los derechos de los indígenas emigrantes y a las mujeres indígenas
- Denunciar las violaciones de los derechos humanos de los indígenas
- Hacer un diagnóstico de la situación actual de los pueblos indígenas para abordar las perspectivas del movimiento indígena mexicano
- Lograr la reconstitución integral de los pueblos indios
- Discutir y definir posiciones de cara a las elecciones del año 2000
- Luchar junto con otros pueblos indígenas del mundo contra la globalización neoliberal

Fuentes: CNI (1996); Anzaldo (1998); Espeland tomado de Leyva (2001: 544).

RED 1

RED NACIONAL INDIANISTA-AUTONOMISTA (CNI 1996-1998)



Fuentes: CNI (1996); Anzaldo tomado de Leyva (2001: 680).

LISTA 1

*LISTA DE PARTICIPANTES EN EL CONGRESO NACIONAL INDÍGENA (CNI)
DURANTE EL PERÍODO 1996-1998*

| N° | Nodo |
|-----------|---|
| 1 | SER - Oaxaca |
| 2 | FIPI - Chiapas |
| 3 | Nación Purépecha - Michoacán |
| 4 | CROIZ - Veracruz |
| 5 | Nacionalidad Nahto-Ñahñú |
| 6 | Pueblos Nahuas de Manantlán - Jalisco |
| 7 | Asamblea Mazateca de Mazatlán Villa de Flores - Oaxaca |
| 8 | Milpa Alta - DF |
| 9 | Yalalag - Oaxaca |
| 10 | ANIPA - Chiapas |
| 11 | Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia Indígena |
| 12 | UCEZ - Michoacán |
| 13 | UCZ - Texcatepec Veracruz |
| 14 | XI'NICH - Chiapas |
| 15 | UCD - Teotongo Oaxaca |
| 16 | CNPI |
| 17 | UCIZONI - Oaxaca |
| 18 | CDHST - Chihuahua |
| 19 | Tlachinollan - Guerrero |
| 20 | Xochitepetl - Veracruz |
| 21 | Foro Maya Peninsular - Yucatán |
| 22 | CIR AUTÓNOMO - Sierra Mazateca, Oaxaca |
| 23 | TRIBU YAQUI |
| 24 | Unión de Mujeres Indígenas y Campesinas de Querétaro |
| 25 | Red Nacional de Organizaciones de Indígenas para el Auto-desarrollo |
| 26 | CNOC |
| 27 | Consejo Regional Indígena de Sierra Negra (CRISN) - Puebla |
| 28 | UPN |
| 29 | CIDBAC - Juchitán Oaxaca |
| 30 | CEPOI - México |
| 31 | CMPIO - Oaxaca |
| 32 | Trabajadores de la DGEI |
| 33 | Ce-Acatl* |
| 34 | UNOSJO - Oaxaca |
| 35 | AIPIN |
| 36 | Revista <i>Hojarasca</i> |
| 37 | Unidad de Radiodifusión Bilingüe |

LISTA DE PARTICIPANTES - CONTINUACIÓN

| N° | Nodo |
|----|--|
| 38 | Asamblea de Mujeres - ANIPA |
| 39 | UPIN - Jalisco |
| 40 | ORNI - Puebla |
| 41 | Organización de la Juventud Otomí Botzanga - Estado de México |
| 42 | CCD Nueva Generación - Yucatán |
| 43 | Foro Indígena Permanente - Oaxaca |
| 44 | Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB) |
| 45 | Tribu O'odham |
| 46 | Foro Nahuac |
| 47 | Foro Indígena Centro Pacífico |
| 48 | ENAH (Comisión estudiantil de apoyo)* |
| 49 | Red Nacional de Organizaciones Indígenas para el Auto-desarrollo (RENOIA) |
| 50 | Consejo Indígena de Uxpanapa (CIUX) - Veracruz |
| 51 | Organización de Mujeres Indígenas de Querétaro (OMIQ) |
| 52 | Sindicato de Académicos del INAH (Comisión sindical de apoyo) |
| 53 | Frente Campesino Indígena de Zamora - Michoacán |
| 54 | Consejo Indígena Popular Ricardo Flores Magón - Oaxaca |
| 55 | Unión de Comunidades Nahuas de la Sierra de Manantlán - Jalisco |
| 56 | Rancho Nuevo de la Democracia - Municipio en Rebeldía en Tlacoachistlahuaca - Guerrero |
| 57 | Comité de Defensa Campesina de Tezcatepec - Veracruz |
| 58 | Coordinadora Nacional de Pueblos Indios de Sotapan - Veracruz |
| 59 | Consejo Otomí de Derechos Humanos - Autodeterminación Indígena (CODHAI) |
| 60 | Movimiento Indígena por la Unificación y Lucha Independiente (MIULI) - Baja California |
| 61 | Comisión de Derechos Humanos Padre Maldonado - Pueblo Rarámuri de Chihuahua |
| 62 | Liga Agraria Revolucionaria del Sur - Emiliano Zapata (LARS-EZ) - Guerrero |
| 63 | Voz del Pueblo Zapoteca |
| 64 | Red de Apoyo a la Causa Zapatista |
| 65 | Unión Campesina Zapatista |
| 66 | Frente Nacional Contra el Neoliberalismo |
| 67 | Centro Nacional de Antropología |
| 68 | Radio UNAM |
| 69 | Estudiantes de la UNAM |
| 70 | Periódico <i>El Financiero</i> |
| 71 | Alternativa Socialista |
| 72 | Grupo por la Paz de la Parroquia de la Inmaculada Concepción |
| 73 | Misión Civil por la Paz |
| 74 | Madres de Desaparecidos Políticos - Chihuahua |
| 75 | CUM - Estudios Superiores |
| 76 | Fomento Cultural Educativo AC |

LISTA DE PARTICIPANTES - CONTINUACIÓN

| N° | Nodo |
|-----------|--|
| 77 | Comité de Derechos Humanos de la Sierra Norte de Veracruz |
| 78 | Comité Obrero de Derechos Humanos en Defensa del Trabajo |
| 79 | Servicios del Pueblo Mixe - Oaxaca |
| 80 | Consejo de Hermandad Ñahñú |
| 81 | Fuerza Hormiga Ñahñú de Querétaro |
| 82 | Consejo de la Nacionalidad Otomí del Estado de México |
| 83 | Altépetl Nahuas de la Montaña de Guerrero |
| 84 | ANIPA |
| 85 | Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas |
| 86 | Movimiento Agrario Indígena Zapatista (MAIZ) |
| 87 | Frente Democrático Oriental de México Emiliano Zapata (FEDOMEX) - Estado de México |
| 88 | Coordinadora Nacional de Pueblos Indios (CNPI) |
| 89 | Organización Nación Purépecha - Zapatista |
| 90 | Unión de Pueblos contra la Represión de la Región Loxicha |
| 91 | Movimiento Ciudadano por la Democracia |
| 92 | Educación y Salud Mental de Chiapas |
| 93 | Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos |
| 94 | Escritores en Lenguas Indígenas |
| 95 | Unión de Médicos Tradicionales Autóctonos de Nayarit |
| 96 | Organización Social Unidad y Lucha - Valle de Toluca |
| 97 | Transparencia SC |
| 98 | Comité Civil Azcapozalco |
| 99 | CORSAC |
| 100 | Indígenas Sin Fronteras |
| 101 | Unión de Comunidades Indígenas Huicholas - Jalisco |
| 102 | Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas |
| 103 | Foro Indígena Veracruzano |
| 104 | Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez - Oaxaca |
| 105 | Consejo de la Nacionalidad Otomí (CONAO) |
| 106 | Sociedad Civil Las Abejas - Chiapas (Antonio López) |
| 107 | Mujeres de Xi' Nich - Chiapas |
| 108 | Consejo Indígena de Uxpanapa - Veracruz (Carlos Manzo) |
| 109 | Maderas del Pueblo del Sureste AC - Chimalapas, Oaxaca |
| 110 | UAM-eros por la Paz (relatores)* |
| 111 | Frente Popular del Sureste de Veracruz (FREPOSEV) |

* Sólo participaron como parte del Consejo Técnico y la Comisión de Enlace. No tuvieron voz.

Fuentes: CNI (1996); Anzaldo tomado de Leyva (2001: 681-685).

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Sonia E., Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) 1998 *Cultures of Politics. Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder: West View Press).
- Anzaldo Meneses, Juan (ed.) 1998 “¡Nunca más un México sin nosotros! El camino del Congreso Nacional Indígena. Compilación de Documentos 1996-1998” en *Serie de los usos y costumbres al derecho indígena* (México DF) Vol. 1.
- Assies, Willem, van der Haar, Gemma y Hoekema, André (eds.) 1999 *El reto de la diversidad* (Michoacán: El Colegio de Michoacán).
- Bakhtin, Mikhail M. 1981 *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Austin: University of Texas Press/Michael Holquist).
- Bengoa, José 2000 *La emergencia indígena en América Latina* (Chile/México: Fondo de Cultura Económica).
- Bizberg, Ilán 2003 “Estado, organizaciones corporativas y democracia” en Aziz Nassif, Alberto (coord.) *México al inicio del siglo XXI. Democracia, ciudadanía y desarrollo* (México DF: CIESAS).
- Burguete Cal y Mayor, Araceli 1989 *Cronología de un etnocidio reciente. Breve recuento de la violencia política a los indios 1974-1987* (México: Claves Latinoamericanas).
- Burguete Cal y Mayor, Araceli 1998 “Chiapas: autonomías indígenas. La construcción de los sujetos autonómicos” en *Quórum* 7 (México) N° 60.
- Ce-Acatl 1996 “Los primeros Acuerdos de Sacam Ch’en. Compromisos propuestas y pronunciamientos” en *Mesa de Trabajo 1: Derechos y Cultura Indígena* (México) Número Especial 78-79.
- Chirino Palacios, Patricia y Flores Félix, Joaquín José (s/f) *Buscando espacios (Monografía del Frente Independiente de Pueblos Indios)* (México: IIS-UNAM/Instituto Nacional Indigenista).
- Congreso Nacional Indígena (CNI) 1996 *Declaración “Nunca más un México sin nosotros”* (México DF) 8 al 12 de octubre.
- Dagnino, Evelina 1998 “Culture, Citizenship and Democracy: Changing discourses and practices of the Latin American Left” in Álvarez, Sonia E., Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo (eds.) 1998 *Cultures of Politics. Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder: West View Press).

- De la Peña, Guillermo 1999a “La ciudadanía étnica y la construcción de los ‘indios’ en el México contemporáneo” en Olvera, Alberto J. (ed.) *La sociedad civil. De la teoría a la realidad* (México: El Colegio de México).
- De la Peña, Guillermo 1999b “Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada” en *Desacatos* (México) Vol.1, Año 1.
- De Vos, Jan 2002 *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la selva Lacandona 1950-2000* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Díaz Polanco, Héctor y Sánchez, Consuelo 2002 *México Diverso. El debate por la autonomía* (México DF: Siglo XXI).
- Espeland, Siri Elisabeth 2000 *Surgimiento y desarrollo del Congreso Nacional Indígena, 1996-1999*. Tesis de Maestría, Dpto. de Antropología Social, UNAM (México).
- “Estatutos FIPI 1988” en Chirino Palacios, P. y Flores Félix, J. J. s/f *Buscando Espacios. Monografía del Frente Independiente de Pueblos Indios* (México DF: IIS-UNAM/ Instituto Nacional Indigenista), Apéndice.
- Flores, William y Benmayor, Rina 1997 “Constructing Cultural Citizenship” in *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space and Rights* (Boston: Beacon Press).
- Gaceta Parlamentaria* 2001 “Dictámen en Materia Indígena” (México: Senado de la República), N° 13, 25 de abril.
- Gledhill, John 1997 “Liberalism, Socio-Economic Rights and the Politics of Identity: From Moral Economy to Indigenous Rights” in *Human Rights, Culture and Context. Anthropological Perspectives* (London: Pluto Press).
- Gómez, Antonio y Ruz, Mario Humberto 1992 *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios* (México DF: Centro de Estudios Mayas-UNAM/Centro de Estudios Indígenas-UNACH).
- Gómez Núñez, Marcelino 1999 “Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP): los muchos senderos de las autonomías de facto” en *IWGIA* (Guatemala) N° 28.
- González Casanova, Pablo 2000 “La paz en Chiapas y el camino a la democracia en México” en *Autonomía y Derechos de los Pueblos Indios* (México DF: Cámara de Diputados/LVII Legislatura/ Instituto de Investigaciones Legislativas).

- Gros, Christian 2000 "Proyecto étnico y ciudadanía en América Latina" en *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad* (Bogotá).
- Harvey, Neil 1998 *The Chiapas Rebellion. The Struggle for Land and Democracy* (Durham: Duke University Press).
- Hernández Castillo, Aída 2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial* (México DF: CIESAS).
- Hernández Cruz, Antonio 1999 "Autonomía tojolabal: génesis de un proceso" en *IWGIA* (Guatemala) N° 28.
- Hernández Navarro, Luis y Vera Herrera, Ramón (eds.) 1998 *Acuerdos de San Andrés* (México DF: Ediciones ERA).
- Honneth, Axel 1996 *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge: The MIT Press).
- Jelin, Elizabeth 1993 "¿Cómo construir ciudadanía? Una visión desde abajo" en *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, N° 55.
- Jelin, Elizabeth y Hershberg, Eric (coord.) 1996 *Construir la democracia. Derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina* (Venezuela: Editorial Nueva Sociedad).
- Keck, Margaret E. y Sikkink, Kathryn 1998 *Activists Beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics* (London: Cornell University Press).
- Le Bot, Yvon 1997 *Subcomandante Marcos: El sueño zapatista* (México DF: Plaza y Janés).
- Leyva Solano, Xochitl 2001 *Neo-zapatismo: networks of power and war*. Tesis de Doctorado en Antropología Social, Universidad de Manchester (Inglaterra).
- Leyva Solano, Xochitl 2002 "Pueblos indígenas y partidos políticos. Relatoría del taller regional" en *Anuario 2000 CESMECA* (Chiapas).
- Leyva Solano, Xochitl y Ascencio Franco, Gabriel 1996 *Lacandonia al filo del agua* (México DF: FCE/UNICACH/UNAM/CIESAS).
- Leyva Solano, Xochitl, Burguete, Araceli y Speed, Shannon 2003 "Gobernar la diversidad: experiencias de construcción de 'ciudadanía multicultural'" en *América Latina. Una investigación colaborativa* (Universidad de Austin/CIESAS).

- Leyva Solano, Xochitl y Koehler, Axel 2004 “¿Impactos? del zapatismo y neo-zapatismo en la auto-representación videográfica de los jóvenes indígenas de San Cristóbal de Las Casas: un estudio de caso” en *VI Congreso Internacional de Mayistas* (Tabasco).
- Pérez Ruiz, Maya Lorena 2000 *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa (México DF).
- Pineda Sánchez, Luz Olivia 1998 “Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas” en *Chiapas. Los rumbos de otra historia* (México DF: UNAM/CIESAS/CEMCA/ Universidad de Guadalajara).
- Pozas, Ricardo y Pozas, Isabel H. 1971 *Los indios en las clases sociales de México* (México: Siglo XXI).
- Regino Montes, Adelfo 1998 “San Andrés: el lugar de las muchas verdades y los muchos caminos” en *Acuerdos de San Andrés* (México DF: ERA).
- Rosaldo, Renato 1985 “Assimilation Revisited” in *Stanford Centre for Chicago Research. Working Paper* (California) N° 9.
- Rosaldo, Renato 1989 *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press).
- Rosaldo, Renato 1994 “Cultural Citizenship and Educational Democracy” in *Cultural Anthropology* (Boston) Vol. 9, N° 3.
- Rosaldo, Renato 1997 “Cultural Citizenship, Inequality and Multiculturalism” in *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space and Rights* (Boston).
- Rubin Bamaca, Homero Waldo 2000 “La nueva clase política de Los Altos de Chiapas: Perfil sociológico de los candidatos a presidente municipal en el 05 distrito electoral federal” en *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)* (México: CIESAS).
- Rubio López, Marín 1985 *Formas de organización campesina y conciencia de clase. El caso de la Unión de Ejidos Quiptic ta Lecubtesel del municipio de Ocosingo, Chiapas*. Tesis de Licenciatura en Sociología Rural, Universidad de Chapingo (México).
- Ruiz Hernández, Margarito 1994 “El Frente Independiente de Pueblos Indios: Teoría y Método” en *Revista Mexicana de Sociología* (México) N° 2.

- Ruiz Hernández, M. 1999 “La Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA): Proceso de construcción de una propuesta legislativa autonómica nacional” en *IWGIA* (Guatemala) N° 28.
- Ruiz Hernández, M. y Burguete, A. 2003 *Derechos y Autonomía Indígena. Veredas y caminos de un proceso. Una década 1988-1998* (México DF: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas).
- Rus, Jan 1998 “La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas” en *Chiapas. Los rumbos de otra historia* (México: CIESAS/CEMCA).
- Sánchez, Consuelo 1999 *Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía* (México DF: Siglo XXI).
- Sarmiento Silva, Sergio 1996 “Movimiento indio, autonomía y agenda nacional” en *Neoliberalismo y organización social en el campo mexicano* (México DF: Plaza y Valdés).
- Sarmiento Silva, Sergio (ed.) 1998 *Voces Indias y V Centenario* (México DF: INAH).
- Taylor, Charles 1994 “The Politics of Recognition” in Gutmann, Amy (ed.) *Multiculturalism* (New Jersey: Princeton University Press).
- Tedlock, Dennis y Mannheim, Bruce (eds.) 1995 *The Dialogic Emergence of Culture* (Urbana: University of Illinois Press).
- Tello, Carlos 1995 *La rebelión de Las Cañadas* (México DF: Cal y Arena).
- Torres Rivas, Edelberto 1997 “Poblaciones indígenas y ciudadanía: elementos para la formulación de políticas sociales en América Latina” en Pérez Baltodano, Andrés (ed.) *Globalización, ciudadanía y política social en América Latina: tensiones y contradicciones* (Venezuela: Nueva Sociedad).
- Velasco Cruz, Saúl 2003 *El Movimiento Indígena y la Autonomía en México* (México DF: UNAM), Colección Posgrado.
- Viqueira, Juan Pedro y Ruz, Mario Humberto (eds.) 1998 *Chiapas. Los rumbos de otra historia* (México DF: UNAM/CIESAS/CEMCA/ Universidad de Guadalajara).
- Wolf, Eric R. 1971 “Aspects of Group Relations in a Complex Society” in Shanin, Teodor (ed.) *Peasants and peasant societies* (Baltimore: Penguin Books).
- Zárate, Eduardo J. 2001 *Reforma del Estado y ciudadanía étnica en México. XXIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales ‘Ciudadanía, Cultura Política y Reforma del Estado en América Latina’* (Michoacán).

PAULINA PALACIOS*

CONSTRUYENDO LA DIFERENCIA EN LA DIFERENCIA: MUJERES INDÍGENAS Y DEMOCRACIA PLURINACIONAL

INTRODUCCIÓN

A partir de 1990, el Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE), organizado en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), emerge con un protagonismo que denota la invisibilidad del mismo movimiento en el pasado. Las propuestas alrededor de la propiedad de la tierra, las demandas de constituir un Estado Plurinacional y de realizar una Asamblea Nacional Constituyente, conjuntamente con las propuestas de identidad y derechos culturales, entre otras, insurgen como el discurso y el proyecto histórico-político de esta organización (CONAIE, 1994).

Ahora bien, el MIE está atravesado en su interior por una serie de conflictos e incluso de relaciones de poder que lo convierten en un sujeto complejo y en permanente transformación. Uno de esos conflictos tiene que ver justamente con las problemáticas de género al interior del mundo indígena y su expresión en los diferentes niveles orga-

* Abogada. Doctora en Literatura, PUCE. Investigadora-coordinadora de Water Laws and Indigenous Rights (WALIR) en Ecuador. Con experiencia en legislación ambiental, de aguas, derechos humanos, género e identidad.

nizativos. En efecto, en cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres, se partiría de un supuesto de que en el mundo indígena, en general, las nociones de complementariedad y de dualidad son elementos que lo dotarían de una suerte de equidad intrínseca y natural, de tal manera que la reflexión alrededor de la identidad de las mujeres, dentro de una narración que por sí misma apela a la identidad para afirmarse y autorreferirse, se convierte en un discurso ajeno y contradictorio. Ello apela ya a una problemática que debe ser resuelta y analizada, porque el MIE reclama visibilización como sujeto histórico y político; pero en su interior, y paradójicamente, las mujeres indígenas también reclaman visibilización dentro de las fronteras de sus espacios organizativos.

En efecto, la participación de las mujeres indígenas en la construcción organizativa es notoriamente invisibilizada o escasamente visibilizada. Tomando en cuenta esta dinámica, se han realizado varios esfuerzos por comprometer al conjunto de mujeres en la organización y conducción del movimiento desde diferentes dinámicas y propuestas de varios sectores de las mujeres, entre las que vale destacar al proceso más importante que hasta el momento ha generado el MIE en lo que respecta a formación, capacitación e incorporación de las mujeres a los espacios organizativos existentes: las Escuelas de Formación Política de Mujeres Líderes de Ecuatorunari Dolores Cacuango¹.

Dicho proceso ha tenido momentos de incidencia en la gestión organizativa del MIE y ha logrado importantes cuotas de representación en los procesos electorales ecuatorianos, sobre todo en los ámbitos locales: parroquiales, cantonales y provinciales. Sin embargo, y a pesar de la incorporación creciente a los espacios del gobierno local y seccional, las mujeres no han logrado consolidar una inserción en la estructura de liderazgo, sobre todo de la Ecuatorunari.

Esto ha implicado que, al interior de las estructuras organizativas, las mujeres sostengan un proceso de reflexión que apunte a reali-

1 Ecuatorunari: Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, organización de la región interandina del movimiento indígena, filial de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y al momento la estructura organizativa más importante de esta. Dolores Cacuango: primera dirigente de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) creada en los años cuarenta del siglo XX, y miembro del comité central del Partido Comunista del Ecuador (PCE). Cacuango es una líder indígena del pueblo kichwa Cayambi, al Norte del país, que luchó por la educación intercultural y la reforma agraria. Fue encarcelada varias veces, sus hijos fueron asesinados por los gobiernos de ese entonces y su presencia fue proscrita en las comunidades indígenas.

zar su propio proyecto político, armonizado, obviamente, con los lineamientos generales y estratégicos del proyecto político del MIE.

En el caso de la Escuela Dolores Cacuangó, esta ha devenido en un espacio de organización, reflexión y resistencia a prácticas discriminatorias internas y externas, constituyéndose en un referente democrático al interior del mismo MIE. De otra parte, la capacidad de movilización que las mujeres mantienen y suscitan juega a convertirla en una suerte de vanguardia en el entorno organizativo. Así, por ejemplo, puede resaltarse la participación de las mujeres organizadas en la Escuela Dolores Cacuangó durante el levantamiento indígena de septiembre del año 2000, que acudió a referentes simbólicos del mundo indígena para reforzar los contenidos de la movilización. En esa oportunidad, las mujeres apelaron a la figura del *chaski* (mensajero del Inka) para llevar el mandato (propuesta política) de la CONAIE y convertirse en interlocutoras políticas ante el gobierno, en un contexto en el que la capacidad de movilización del MIE estaba seriamente debilitada. Otro momento importante lo constituyó su participación activa en las jornadas contra el ALCA, en diciembre del año 2002.

LOS ROSTROS DE LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA

La organización indígena en el Ecuador se constituye de forma nacional al amparo del Partido Comunista, alrededor de los años veinte del siglo pasado; se crea la primera organización indígena política: la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). La primera líder de la FEI es una mujer kichwa kayambi², Dolores Cacuangó, quien, entre las demandas para su pueblo, tiene como eje aquella de dotar de educación en su propio idioma a los niños indígenas. Es una demanda política en pleno sentido, porque el sistema hacienda había construido un código de dominación semiótica sustentado en los denominados *libros de rayas* y *libros de suplidos*, en los que el sistema hacienda contaba los días trabajados por los peones indígenas y las deudas de estos hacia la hacienda. Los indios tenían prohibido acceder a los *libros de rayas*, bajo pena de cepo y tortura. Las haciendas tenían en su interior un sistema de cárceles para los indios que transgredían las normas. Leer estaba estrictamente prohibido. Leer implicaba el acceso a la decodificación de los *libros de rayas*, es decir, la disputa de un territorio de

2 En el caso del Ecuador los indígenas se autodefinen como miembros de nacionalidades. Por ejemplo, el caso de la nacionalidad kichwa y la especificidad del pueblo Kayambi.

dominación. Quizá ello permita visualizar el contenido de la propuesta y de la lucha emprendida por Dolores Cacuango y explique la ferocidad con la cual el sistema hacienda se defendió (Guerrero, 1991).

Ahora bien, de esa época a la actualidad, las organizaciones del movimiento indígena ecuatoriano han vivido diversas formas de lucha y organización. Entre estas tenemos en los años sesenta, y vinculadas a las luchas por la tierra y la reforma agraria (Barsky, 1984), un modelo organizativo de corte sindicalista que subsumía la condición étnica a la condición productiva; los indios eran visualizados como campesinos. La lucha por la identidad se subsumía a la lucha de clases, y la organización tenía una estructura afín al contexto: secretarías político-operativas bajo la conducción de un ejecutivo centralizado. La presencia de la Iglesia de la Liberación, producto a su vez del Concilio Vaticano II; los congresos de Puebla y Medellín; y el apareamiento de la *Iglesia de los pobres*, con la figura emblemática para el movimiento indígena ecuatoriano de Monseñor Leonidas Proaño en la vicaría de la provincia con mayor población indígena del Ecuador, la provincia de Chimborazo, resaltan el nuevo rol de la identidad como matriz de resistencia y organización. La identidad, entonces, empieza a jugar el rol de un operador político dentro de la estructura existente. Esto puede visualizarse cuando se crea, a inicios de 1970, la organización *Ecuador Runacunapac Riccharimui (El despertar del hombre ecuatoriano)*, *Ecuarunari* (actualmente, y lo que es altamente significativo, redenominada como *Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador*); y, en el mismo tenor, cada organización de las comunidades, parroquias y organizaciones de base. Lo significativo es que la estructura organizativa mantiene su formato del sindicato de tierras (secretarías operativas y ejecutivo centralizado), pero bajo una matriz política que es básicamente identitaria.

Tras varios años de organización y lucha por las tierras y demandas centradas en lo agrario, así como de una relación muy estrecha con organizaciones sindicales y partidos de izquierda, emerge al interior del MIE un proceso de reflexión con elementos muy claros que hacen referencia a la identidad, lo que permite su re-conocimiento como pueblos y su auto-identificación y referencia a la noción de *nacionalidad*, recordando, y de hecho vinculándola, con el proceso de constitución de nacionalidades de la ex Unión Soviética. Es de indicar que esta forma de identificación política y cultural surge especialmente entre los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana, en los inicios de la década del ochenta, cuando se constituye la primera organización indígena del

Ecuador que apela a la denominación de *nacionalidad* para su proceso organizativo: la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), con una fortísima propuesta alrededor de la diversidad cultural e identitaria.

Varios líderes y organizaciones indígenas en la región interandina, con una perspectiva más vinculada a la especificidad de lo indígena por sobre los contenidos clasistas y la perspectiva campesinista, van generando un proceso de alianzas con la organización amazónica, de la cual surgirá en el año 1986 la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), con una constitución radicada fundamentalmente en la identidad de ser nacionalidades y pueblos indígenas, y con una fuerte crítica al pasado colonial, la conquista europea violenta y el estado uninacional excluyente.

En el seno de esta organización las demandas agrarias van adoptando formas específicas con relación a que son “comunidades indígenas” o centros³ indígenas los que demandan tierras, pero en cuanto sujeto colectivo diferenciado, pueblos con lenguas, identidades, formas de organización política, que se desenvuelven en territorios determinados. Estas demandas consolidan una identidad propia al movimiento indígena superando en el proceso la constitución campesinista que era el límite con el cual emergieron en décadas pasadas. Una propuesta que llama poderosamente la atención en 1990, cuando la CONAIE lidera el primer levantamiento nacional, es que esta organización pretendía que se realizara una Asamblea Nacional Constituyente para que se reconociera la Plurinacionalidad del Estado ecuatoriano.

En la actualidad, las organizaciones indígenas de la CONAIE se encuentran privilegiando su forma organizativa alrededor de sus identidades como nacionalidad y como pueblo. De esta forma, es cada nacionalidad y pueblo el que se está constituyendo en una referencia organizativa independiente, en la cual prima una reconstitución de su identidad, historia y proyección política. Así han emergido organizaciones tales como la misma Ecuarunari, que deviene hoy en Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, manteniendo las siglas anteriores, o la Confederación del Pueblo Kayambi, entre otras.

3 En el caso de la región interandina es mayoritaria la organización indígena de base alrededor de comunidades, mientras que entre varias de las nacionalidades de la región amazónica y de la costa ecuatoriana, se denominan centros y en algunas oportunidades se han organizado legalmente como asociaciones.

La presencia de mujeres líderes a lo largo de la experiencia organizativa (Ecuarunari, 1998) ha permitido que la organización se consolide; sin embargo, y a pesar de su rol protagónico como fue el liderazgo de Dolores Cacuango, en general su participación se ha dado bajo formas excluyentes y en las cuales las voces que apelan al reconocimiento de género se acallan frente a la urgencia de las demandas agrarias y luego identitarias. En las movilizaciones que marcan la década de emergencia indígena en el Ecuador (1990-2001), hay una sólida participación de mujeres de todos los pueblos y nacionalidades; se trata, a no dudarlo, de perfiles que dotan de intensidad, de voces breves que proponen y construyen la propuesta política del MIE.

Partimos, entonces, de afirmar que en la organización indígena se responde constantemente, en su proceso de constitución, a prácticas en las cuales prima la voz masculina, el ejercicio del poder como naturalmente radicado en los varones, así como ocurre en la toma de decisiones en diversos ámbitos de la cotidianidad organizativa. La hipótesis central del presente estudio es que la organización indígena se ha moldeado con estructuras, roles e incluso división de actividades basados en un modelo patriarcal; dentro de este modelo las mujeres indígenas vinculadas a la organización del MIE emergen buscando espacio para sus voces distintas al interior de un proyecto que pretenden fortalecer y en el cual encuentran resistencias a una participación más diferenciada.

Un fuerte obstáculo es la misma organización en cuanto estructura, enraizada en una *tradición* que excluye a las diferencias de género y que, al proponer en su horizonte estratégico la constitución del movimiento indígena como sujeto político, insistirá, puertas adentro, en un pasado idílico en el cual, antes que diferencias entre géneros, subsistiría una dualidad; de ahí que aparezca la paradoja de un movimiento que construye sólidamente una propuesta política nacional en la dinámica de su democracia plurinacional, suprimiendo las diversidades que puedan derivarse desde el género en sus propias estructuras internas.

Realizaré una aproximación a la inclusión de narraciones procedentes de la teoría de género⁴, que desde la perspectiva de esta investigación son visualizadas como un fenómeno en el que han sido deter-

4 Las propuestas y agendas del movimiento de mujeres en el Ecuador han tenido poca influencia en el desarrollo del movimiento indígena y de sus líderes mujeres. Los feminismos no han mantenido debate con dicho movimiento y al interior de este, más bien se han constituido en adjetivo peyorativo.

minantes las agencias de cooperación y las Organizaciones no gubernamentales (ONGs) para su inclusión e influencia. Incidentalmente, también abordaré las relaciones con el conjunto del movimiento de mujeres en el Ecuador.

De otra parte, es también importante considerar, en las investigaciones sobre las mujeres indígenas y su participación en el movimiento, la diferenciación que actualmente se hace entre la noción de *pueblo* y aquella de *nacionalidad*.

Ahora bien, el hecho de recalcar un discurso de la diferencia de género al interior de una narración que por definición apela a la diferencia (el discurso de la identidad) parecería coadyuvar a las pretensiones del poder de dividir al movimiento indígena; pero si el MIE quiere ser coherente con su demanda de plurinacionalidad y con su interpelación a todo el discurso que elimina las diferencias, tiene que, justamente, abordar la discusión de las diferencias que existen a su interior como condición de fortalecimiento y legitimación.

De parte de las nacionalidades indígenas amazónicas y de aquellas de la costa ecuatoriana, estas mantienen de una manera particular sus acervos culturales, que las diferencian de los pueblos y nacionalidades de la región interandina; el factor histórico que permite comprender esta diferencia es el desarrollo del sistema hacienda en la sierra interandina ecuatoriana, un sistema que da un marco distinto a las formas en que se caracterizarán en la actualidad las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

CONSTRUYENDO HISTORIA, DEJANDO MEMORIA

Centraré mis reflexiones en las mujeres de la región interandina. En su mayoría éstas pertenecen a la nacionalidad kichwa. En las dos últimas generaciones anteriores a la década del noventa, el uso del idioma había sido restringido a los ámbitos privados, comunitarios y, por ende, a la familia. Muchas mujeres se constituyeron en las guardianas de la lengua, cultura y formas de identidad. También existieron casos en los cuales muchas mujeres adscribieron a procesos de formación profesional o salieron de sus comunidades a realizar trabajos domésticos en otros hogares urbanos. En ambos casos, la pérdida de referentes culturales, de la identidad como mujeres kichwas y, en muchos casos, de su lengua, fueron una constante.

La arremetida de un sistema de acumulación occidentalizado y con un modelo cultural de consumo fue muy dura, especialmente en

contra de las comunidades y las mujeres. A pesar de la oficialización de la educación intercultural bilingüe a inicios de los años ochenta del siglo pasado, las mujeres kichwas, en grado mayor al resto de mujeres no indígenas, tuvieron un acceso restringido a la escolaridad formal, que se agravaba más aún cuando no podían salir de sus comunidades.

Ante esta situación, las mujeres kichwas de la Ecuarrunari organizan espacios de discusión alrededor de su demanda de capacitarse para tener mayor participación en las organizaciones indígenas. En 1997 se efectúan varios procesos de reflexión desde las mismas mujeres indígenas que les permiten realizar su propuesta política de visibilización al interior de sus propios espacios organizativos. Los ejes de la reflexión apelan a matrices de identidad referidas a los espacios comunitarios y familiares (Ecuarrunari, 1998); desde estos ejes, abordan el análisis y la posición política de su organización que, además, está en tránsito de redefinición política-organizativa a través de las nociones de *pueblos* y *nacionalidades* (Consejo de Gobierno Ecuarrunari, 1998).

Es en ese contexto que nacen las primeras propuestas de las mujeres kichwas. Una de ellas, precisamente, fue la de *escribir su historia*. Así, se repetía la apelación a la palabra escrita que siempre había reivindicado Dolores Cacuangó como un instrumento de emancipación. Al confrontarlas con la reflexión de su propio pasado y con el papel en blanco, las mujeres kichwas nuevamente utilizan la palabra como código de concientización, visibilización y emancipación. Con esta apelación a la palabra escrita, impulsaron un concurso de testimonios que contó con una amplia participación de mujeres indígenas.

En las historias contadas, las mujeres indígenas despliegan la experiencia de su mundo y, al hacerlo, cobran conciencia de su existencia comunitaria. Cuentan, en una gran mayoría, la historia de su organización de base, más que sus propias experiencias personales; para ellas, existir es proyectarse en la vida comunitaria. Pervivir es referirse a su comunidad. Ser en sí es ser en los otros y con los otros. El relato de la historia de su comunidad, de su organización de base, es el espejo en el que siempre se han mirado para comprobar su propia existencia. Su rol individual, personal, se mimetiza en su organización. El sujeto comunitario se expresa en ellas de manera vital. No existen como individuos en sí mismos sino como personas referidas a su propia comunidad. Pero la comunidad no es sólo un espacio social; es básicamente y por definición un espacio político, es un sujeto político. Cuando las mujeres refieren en su testimonio personal la historia de su organización de base, realizan dos actos simbólicos: por un lado

retoman la escritura para reconocerse en la letra impresa, en una cultura que supuestamente siempre ha apelado a la tradición oral; es decir, transitan sin mayor problema de la oralidad a la escritura. Y, por otro, se reconstruyen simbólicamente apelando a la memoria y no encuentran en esa memoria sino la existencia del ser comunitario.

Este concurso de testimonio se convierte además en un espacio de confluencia entre los diversos grupos de mujeres organizados de la Ecuarunari. Al recoger las voces de la diversidad de mujeres, se resalta la preocupación de estas en la constitución de la organización y la lucha indígena, y se visibilizan de mejor manera las demandas concretas que aparecen con relación a la educación formal, el rescate cultural, las tierras, el manejo de recursos naturales, etcétera.

En estos documentos, las mujeres indígenas expresan sus preocupaciones comunes y vitales, que están relacionadas con el desenvolvimiento más cotidiano de sus comunidades, de sus familias, de aquellas necesidades inmediatas y de las cuales sus tribulaciones diarias conforman el espacio de su *mundo de la vida*: la educación, la producción y, aparentemente y de manera menos prioritaria, su propia participación política. Esta jerarquía es indicativa de la forma en que las mujeres kichwas se ven a sí mismas y a su rol en la organización indígena. Cabría preguntarse, entonces: ¿el interés manifestado por temáticas familiares, comunitarias, es un límite para que las mujeres destaquen preocupaciones más relacionadas con su identidad femenina y con su participación política?, o, por el contrario, ¿puede ser la base de una nueva práctica política que vincule género e identidad?

Entre la realización del concurso de testimonios y la formulación del texto del proyecto político de las mujeres indígenas del Ecuarunari (en 1998), se podría ubicar esa transición hacia una nueva época en la apertura y constitución de un espacio propio de las mujeres kichwas al interior de su organización regional.

En efecto, desde 1997, las mujeres kichwas de la Ecuarunari abren un nuevo espacio que se revelará fundamental, a través de la propuesta de formación política con la Escuela Dolores Cacuango, cumpliendo las palabras proféticas de esta legendaria líder indígena: “Natural⁵ es como hebra de poncho, si una se deshila las otras han de quedar” (Rodas, 1992).

5 Natural: adjetivación peyorativa utilizada en el idioma español del sustantivo *runa*, hombre o ser humano en kichwa.

PARTICIPACIÓN EN LAS ACCIONES: IDENTIDADES CONSTRUIDAS EN LA HISTORIA INDÍGENA

Al interior de los procesos comunitarios, el rol de las mujeres es muy dinámico. Existen liderazgos con mucho ascendiente en la toma de decisiones; un ejemplo muy interesante es el referido a los casos de aplicación de la justicia indígena en los ámbitos comunitarios y parroquiales. De igual manera, en diversas organizaciones de base como juntas de agua, sean de riego o potable, asociaciones productivas, redes comunitarias, cooperativas, etc., la participación de las mujeres es visible e, incluso, es en este ámbito en el cual muchas de ellas consiguen reconocimientos y llegan a ser dirigentes, aunque sean dirigencias de apoyo o de logística como secretarías o tesoreras de su organización; sin embargo, es el espacio en el cual se visualiza más su participación. Posiblemente, esta participación en las organizaciones de base se deba a que la misma comunidad es una suerte de continuidad de la familia ampliada, donde las mujeres tienen roles de mayor importancia.

Asimismo, en varias de las acciones políticas que el MIE realizó a lo largo de la década de 1990, se ha observado una fortísima participación de las mujeres en la movilización, así como en las actividades preparatorias o logísticas que permiten su realización. Existen al efecto diversos testimonios en video de *levantamientos indígenas* en los cuales la intervención de las mujeres ha sido fundamental para el éxito de los mismos. Es interesante, en este caso, señalar el levantamiento de 1990 como uno de los procesos en los que la participación de la mujer indígena fue significativa. La CONAIE ha producido un video sobre este evento.

En efecto, en el video se puede observar un fenómeno político interesante: en medio del levantamiento indígena, un grupo de mujeres en Cotopaxi, que acompañaban a los comuneros que habían tomado las carreteras del sector, cumplen un rol estratégico en la movilización cuando rodean a varias decenas de miembros del ejército ecuatoriano, que habían sido enviados a reprimir el levantamiento, y, finalmente, los toman como *rehenes*. Los miembros de las fuerzas armadas son secuestrados como resultado de su sentido de percibir a las mujeres como débiles, vulnerables o sujetos a los cuales supuestamente no se puede agredir. Las mujeres indígenas, cargadas de sus *huahuas* (niños) y vituallas, les rodearon por centenares, los desarmaron y los llevaron a un río cercano para proceder a una *limpia*, es decir, una

purificación ritual. El evento se convirtió en un fenómeno político nacional que le dio una gran amplitud y resonancia al levantamiento indígena de 1990. Este hecho permite visibilizar una actitud táctica de las acciones indígenas durante el levantamiento, pero, sobre todo, la capacidad de propuesta de las mujeres, incluso su capacidad de aprovechar los estigmas sociales que se habían creado sobre ellas mismas.

En otras acciones de lucha, la presencia de las mujeres fue determinante incluso para la realización de la misma movilización. En efecto, durante el levantamiento de enero del año 2000, que culminaría con la destitución del entonces presidente de la república Jamil Mahuad, fueron las mujeres las que llegaron liderando, en varios casos, a los grupos indígenas que venían a la Toma de Quito.

Muchos de esos rostros eran de líderes mujeres organizadas y formadas en las Escuelas Dolores Cacuango de la Ecuarrunari. En diálogos informales mantenidos con varios dirigentes, hombres y mujeres, la percepción que se tenía a propósito de la vinculación de las mujeres en la movilización hacia Quito era pragmática: las mujeres ya conocían bastante bien la ciudad y las formas de llegar a los sitios de reunión, o, por ejemplo, dónde comprar más barato alimentos. Se trataba de liderazgos constituidos con mujeres que ya habían adquirido formación política en la capital. Otro aspecto interesante es que las mujeres que llegaron a esa Toma no traían consigo a sus niños, algo generalmente impensable dentro de la cultura kichwa, lo que daba una imagen bastante elocuente de su compromiso: no se podía exponer a sus hijos pequeños a una acción que posiblemente se tornara violenta⁶.

Pero existen otros momentos elocuentes de la participación política de la mujer indígena. Así por ejemplo, en el levantamiento del mes de marzo de 1999, fueron las mujeres de Ecuarrunari, las que decidieron las marchas desde sus comunidades para la Toma de Quito. La decisión de las mujeres sirvió como un catalizador político. En un tenso ambiente caracterizado por la pérdida de legitimidad del gobierno de Jamil Mahuad, causada por la crisis financiera y monetaria que

6 En el año 2000 la propuesta de que miles de indios tomen Quito era para defenestrar al entonces presidente Jamil Mahuad. Los miembros del movimiento indígena, en general, desconocían los acuerdos de sus líderes con los militares y acudieron a una acción en la cual estaban dispuestos a dar su vida para lograr los objetivos políticos impulsados. En este sentido, la historia del levantamiento del año 2000 es una suerte de epopeya no escrita: palos contra ametralladoras, voluntad contra barricadas minadas por los militares en plena ciudad, hombres y mujeres de los páramos contra militares bien formados y nutridos para combates regulares.

se produjo justamente en esos días, la decisión de marchar hacia Quito, adoptada por las mujeres kichwas, significó que otros actores sociales se sumaran a la movilización y que la misma dirigencia de la CONAIE considerara la posibilidad de realizar un levantamiento nacional. Ante esta coyuntura, el gobierno de Mahuad decidió militarizar todas las entradas hacia la ciudad de Quito. Sabía que si las mujeres entraban con su marcha a la ciudad, podrían provocarse una serie de movilizaciones sociales y la incorporación de nuevos actores, que hacían difícil la precaria estabilidad de su régimen.

El despliegue militar fue impresionante y parecía desmesurado, habida cuenta de que se trataba de un grupo de mujeres indígenas que amenazaban al gobierno. Patrullaje aéreo, controles militares en las carreteras, barricadas construidas por el ejército a la entrada de la ciudad: parecía el escenario de una futura confrontación entre fuerzas de igual magnitud. Ese mismo despliegue inusitado de fuerzas permitió una enorme atención de los medios de comunicación y una expectativa nacional. Si las mujeres de Ecuatorunari lograban romper el cerco militar y entrar en la ciudad, entonces el gobierno de Mahuad perdería sus pocas bases de sustentación política y su equilibrio en el poder se debilitaría de tal manera que su permanencia se vería amenazada. La marcha suscitó gran expectativa y nuevamente puso a las mujeres y su organización en el escenario nacional.

Finalmente, las mujeres de Ecuatorunari lograron, con mucha habilidad, pasar el cerco militar. En los cercos militares más alejados de la ciudad, las mujeres decidieron tomar los atajos a través de la montaña. Advertido de esa estrategia, el ejército desplegó a sus hombres, en las cercanías de la capital, en todos los atajos existentes; pero las mujeres cambiaron de estrategia y entraron esta vez por la carretera principal. Llegaron a Quito⁷, *tomaron* la ciudad y, a partir de ese evento, suscitaron, como estaba previsto, una serie de movilizaciones nacionales que afectaron profundamente al régimen. De esta manera, se dio inicio a una de las movilizaciones más fuertes del período y esta

7 ¿Cómo sortearon las mujeres los operativos? Desplegaron su creatividad y el cliché de la astucia femenina: en algunos pasos transitaban por caminos solamente conocidos por los comuneros del lugar; en otros sitios intercambiaban su ropa con la de los lugareños; la población salía a acompañarlas y protegerlas de los militares; y, en el acceso a Quito, muchas tomaron los taxis de los mismos manifestantes o se subieron individualmente o en grupos pequeños en los buses normales; como los militares imaginaban un grupo numeroso de marchantes mujeres, no consideraron en los exhaustivos controles a buses, camiones y taxis de mujeres individuales o en parejas.

acción protagonizada por mujeres de diversas edades fue el referente fundamental del accionar del movimiento indígena.

Pero el gobierno de Mahuad intentó recomponer sus tiempos y prioridades políticas. El levantamiento indígena del mes de marzo de 1999, iniciado por la acción de las mujeres de Ecuarrunari, le significó un desgaste que implicó la firma de un *mandato* con la CONAIE, harto difícil de cumplir por los acuerdos que el gobierno había firmado previamente con el FMI. El gobierno sometió al movimiento indígena a un desgastante proceso de diálogo. Fue tan fuerte la desmovilización que provocó ese proceso que cuando, en el mes de septiembre de ese mismo año, la CONAIE convoca a un nuevo levantamiento indígena, la convocatoria habría pasado desapercibida de no ser por la acción llevada adelante por la Escuela de Mujeres Dolores Cacuango de Ecuarrunari.

Conociendo la importancia simbólica de varios referentes de la cultura indígena, retomaron la noción de los *chaskis* (mensajeros) y en parejas visitaron a todas las organizaciones indígenas y organizaciones sociales del país, con la información del análisis político que la organización realizaba del momento y la necesidad de un levantamiento. En ese momento, la única acción que se concretó fue la de las mujeres indígenas, que logró una cobertura en los medios que visibilizó la capacidad de movilización de la misma CONAIE, aun cuando en la realidad su nivel de convocatoria fue escaso.

DEMOCRACIA PLURINACIONAL: ESPACIO PARA LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVOS REFERENTES DE LAS MUJERES INDÍGENAS

La CONAIE ha centrado su proyecto político en el reconocimiento y constitución de un Estado Plurinacional, sobre la base de un status de pleno reconocimiento a las identidades indígenas como *nacionalidades*; esto es, se propone la creación de un status de soberanía política basada en la noción de autonomía para las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador. En su proyecto político (CONAIE, 1994), la plurinacionalidad se ha demostrado como un concepto amplio, a veces difuso, y en muchas ocasiones solamente mencionado para adjetivar diversas categorías políticas, pero no por eso menos complejo y en vías de construcción.

A pesar de ello, en las propuestas políticas que el movimiento indígena ha realizado resalta aquella de la plurinacionalidad como un concepto central que remite, entre otras circunstancias, a la tolerancia, a la construcción de una nueva democracia que incorpore la

demanda de políticas de inclusión no asimilacionista de todos los grupos diversos que existen en el Ecuador y que permita el reconocimiento de prácticas en la toma de decisiones colectivas que se sustenten en el diálogo y el consenso, en vez de en la *regla de la mayoría* del discurso liberal. Esto significa también el reconocimiento de formas de mediación de justicia y resolución comunitaria de conflictos, que se alejan del derecho positivo y de la noción pena-castigo subyacente a este derecho. En definitiva, se puede advertir que la plurinacionalidad implica, en realidad, una profunda y radical reforma política del Estado que permita la constitución de la democracia plurinacional como alternativa epistémica a la democracia representativa y liberal.

En efecto, la democracia plurinacional resignificaría los ámbitos de participación transformando completamente el sistema político ecuatoriano, esto es, modificando la geografía de las relaciones de poder existentes, no en función de la hegemonía de nuevos actores, en este caso, los indios, sino –y justamente– rompiendo esas hegemonías e instaurando relaciones equitativas y justas. La democracia plurinacional implica incorporar el ser comunitario en la construcción y constitución de la *polis*. La democracia plurinacional es un concepto que tiene que ver con la constitución política del sujeto comunitario y el cambio de las coordenadas más profundas del discurso clásico de la política; y, obviamente, tiene que ver con el rediseño institucional del Estado, incluyendo sus sistemas de representación política. La democracia plurinacional es una propuesta que supondría modificaciones en todas las estructuras estatales, en las normas y procedimientos que rigen las instituciones, la justicia, las políticas públicas. Es el deber-ser político de un sujeto histórico que apela a la diferencia para transformar las relaciones de poder, la exclusión, la explotación, la discriminación y la violencia de un sistema que no sólo ha sido construido sin él, sino, más bien, contra él. Es su respuesta, en el mismo marco epistemológico de la democracia, al discurso liberal de la participación, la ciudadanía y la construcción del Estado.

Ahora bien, en el ámbito de las declaraciones públicas e incluso escritas de los dirigentes indígenas, suele escucharse la inclusión de género en sus propuestas. En los documentos oficiales de las organizaciones indígenas hacen referencia siempre a la equidad y perspectiva de género. Sin embargo, en el discurso político de construcción de la democracia plurinacional, la comprensión acerca de la participación de las mujeres es escasa y hace referencia al “discurso que se debe oír”, o “étnicamente correcto”, con referencias sin

contexto, fundamento, ni correspondencia práctica sobre el género y la equidad (Tibán et al., 2003).

Parecería lógico que entre los planteamientos de la plurinacionalidad se incluyeran el respeto a las mujeres, el impulso de su participación y su inserción en los procesos de dirección y toma de decisiones. Entre las alusiones retóricas que se hacen al género en el discurso político de las organizaciones indígenas, podríamos ubicar la realidad de la participación de las mujeres en las actividades políticas, de resistencia y organización en el movimiento indígena agrupado en la CONAIE-Ecuadorunari, y constatar las distancias entre lo que se dice al respecto y lo que efectivamente se hace.

En los derechos colectivos (Constitución Política del Ecuador, artículos 83 y 84), y en varios de los manifiestos y mandatos revisados, se observa que no existe específicamente un discurso que visibilice a las mujeres. Cabe destacar que en la redacción de estos documentos pocas veces participan mujeres líderes y que muchas de las demandas y propuestas parecen ubicar al género como un elemento neutro. No se ha encontrado, sin embargo, incomodidad de las mujeres por esta falta de especificidad de sus demandas o de su presencia en esos discursos. En contraste, la mayoría de los documentos de las mujeres incluyen las demandas más generales del movimiento indígena.

INTERCULTURALIDAD Y MUJERES INDÍGENAS

De otra parte, y concomitante con el discurso político de la plurinacionalidad, el MIE ha posicionado con fuerza el discurso de la interculturalidad. La intención del MIE era la de luchar en contra de un sistema de dominación étnica que había solidificado el racismo como sustento de su poder. La interculturalidad implicaba, de una parte, la relativización de los contenidos civilizatorios fundamentales de la ideología blanco-mestiza, contenidos que otorgaban legitimidad a su proyecto de dominación étnica; y, de otra, el reconocimiento de los saberes y culturas ancestrales, que reforzaban la idea de la plurinacionalidad del Estado. El territorio en el que se disputó la interculturalidad, y, cabe decirlo, aún no ha salido de allí, es el del lenguaje.

La interculturalidad se instrumentalizó en el Ecuador en un sistema de educación intercultural bilingüe, hecho sólo para los indígenas y no para la sociedad, y en los ámbitos académicos se convirtió en una categoría manida en el estudio de la diferencia y las tendencias poscoloniales, símbolo de muchos estudiosos del primer mundo sobre

los movimientos de corte etnicista del tercer mundo. La interculturalidad siempre había sido asumida, desde el MIE, como un camino de doble vía; es decir, se plantea el diálogo desde lo indígena hacia el conjunto de la sociedad perteneciente a otros grupos, y de estos con los indígenas, así como una amplia escala de propuestas en la educación, salud, expresiones artísticas y culturales, espiritualidad, administración de justicia, etcétera. El diálogo intercultural implica el reconocimiento de interlocutores entre sí y del hecho mismo de la interlocución. La interculturalidad en la realidad no se parece a un diálogo; como lo afirma Luis Macas, es un “*estar juntos pero de espaldas*”, un no asumir en la imagen del espejo los rasgos indígenas que nos son comunes (Macas, 2000).

En la búsqueda de un diálogo intercultural, las mujeres entablan un importante reto al convocar e incluir en sus espacios de formación a mujeres negras y campesinas mestizas de otras regiones. Así, se re-simboliza el ejercicio del diálogo intercultural cuando indígenas, negras, mestizas, convergen en las escuelas de formación con inquietudes comunes como mujeres, con demandas de ser escuchadas, de concitar una formación política de calidad que les permita ejercer su derecho a participar.

En este diálogo intercultural han existido momentos en común y también diferencias. Diferencias cuando la valoración del cuerpo entre las mujeres responde a nociones distintas entre indígenas de una región y otra⁸, y mucho más notorias entre mujeres mestizas de la costa y mujeres indígenas de la región interandina o de los páramos. Las mujeres responden a una construcción de una imagen de feminidad distinta. Así, para la mayoría de las mujeres indígenas, sobre todo kichwas, el cabello largo y abundante, así como la robustez, son señales de belleza; en cambio, para las mujeres costeñas, la construcción del modelo ideal occidentalizado prevalece; entonces se han construido un ideal femenino conformado por la figura esbelta, el cabello claro y la presencia de la moda en la indumentaria como características que se apropian de la simbología del ser mujer. Entre las jóvenes se marcan las distancias en relación con los roles tradicionales; tanto las mujeres indígenas como las mujeres costeñas, negras o mestizas, priorizan ahora la formación profesional, las

8 Hay que considerar las diferencias entre las mujeres que han estado sujetas al sistema hacienda y aquellas que proceden de comunidades o pueblos independientes de dicho sistema.

oportunidades de participación política⁹, antes que la constitución de una familia o el tener pareja.

SISTEMA HACIENDA: ESTRUCTURAS PATRIARCALES QUE SE MANTIENEN

El sistema hacienda como estructura de producción que asimiló y aniquiló a los pueblos indígenas implicó también la producción de formas de representación, espacios de construcción simbólica y una ideología de imposición en la cual las mujeres siempre fueron las más vulneradas. La violencia en la sexualidad, una sexualidad simplificada a las funciones reproductivas y domésticas, implicó que en la condición femenina indígena la reproducción sea el único destino válido de las mujeres: la feminidad constituida alrededor de la capacidad de reproducción y reducida al ámbito de lo doméstico fue una entre varias de las construcciones simbólicas que se consolidaron con el sistema hacienda¹⁰. Si bien el punto de partida es el cuestionamiento de aquel paradigma de la complementariedad entre hombres y mujeres como base del imaginario que el movimiento indígena ecuatoriano ha construido, y en el que se tiende a simplificar la comprensión de las relaciones entre hombres y mujeres, creo que la conquista, colonización y aparición del sistema hacienda sí constituyeron un espacio de profundización de las diferencias.

En la hacienda, las relaciones giraban en torno al dueño de la tierra (el patrón de la hacienda, otra de las imágenes clave del sistema hacienda), su familia, y, en un segundo nivel, en torno a quien ejercía las funciones de capataz. La tierra, su producción, los animales que allí habitaban, tanto como las personas indígenas que fueron concedidas

9 De acuerdo a la terapeuta que realizaba sesiones de autoestima con el grupo inicial de alumnas de la Escuela Dolores Cacuango, en un ejercicio sobre las proyecciones individuales del grupo de ochenta mujeres indígenas, mestizas y negras, ninguna había resaltado su rol como miembro de una pareja y/o de una familia; las intenciones de todas estaban concentradas en la vida política de su organización, ciudad o provincia.

10 Este es un rasgo común de la conquista. Octavio Paz, en el *Laberinto de la Soledad*, trabaja con la figura de La Malinche y la *chingada* como las formas que asumió la conquista europea hacia la feminidad indígena. La violación del cuerpo era la inscripción en la piel femenina indígena de la voluntad del conquistador. De esa violación nacieron los mestizos, de acuerdo a Paz, los *hijos de la chingada*, testimonio, renuncia y negación a la vez. Constatación y rabia de esa constatación. El sistema hacienda fue más perverso, si se quiere, con la mujer indígena. Fue más allá de La Malinche, mujer reconocida como tal, y más allá de la *chingada*. La hacienda rebajó a la mujer indígena a la más pura condición de objeto doméstico, tanto en su sexualidad cuanto en su cotidianidad (Paz, 1998).

por las instituciones coloniales como parte de esas tierras, dadas en principio a los encomenderos españoles, constituían un sistema servil y rentista. En dicho sistema el señor de la hacienda disponía de un poder casi absoluto. Las relaciones sociales eran completamente jerárquicas y verticales; existían castigos físicos como correlato de un rígido sistema disciplinario y una división cerrada del trabajo; y, por supuesto, se reproducían las formas de relacionamiento entre hombres y mujeres de la época, en las cuales las mujeres no existían sino como menores a quienes el varón debía proteger, educar y mantener. En el caso de las mujeres indígenas, eran el último eslabón de esta cadena de explotación. Ellas eran quienes trabajaban en las condiciones más oprobiosas, realizaban las labores más duras y menos dignas, y eran consideradas absolutamente como objetos dentro de un conjunto de cosas útiles en el sistema hacienda. La corporeidad misma y la sexualidad de las mujeres se consumieron, se agotaron y finalmente se perdieron en el sistema hacienda. Generaciones de mujeres fueron objeto de una apropiación completa. Esas mujeres ni siquiera soñarían con mejores condiciones para sí o para sus hijas (Poeschel-Renz, 2003: 103-122).

Pero a la par del sistema hacienda existían también las comunidades indígenas. Hay una simbiosis entre el sujeto comunitario y el sistema hacienda. Es una simbiosis hecha desde la conquista y que tiene como objetivo asentar las nuevas relaciones de poder sobre los marcos institucionales ya existentes. Los europeos no crearon nuevos marcos institucionales, sino que recrearon aquellos ya existentes según los nuevos requerimientos de la conquista, la dominación y la explotación. De ahí que el patrón de hacienda, por ejemplo, asuma como figura roles rituales que anteriormente se asignaban a los kurakas (jefes). Ahora bien, las formas ideológicas recreadas por el sistema hacienda que penetraron al interior de las comunidades, que desde hace generaciones se han mantenido como auténticas reservas de resistencia cultural y política, permearon, sin embargo, las formas de relacionamiento intrafamiliar y comunitario entre hombres y mujeres. Las mujeres mantuvieron una referencialidad comunitaria al mismo tiempo que sus roles sociales iban disminuyendo su valor. La educación formal, por ejemplo, era un ejercicio ocioso o prohibido para los indígenas, pero en el caso de las mujeres, simplemente, era impensable.

Por otro lado, existen muchos tabúes alrededor de la sexualidad de hombres y mujeres indígenas. Se trata de una práctica llena de alusiones de doble sentido, de gestos dudosos, de bromas con clara referencialidad sexual, que se constituyen como la tónica general en su

relacionamiento de amistad, afectivo e incluso en parejas constituidas. Igualmente entre hombres o entre mujeres o en grupos mixtos, se descubren con frecuencia alusiones en la forma de hablar, un discurso que permite intuir múltiples referencias a la sexualidad (Palma, 1993; Tenorio Ambrossi, 2000). Es una sexualidad reprimida que busca en el lenguaje puntos de fuga y reafirmación. Cuando las mujeres indígenas surgen políticamente y asumen un rol central desde su organización y su práctica política, también tienen que enfrentarse con ese lenguaje y esa sexualidad reprimida. Es una tarea que aún está en construcción.

De manera hipotética planteo que el sistema hacienda, al instituir en el terrateniente, heredero de la encomienda colonial, un patriarcalismo, una figura de *pater* como figura dominante, agresiva, con potestad sobre todo el entorno, promueve un modelo que deviene de ese esquema dominador. El *pater* del sistema hacienda toma indias y abusa de ellas; es dueño de vidas y destinos; concede, castiga y protege. Habiendo sido superado este modelo tras décadas de reforma agraria, desarrollo, y, sobre todo, con la inserción del movimiento indígena con una clara voz y protagonismo, creo que aún subsiste en el entramado de relaciones de género la afirmación del varón en una figura que evoca las dimensiones del *pater* del sistema hacienda.

ASAMBLEA CONSTITUYENTE: INCORPORACIÓN DEL PROYECTO POLÍTICO A LA REALIDAD POLÍTICA ECUATORIANA. EL CASO DE LAS MUJERES INDÍGENAS

El Movimiento Indígena Ecuatoriano ha elaborado múltiples iniciativas en lo político, en lo jurídico y en el ámbito de políticas públicas para ir consolidando su proyecto político. En el plano de lo normativo, por ejemplo, ha realizado de manera participativa múltiples anteproyectos de leyes (Ecuarunari, 1998). Muchas de estas propuestas guardan relación con la posibilidad de viabilizar el ejercicio de sus demandas o cuando menos la justiciabilidad de sus derechos colectivos.

Desde el levantamiento de 1990, la CONAIE propuso la realización de una Asamblea Constituyente que declare la Plurinacionalidad del Estado ecuatoriano. La participación política del MIE juega un rol fundamental cuando ingresa en el sistema de representación política y se consolida como uno de los actores más estratégicos de la década del noventa del siglo pasado. Gracias a su importancia estratégica, demostrada en la destitución del ex presidente Abdalá Bucaram en febrero de 1997, el MIE negocia el apoyo a la destitución de este presidente a

condición de que se llame a una Asamblea Constituyente. Finalmente, la Asamblea Nacional Constituyente se convoca en 1997, se instala a fines de ese año y trabaja los primeros meses de 1998. Esta Asamblea Constituyente marca una de las coyunturas más difíciles para el MIE porque, a la larga, fue confiscada por el tradicional sistema de partidos políticos, que introdujeron reformas que posibilitaron la consolidación del modelo neoliberal. A pesar de ello, esta Constitución también aprobó los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Ahora bien, habría sido plausible pensar que, dado el contexto, la Asamblea Constituyente bien habría podido ser el espacio que incorporase derechos diferenciados en la condición étnica y de género, algo quizá complejo pero que podría haberse suscitado en ese escenario político. De hecho, en el caso del movimiento de mujeres en general, se atravesaba un momento de consolidación coyuntural bastante fuerte de las demandas de género. Se había incluso conseguido la constitución de una institucionalidad autónoma: el Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU), y a partir de allí se emprendió una agenda bastante clara basada en derechos diferenciados desde el género y en la consigna de “transversalizar” la Constitución con una perspectiva de género (CONAMU, 2000). El enfoque tiene una clara tendencia a adoptar categorías y propuestas de algunas de las teorías de género y desarrollo latinoamericanas (Lagarde, 2001).

En el caso de las mujeres indígenas, su participación se enmarcó en la plataforma general de la CONAIE. Dentro de la propuesta de declaratoria del Estado Plurinacional y de relacionamiento intercultural, no se disciernen perfiles más claros sobre las demandas o identidad de las mujeres indígenas como demandas con status propio. En esta dinámica, la agenda de las mujeres siempre se encuentra asimilada a las demandas y derroteros de los proyectos de los pueblos a los que pertenecen, o parcialmente podrían encontrar consonancias con las demandas del conjunto del movimiento de mujeres (CICDA, 1994; Deere y León, 1999: 32-33).

Si por un lado encontramos al movimiento nacional de mujeres férreamente sostenido en alianzas para procurar una Constitución con *fuerte énfasis en el género*, por otro lado, las mujeres indígenas proseguían su lucha, en un camino aparte, por instituir la plurinacionalidad en la estructura jurídica y política del Ecuador sin una agenda propia que, dentro de la plurinacionalidad, involucrase los derechos diferenciados de género y etnia.

Existen reparos desde las mujeres indígenas a la universalidad que algunos derechos garantizados por la actual Constitución tienen con relación a su propia vivencia. Uno de estos reparos es, por ejemplo, el referido a la remuneración que debería percibirse por las tareas domésticas y el otro es el de la violencia intrafamiliar. De manera general, en la Constitución Política ecuatoriana existen varios tipos de derechos vinculados con acciones proactivas para la búsqueda de la equidad de género, así como derechos feminizados del conjunto de garantías constitucionales.

Se puede entonces sostener que la agenda de mujeres indígenas se gesta en el interior del mismo Movimiento Indígena que, de una parte, invisibiliza la posibilidad siquiera de abrir un espacio para la discusión de derechos diferenciados para las mujeres, incluso dentro de la misma matriz de la plurinacionalidad; de otra parte, el movimiento nacional de mujeres no dialoga con los espacios de mujeres indígenas sobre la posibilidad de convergencia sobre algunos lineamientos básicos. En el caso de las mujeres, otra vez, se cumpliría la aseveración de Luis Macas: *juntos pero de espaldas*. La Asamblea Constituyente sería entonces una oportunidad perdida, tanto para el conjunto del movimiento indígena, que no pudo llevar adelante la declaratoria del Ecuador como Estado Plurinacional, como para el movimiento de mujeres indígenas, que no pudieron incorporar, incluso dentro del estrecho marco de los derechos colectivos, la diferenciación de la condición étnica y de género.

PROYECTOS DE DESARROLLO E INSERCIÓN DEL ENFOQUE DE GÉNERO

Las políticas de desarrollo en Ecuador con respecto a los indígenas han atravesado varios niveles, desde aquellas propuestas que nacían de la escuela clásica del desarrollo y la revolución verde, en la cual la Misión Andina jugó un rol fundamental, hasta las más recientes del etnodesarrollo del Banco Mundial, y su proyecto específico para los pueblos indígenas, Prodepine, que integran en una sola dimensión la modernización étnica y la reforma estructural neoliberal (Bretón, 2001). Sin embargo, el enfoque de género ha sido incorporado como *eje transversal* a los proyectos de desarrollo, es decir, como un agregado que no cambiaba para nada la dimensión política y social del desarrollo frente a las complejidades de la diferenciación étnica. Si la noción de género era adscripta como *eje transversal*, sin ningún tipo de problematización

o complejidad, puede entenderse que la diferenciación étnica y de género haya sido totalmente desconocida para la visión misma del desarrollo. Incluso el proyecto Prodepine del Banco Mundial, a pesar de tener un componente específico a tal efecto, presenta carencias que son casi absolutas y demuestran más bien una utilización estratégica de la noción de género en función de un proyecto político: la reforma estructural del Estado bajo contenidos neoliberales.

La incorporación de las perspectivas de desarrollo en el Ecuador sobre varios supuestos, como aquel de la pobreza, el subdesarrollo, la necesidad de alternativas productivas y económicas, ha tenido un rol importante para definir lo que en los proyectos de desarrollo se denomina público beneficiario o contrapartes de estas agencias; pero las agendas del empoderamiento de las mujeres, la perspectiva de género, la transversalización del género, han sido impuestas como condicionantes para la aprobación de créditos o recursos, más que como resultado de la incorporación de una dinámica interna.

Un primer punto de reflexión gira alrededor de las formas en que se han manejado conceptualmente las perspectivas de género. En la realidad, muy pocas agencias de cooperación han trabajado críticamente estos conceptos, la teoría de género o los discursos feministas. Con ciertos niveles de efectividad, lo que se ha logrado es la implementación de agendas, políticas, lineamientos y acciones proactivas hacia las mujeres, como objeto del desarrollo y sus políticas más que como sujeto histórico.

En esta dinámica se inscriben múltiples esfuerzos por visibilizar los temas más complejos de la realidad de las mujeres, tales como el de la violencia intrafamiliar y la discriminación en todos los espacios sociales. Cabe la diferenciación entre los esfuerzos que el mismo movimiento de mujeres ha llevado adelante, con muchos matices, comprensiones y niveles de éxito, y la inserción real del trabajo planificado de las agencias de cooperación que han procurado insertar la terminología de la equidad de género, el empoderamiento de las mujeres y la perspectiva o enfoque de transversalidad del género.

Este manejo de un discurso sobre la intervención del género que la cooperación internacional lleva adelante en sus proyectos de desarrollo ha tenido implicaciones y consecuencias en el mundo rural e indígena. Por un lado, el mismo ejercicio del poder que supone el financiamiento de determinados proyectos de desarrollo implicó que muchas organizaciones indígenas, que actuaban como *contrapartes* o *beneficiarios* directos del proyecto de desarrollo, entre ellos las deno-

minadas Organizaciones de Segundo Grado, ONGs, promuevan la discursividad de género sin mayores complicaciones, profundidad, ni inserciones en procesos reales de hombres y mujeres. De otro lado, puede denominarse como *oportunismo de género* a aquellas puestas en escena de una adhesión que simplifica las teorías feministas y/o de género, comprimiéndolas a un cajón ideológico y a una comprensión elemental según la cual la temática es un asunto de mujeres. La imagen especular era que incorporar esa terminología aparecía como bien visto por la cooperación internacional.

Existen proyectos en los cuales se transparentan varios estilos *tipo* de incorporación del género. Algunos proyectos respondieron a la simple imposición de incorporar mujeres a su ejecución, como es el caso por ejemplo del proyecto Prodepine del Banco Mundial. En muchos casos, concluido este período, no se modificaron las relaciones sociales de iniquidad que se quisieron cambiar o ayudar a mejorar, sino que las relaciones sociales nunca cambiaron, y solamente se comprendió a ciertas mujeres incorporadas al proyecto de las lógicas familiares y comunitarias, por ejemplo apoyando su visibilidad como individuos; en otros casos, se trastocaron los valores y estima que el colectivo tenía sobre esas mujeres: siendo pues un modelo extraño, se veían como extrañas quienes participaron de esos proyectos. Esto solamente remitiendo a una tipología aproximada de las intervenciones desde la cooperación para incorporar el género.

El mismo supuesto, enunciados y categorías manejados por el discurso del desarrollo son ajenos a las dinámicas, conceptos, cosmovisión e incluso epistemología del movimiento indígena. La perspectiva que los kichwas tienen sobre el tiempo, el espacio, la historia, la cultura, es distinta a todos los postulados de las teorías del desarrollo. En la misma Escuela Dolores Cacuango, la dirigencia insistía en preparar en este ámbito a las lideresas; como al mismo tiempo se formaban en análisis político, historia organizativa y categorías del mundo andino, se pudieron observar las dificultades para la comprensión de las dinámicas del desarrollo como fórmula de avance, progreso, en un tiempo que en el caso kichwa es una espiral y no una línea recta.

Conservando este sentido, el discurso de género es concebido rápidamente como una injerencia de corrientes mestizas u occidentales de feministas. La aceptación formal que ante las agencias realizan hombres y mujeres del tema no exime de reflexionar críticamente sobre la incidencia que estas formas de insertar el género tienen en la realidad.

CONCEPTOS ALREDEDOR DEL GÉNERO EN EL MIE

Es frecuente en el discurso político del Movimiento Indígena que cuando se habla sobre las relaciones entre hombres y mujeres se apele a la complementariedad entre ambos géneros. En realidad, no existe una discusión pública en las organizaciones indígenas sobre la participación distinta entre hombres y mujeres, y el discurso de la complementariedad reduce el problema a la esfera de lo privado y excluye la polémica al respecto.

El discurso de lo dual y la complementariedad es generado por hombres y mujeres que insistentemente exigen la no intromisión externa en esta discusión. Existiendo espacios de discusión entre las mujeres que denotan la exclusión en la conducción y toma de decisiones de las organizaciones del Movimiento Indígena, estos no trascienden los ámbitos de las mujeres. Pese a ello, existe un conjunto de dirigentes que, en el nivel nacional, regional, provincial e incluso cantonal, mantienen, ellos sí públicamente, un discurso que desacredita las manifestaciones de las mujeres, sus espacios, su rol, y lo subsumen en el ideal de la complementariedad y la dualidad, o de la perspectiva de un imaginario ideal conservado de la historia precolonial.

Entre muchas interrogantes surgen las siguientes: ¿por qué el silencio de espacios constituidos de las mujeres en el contexto organizativo mayor?; ¿por qué no se buscan formas organizativas propias?; ¿por qué persisten los silencios frente a discursos altisonantes que proponen reducir las demandas de las mujeres a exigencias traídas de los cabellos por influencias externas?; ¿por qué la referencialidad de los liderazgos de las mujeres reposa en la soltería, la exclusión de lazos familiares, la estridencia como forma de expresión o en el perfil de machona de la lidereza?

El tema de género constituye una de las formas disciplinarias en que, dentro de la lógica de la currícula correcta, incursionan universidades y postgrados, muchos de los cuales son cursados por contados hombres y mujeres indígenas en el país. Los contenidos dotan de un instrumental y una base conceptual básica que difícilmente se armoniza con el desenvolvimiento político que dichos estudiantes indígenas llevan adelante cuando son dirigentes o cuando lideran procesos políticos en el Movimiento Indígena.

Se debe considerar también que la emergencia del proyecto político indígena subsume cualquier lógica en su interior. De hecho, un bloque de argumentos contra la adhesión, supuesta, a los feminis-

mos occidentales, que en realidad es una actitud contra las mujeres que buscan su participación, se basa en resaltar las distancias que se constituirían en caso de emerger un accionar, un pensamiento y, a lo mejor, formas organizativas de mujeres. Dichas posibilidades atentan contra el proyecto político indígena. Recuerdan de ese modo la hegemonía del pensamiento dominante en contra de los mismos indígenas, cuando estos demandan la pluralidad, la tolerancia al desenvolvimiento de los diversos.

Tanto en la CONAIE como en la Ecuarrunari, no se plantean más que en enunciados generales las diferencias de existencia, participación y demandas entre hombres y mujeres. Han sido las mismas mujeres quienes han realizado planteamientos alrededor de su propia diferencia, sus demandas, y fruto de ello existe un proceso de visibilización como el de las Escuelas de Formación de Mujeres Líderes.

Una resonancia mínima ha tenido la problemática de las mujeres indígenas entre los investigadores sociales. Existen investigaciones desde la etnografía, la antropología y la deconstrucción de la sexualidad acerca de la problemática de género. La teoría de género como marco teórico o las corrientes feministas no han sido incorporadas en los escasos estudios que se aproximan a la temática. Hay varias elaboraciones muy funcionales a las demandas del mundo del desarrollo, la cooperación o proyectos del movimiento de mujeres en general (CICDA, 1994; Bonilla Camino, 2002).

Otro ámbito que se debe explorar es la división tajante entre lo público y lo privado que la mayoría de indígenas, hombres y mujeres, promueven como escenario que invalida cualquier discusión alrededor de sus relaciones de poder.

Es paradójica la comprensión que en los textos de discusión de las escuelas de la Ecuarrunari se tiene sobre género, considerando que en la cotidianidad se escucha con frecuencia una posición crítica al respecto.

Se trata de una categoría de análisis que permite ver las relaciones que se dan entre hombres y mujeres, y cómo estas relaciones son construidas socialmente. "Género" viene de la palabra *gender*, género sexual; hace referencia a las diferencias sociales impuestas, a hombres y a mujeres, a través de roles y estereotipos basados en las características biológicas de los unos y las otras, y convertidas culturalmente en actitudes, valores y roles asignados a hombres y a mujeres (Ecuarrunari, 1998).

Camino a la Cumbre Mundial de las Mujeres en Beijing, se dinamiza la discusión desde las mujeres en el movimiento indígena. En 1994 las mujeres de la CONAIE realizan un foro en el cual participan mujeres de todas las nacionalidades y pueblos que la constituyen (CONAIE, 1994).

En las memorias del foro se destaca, en primer lugar, la priorización de una perspectiva global de constitución del proyecto político de la plurinacionalidad. Para 1994, el énfasis se encuentra en la discusión de la Ley de Desarrollo Agrario, y en el nivel y participación en la Movilización por la Vida, que se gestó alrededor del tema y por la necesidad organizativa de socializarlo. En un segundo grupo se puede percibir que las mujeres posicionan la problemática general entre sus demandas más sentidas. Un tercer punto que resalta es la preocupación alrededor de la educación, tanto para sí mismas así como también para que esta contribuya al mantenimiento de sus culturas, en función de lo cual presentan sus propuestas.

De manera general, la argumentación para la situación diagnosticada de iniquidad prevaleciente contra las mujeres es explicada a partir de las condiciones impuestas por la colonia y los colonizadores, partiendo del supuesto de un pasado en el que no existían injusticias en lo que podría ser el terreno económico y social, así como tampoco en lo que podría considerarse como el ámbito de las relaciones de género.

Tras Beijing, las mujeres indígenas continúan con un trabajo de relacionamiento a nivel internacional que tiene un corolario cercano en el Encuentro de Mujeres Indígenas de Oaxaca del año anterior.

En el ámbito nacional, las mujeres de CONAIE y Ecuatorunari sostienen una relación muy marginal con el conjunto del movimiento de mujeres. Los espacios de organización de mujeres han incluido a indígenas con una perspectiva de género o feministas, pero no han previsto la intensidad del compromiso de las lideresas indígenas con sus organizaciones étnico-políticas. Esta realidad impidió un acercamiento entre los procesos del movimiento de mujeres ecuatoriano y las organizaciones indígenas. En muchos casos se apresuraron criterios en cuanto a valorar de manera global e indiferenciada las realidades de género existentes al interior del Movimiento Indígena desde el feminismo o las mujeres activas.

Para el caso del conjunto del Movimiento Indígena, un acontecimiento importante lo constituyó el trabajo común de las mujeres de las organizaciones indígenas nacionales en el levantamiento de enero de 2001, lo cual inicia una práctica de coordinación, cuyo

punto más relevante fue la realización conjunta de la jornada del 8 de marzo de 2001.

CONSTRUYENDO LA DIFERENCIA EN LA DIFERENCIA

Pese a las posiciones *cosmovisionistas* de los líderes y varios sectores organizativos del movimiento indígena, procesos como las escuelas de formación han logrado posicionar una agenda con voces diferentes desde las mujeres, al mismo tiempo que mantienen férreamente como lógica dominante el proyecto político de la democracia plurinacional y de la interculturalización de la sociedad ecuatoriana.

Los procesos de participación e incorporación de las demandas de las mujeres indígenas siguen dinámicas propias en un continuo circular de tiempos similar al enunciado como el kichwa. Las escuelas de formación constituyen un bastión de resistencia al modelo neoliberal, al estado uninacional, pero también a las dinámicas de exclusión que prevalecerían en los procesos organizativos del movimiento indígena.

Es necesario realizar lecturas diferenciadas de cada pueblo y nacionalidad; un abordaje interesante ha sido el de las escuelas, pero podría ayudar mucho a la comprensión de la temática de las mujeres indígenas una profunda lectura de sus mitos y narrativas.

La demanda de una lectura crítica y transversal a los modelos de desarrollo y su influencia en las comunidades deberá siempre visibilizar a las mujeres, y no necesariamente con el marco teórico de la teoría de género.

Las mujeres indígenas están en pleno proceso de constitución de sus espacios de participación y consolidación de identidades. Estos son ámbitos que devienen del mismo proyecto político e identitario del conjunto de la CONAIE y de la Ecuarrunari. Sin embargo, muchas voces y demandas de las mujeres chocan permanentemente con las mismas estructuras organizativas que expresan construcciones patriarcales y excluyentes de toda diferencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Barsky, Osvaldo 1984 *La reforma agraria ecuatoriana* (Quito: FLACSO/CEN).
- Bonilla Camino, Martha 2002 *Machonas y mandarinas* (Quito: Abya Yala).

- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor 2001 *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes Ecuatorianos* (Quito: FLACSO/GIEDEM).
- Carlosama, Miguel Ángel 2001 *La lucha por la equidad de género en el Ecuador* (Quito). Informe de Consultoría, documento interno de trabajo de Ayuda Popular Noruega.
- CICDA 1994 “Género en el desarrollo rural: un proceso en construcción” en *RURALTER. Revista de desarrollo rural alternativo* (La Paz) N° 11-12.
- CONAIE 1994 *Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador* (Quito: CONAIE).
- Consejo de Gobierno Ecuatorunari 1998 “Proyecto Político de la Ecuatorunari” en *Riccharishum* (Quito) Año 15, N° 2.
- Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU) 2000 *Informe de Rendición de Cuentas* (Quito: CONAMU).
- Deere, Carmen Diana y León, Magdalena 1999 “Género y derechos a la tierra en Ecuador” en *Género y derechos de las mujeres a la tierra en Ecuador* (Quito: Consejo Nacional de las Mujeres).
- Ecuadorunari 1998 *Proyecto Político de las mujeres Kichwas del Ecuador* (Quito: Ecuadorunari).
- Escuela Dolores Cacuango 1999 *Módulos* (Quito).
- Guerrero, Andrés 1991 *La semántica de la dominación: el concertaje de indios* (Quito: Libri Mundi).
- Lagarde, Marcela 2001 *Género y Feminismo. Desarrollo humano y democracia* (Madrid: horas y HORAS).
- Macas, Luis 2000 “Movimiento indígena ecuatoriano: Una evaluación necesaria” en *Boletín Rimay ICCI* (Quito), Año 3, N° 21, diciembre.
- Palma, Milagros 1993 *Simbólica de la Feminidad* (Quito: Abya Yala).
- Palma, Milagros 1996 *La mujer es puro cuento. Simbólica mítico religiosa de la feminidad aborígen y mestiza* (Quito: Abya Yala).
- Paz, Octavio 1998 *El laberinto de la Soledad* (México: FCE).
- Poeschel-Renz, Úrsula 2003 “Las marcas de la violencia en la construcción sociohistórica de la identidad femenina indígena” en *Ecuador Debate* (Quito) N° 59.
- Rodas, Raquel 1992 *Dolores Cacuango* (Quito: Cedime).
- Tenorio Ambrossi, Rodrigo 2000 *La intimidad desnuda: sexualidad y cultura indígena* (Quito: Abya Yala).

- Tibán, L. et al. (comps.) 2003 *Cotopaxi Markamanta Runakunapak Jatun Kuyurimuy. Historia y Proceso Organizativo* (Latacunga: MICC).
- Van Den Berg, Elvia 2002 *Hacia la equidad de género en su organización* (Lima: SNV).

FRANCISCO HIDALGO FLOR*

LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y LA LUCHA POR LA HEGEMONÍA: EL CASO DE ECUADOR

EL EJE DE LA CONFRONTACIÓN IDEOLÓGICA SE TRASLADA HACIA
EL INTERIOR DE LOS MOVIMIENTOS POPULARES

En la América Latina actual se expresa una acrecentada disputa ideológica en el seno de la tendencia de izquierda y de sectores más amplios, a los cuales podríamos denominar democráticos. Esa disputa de ideas, que delata una pugna por hegemonía, tiene como escenario las perspectivas y estrategias para implementar políticas diferentes, en sentido contrario, de las dictadas por el poder mundial, a través de organismos como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial.

El contexto de esta lucha por la hegemonía está marcado, por un lado, en el acrecentamiento de las revueltas sociales y en la derrota de los partidos políticos de la derecha, de aquellos candidatos que expresaban claras posturas neoliberales; y, por otro lado, se encuentra la demanda de las transnacionales y de Estados Unidos de avanzar con celeridad en el reforzamiento del control regional, a través de nuevos

* Ecuatoriano, sociólogo, profesor en la Escuela de Sociología de la Universidad Central y en el Programa de Estudios Especializados en Ciencias Sociales de la Universidad Católica. Director de la Revista *Espacios* y autor del libro *Alternativas al neoliberalismo y bloque popular*. Ha publicado varios artículos sobre el movimiento indígena ecuatoriano.

instrumentos como los Tratados de Libre Comercio (TLCs) y el Plan Colombia.

Esta lucha por la hegemonía se va trasladando de las esferas de la opinión pública hacia el interior de los movimientos sociales que sustentan corrientes políticas críticas del neoliberalismo y de los círculos oligárquicos.

En el Ecuador uno de esos espacios de disputa de ideas y de proyectos políticos es el movimiento indígena, pero no se limita a ellos, se expande al conjunto del movimiento popular, luego del debilitamiento de la tendencia de izquierda provocado por la participación en el gobierno de Gutiérrez.

¿Por qué se ha trasladado el centro de la disputa ideológica hacia el interior de los movimientos populares y de izquierda? Porque ellos lograron recuperar un protagonismo político sobre la base de bloquear la aplicación de aspectos sustanciales del modelo neoliberal y obtuvieron respaldos sociales significativos de alcance regional y nacional. Pero tampoco se encuentran lo suficientemente consolidados como para revertir la tendencia principal. Parte de esas inconsistencias se encuentran en una parcializada, fragmentada, constitución como sujetos políticos y en la falta de una fortalecida “sociedad civil de los de abajo” (Hidalgo, 2000), puesto que las estructuras políticas vigentes no están a la altura de las nuevas demandas.

FORTALEZAS Y LÍMITES DEL MOVIMIENTO INDÍGENA RENUEVAN AL BLOQUE POPULAR EN ECUADOR

El conjunto de la sociedad ecuatoriana y aún más las propias organizaciones de izquierda fueron removidas en la década de los noventa por la consolidación y el protagonismo del movimiento indígena.

El movimiento indígena ecuatoriano de fines de los ochenta e inicios de los noventa es uno de los primeros en Latinoamérica que levanta un programa étnico-cultural; se organizan reivindicando su carácter de pueblos y nacionalidades indígenas, descendientes de las culturas originarias, portadores de formas particulares de entender las relaciones de los seres humanos entre sí y de estos con la naturaleza. Su eje organizativo son las comunidades. Las exigencias principales giran en torno a: 1) demandas concretas de carácter reivindicativo, como la lucha legitimada por su alcance territorial; y 2) políticas globales de interés del conjunto de la sociedad, como el reconocimiento del carácter multicultural y plurinacional del país.

La presencia organizada y combativa de los pueblos y nacionalidades indígenas provoca una auténtica reforma cultural en la década de los noventa e inicios del año 2000; sacude las percepciones del conjunto de los habitantes, obligando a revalorizar el polo indígena que atraviesa a toda la población, no sólo a los pueblos ligados directamente a las culturas originarias, sino también al conjunto de los habitantes mestizos, a quienes quinientos años de dominación impusieron la negación de sus orígenes.

La población ecuatoriana no volvió a ser la misma, y la propia izquierda se vio obligada a reformularse en este campo, como se ha señalado con precisión: “las identidades étnico-culturales son formas simbólicas en que cuajan y se cruzan complejos intereses sociales y de clase” (Moreano, 2001).

El aparato gubernamental también sufrió mutaciones y, a la par, ensayó procesos de cooptación: por un lado, se crearon organismos para atender las demandas indígenas tales como el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CODENPE), el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), y la consolidación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB); y, por otro, algunos dirigentes fueron atraídos para involucrarse en instancias oficiales, como el Ministerio de Bienestar Social. En 1998 las reformas constitucionales reconocieron el carácter multicultural e incorporaron los derechos de los pueblos indígenas a la Constitución del Ecuador, en el instrumento de los derechos colectivos (artículos 83 y 84 de la Constitución Política del Ecuador).

Como lo expresa uno de los dirigentes históricos de la CONAIE, Luis Macas: “hemos alterado las raíces mismas de las estructuras de poder y hemos hecho que en el Ecuador en este momento –no en todas las direcciones, ni totalmente– se den cambios profundos, quizá uno de ellos sea el reconocimiento a una identidad histórica, el reconocimiento de la existencia misma de los pueblos indígenas; la identificación del carácter plurinacional de nuestra sociedad y del Estado. Este es uno de los aportes significativos, la propuesta de constituir un Estado Plurinacional, de considerar la diversidad étnico-nacional como un reconocimiento previo para construir la democracia” (Macas, 2001).

El contexto histórico presionó a la constitución del movimiento indígena como sujeto político. Factores externos como la aplicación del modelo neoliberal, la creciente resistencia social a su implementación, la crisis de los partidos políticos tradicionales, así como factores

al interior del bloque popular tales como la crisis del socialismo, la quiebra del movimiento obrero, un instrumental teórico e interpretativo limitado ante los cambios provocados en el mundo, dieron celeridad a este proceso.

Es precisamente en el desenvolvimiento de su carácter político donde se evidencian las potencialidades y las limitaciones, en especial en dos acontecimientos de enorme trascendencia: la revuelta social que derrocó al presidente Mahuad en el año 2000, y el triunfo electoral en las elecciones presidenciales de 2002, apoyando a Lucio Gutiérrez.

A estas alturas es evidente que la principal organización indígena sufre la insuficiencia de un proyecto político cuyo eje central es la construcción de un Estado Plurinacional; sufre la estrechez de una base social que no construye un bloque de alianzas fuertes con otros sectores de los explotados-excluidos, y la pérdida de direccionalidad política ante el conjunto del programa hegemónico en implementación.

SALTO DE LA FASE PARTICULAR A LA FASE POLÍTICO-UNIVERSAL EN EL DEBATE SOBRE HEGEMONÍA

Período clave, y muy reciente, fue la participación del movimiento indígena en el proceso electoral, formando parte de una alianza triunfante e integrando un sector del gabinete inicial del gobierno electo, participación que se redujo a un corto período de algo más de siete meses, entre enero y julio de 2003.

En este proceso se tornó evidente una cesión de la conducción política, un debilitamiento en el proyecto étnico cuestionador del estado-nación y crítico del modelo neoliberal, y su sustitución por una conducción marcada por concesiones ante el poder, a nombre de un *diálogo nacional* monitoreado desde el Banco Mundial y sus agencias.

El hecho de que estas posiciones hayan asumido el control del accionar político de la CONAIE y Pachakutik constituye lo que he llamado *la primera derrota política del movimiento indígena contemporáneo*.

El planteamiento desde estos sectores fue el siguiente: la demanda de un proyecto que supere los límites de lo particular del movimiento indígena, que se plantee como una propuesta política para el conjunto de la sociedad, sólo puede desenvolverse en el marco de los estatutos de la ciudadanía, acelerando una integración en la sociedad civil predominante, dentro de un esquema de gobernabilidad.

Es decir, en el salto de los proyectos particulares, en este caso sociales, étnicos y culturales, hacia un proyecto político de bien

común se produce la metamorfosis de un discurso crítico al sistema hacia un discurso de concertación con el mismo, a nombre de ese interés general expresado en un horizonte que no impugna las relaciones de propiedad, ni las estructuras estatales, ni las relaciones centro-periferia en el contexto mundial.

Esa mutación, que en verdad es un retroceso, se expresa, entre otros, en el campo de la economía, de las visiones sobre la estructura de la sociedad, en el posicionamiento ante temas como la deuda externa, los acuerdos con el Fondo Monetario y el Banco Mundial, las negociaciones con las potencias capitalistas, las zonas de libre comercio, la distribución de la riqueza, la reforma tributaria, la reforma laboral, etcétera. Allí fueron desplazados los voceros de los sectores populares y colocados los representantes directos de los empresarios y las transnacionales.

Una de las tareas para desmontar los renovados proyectos hegemónicos pasa por la crítica al discurso predominante sobre ciudadanía y sociedad civil, sobre democracia articulada a mercado, que dan base a una visión de liberalismo social en el cual se pretende encajonar a los movimientos populares contemporáneos.

En ese camino existen aportes estimables, como el de Tischler, que respecto al debate sobre ciudadanía señala que el fundamento de este concepto “es la versión liberal de ciudadanía, que inscribe el problema al interior del sujeto burgués”, para recalcar que “la ciudadanía se puede pensar como mediación que opera en varios planos: 1) como mediación de la lucha de clases, que permite 2) la producción de un universal despojado de todo contenido de clase, lo cual 3) es condición para la existencia del Estado liberal” (Tischler, 2002).

Aquí la esencia está en que el paso de la fase particular a la universal pretende ser copado por una perspectiva de lo universal despojada de todo contenido de confrontación de clases, una fetichización del Estado político separado de las relaciones sociales y de la economía.

Sobre el debate en torno a la sociedad civil, bien vale recuperar los trabajos de Coutinho que indican: “los presupuestos organizativos e institucionales del proyecto neoliberal se orientan a transformar a la sociedad civil en un supuesto tercer sector, situado más allá del estado y del mercado, regido por una lógica ‘solidaria’, por la cual el aparato estatal termina transfiriendo sus responsabilidades en la gestión e implementación de los derechos y las políticas sociales” (Coutinho, 2001).

Aquí la esencia está en el desmontaje de los derechos sociales y colectivos de los trabajadores, a favor de garantizar las condiciones de

rentabilidad para el capital y el mercado, a nombre de promover la *sociedad civil*.

La renovada ideología del liberalismo social ha encontrado en la re-utilización de las versiones burguesas sobre ciudadanía y sociedad civil un instrumental muy valioso para desvirtuar los procesos de politización de los movimientos populares y su constitución en sujetos políticos contra-hegemónicos; para ello también ha renovado su sociedad civil en instancias de planificación de gran alcance, como el Banco Mundial, sus oficinas difusoras y la imposición de sus vademécum sobre democracia y desarrollo.

CONSTRUCCIÓN DE AUTONOMÍA EN LAS CLASES SUBALTERNAS

Cabe recordar una interpretación de Antonio Gramsci en el sentido de que “[t]odo rastro de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos debería ser de valor inestimable para el historiador integral”; y, en el mismo sentido reflexivo, recalca que a las clases subalternas les cuesta mucho escapar al entramado de coerción y cohesión que tienden las clases dominantes para controlar y asegurar los consensos. En otra parte de sus textos sobre la subalternidad, llama a prestar atención a dos fases del accionar de estas clases: 1) la conquista de una autonomía con respecto a los enemigos que habría que abatir; y, 2) la conquista de la adhesión de otras fuerzas que pueden ayudar activa o pasivamente. Junto a ello hace hincapié en la construcción de “formaciones políticas que afirman la autonomía integral” (Gramsci, 2000: 89).

Uno de los límites a vencer demanda recuperar una perspectiva integral de la crítica, retomar el debate sobre estado y capital. En ese camino vale la pena resaltar las interpretaciones de Gramsci sobre bloque histórico, las relaciones entre estructura y superestructura, entre teoría y práctica, entre fuerzas materiales e ideología, y ponerlas en el contexto presente.

Asumir que ese salto de la fase particular a la fase universal es el proceso por el cual aquella clase o sector social, que en el polo popular se ha constituido en la *punta histórica de un determinado momento histórico-social*, es capaz de asumir los intereses del conjunto de las clases y capas explotadas y excluidas en una perspectiva que afiance sus derechos y desmonte las estructuras de poder de las burguesías locales y mundiales. Que esté en condiciones de construir un cuadro completo de adhesiones y alianzas, y al mismo tiempo de precisar los enemigos de los cuales separarse y a quienes vencer.

En respuesta a esta hegemonía de globalización se levantan los pueblos, arrinconan las iniciativas del poder, alcanzan incluso triunfos limitados, pero no logran llegar a nuevos estadios en la lucha social; la *autonomía integral* está aún en ciernes, pues estamos atrapados en las viejas interpretaciones de los procesos de cambio, las articulaciones entre reforma y revolución. Es necesario multiplicar un debate maduro y serio sobre el proyecto contrahegemónico, que dé cuenta de nuevos instrumentales de conducción política, de concepciones de mundo renovadas, del encuentro entre los saberes de los pueblos originarios y las teorías socialistas, de una perspectiva de emancipación integral.

BIBLIOGRAFÍA

- Coutinho, Carlos 2001 “El concepto de sociedad civil en Gramsci” en *Gramsci en América* (México: Buap/P&V).
- Gramsci, Antonio 2000 (1970) *Cuadernos de la Cárcel* (México: Buap/Era) Tomo II.
- Hidalgo, Francisco 2000 *Alternativas al neoliberalismo y bloque popular* (Ecuador: Universidad de Cuenca/Cindes/CETRI).
- Hidalgo, Francisco 2001 “El movimiento indígena en el Ecuador: sujeto social que genera un proyecto contrahegemónico” en *Nada sólo para los indios* (Ecuador: Abya Yala).
- Macas, Luis 2001 “Diez años del levantamiento del Inti Raymi: balance provisional” en *Yuyarinakuy* (Ecuador).
- Moreano, Alejandro 2001 “21 de Enero: simulacro o renacimiento” en *La rebelión del arco iris* (Ecuador: Peralta).
- Tischler, Sergio 2002 *Ciudadanía y movimientos sociales: de la mediación al sujeto* (México). Ponencia presentada en el VI Congreso Internacional de Migraciones.

LEONARDO VITERI GUALINGA*

PROYECTO DE AUTONOMÍA DEL PUEBLO
KICHWA DE PASTAZA:
REGIÓN AMAZÓNICA ECUATORIANA**

1- ANTECEDENTES

En el año 1997 el Congreso Nacional del Ecuador pone en vigencia la Ley de Descentralización del Estado, y en 1998 se realiza una Asamblea Constituyente en la que se aprueba y se incorpora a la Constitución de la República el Convenio 169 de la OIT, la Ley de los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas, y se incluye la creación de las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTIs), como una nueva categoría de ordenamiento político y administrativo del Estado ecuatoriano. Estos nuevos derechos constituyeron una conquista histórica de las Nacionalidades, Pueblos y Organizaciones Indígenas del Ecuador, cuyos principales artículos involucran los siguientes aspectos:

* Dirigente indígena de la Amazonía ecuatoriana, de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP). Es uno de los fundadores de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

**El presente trabajo es la propuesta de autonomía de los pueblos indígenas de la provincia de Pastaza, Ecuador, sustentada en el marco constitucional de las Circunscripciones Territoriales, y muestra el estado del debate del status autonómico y la disputa territorial que existe entre los movimientos indígenas y el Estado, para el caso ecuatoriano. Es una propuesta autonómica que incorpora las dimensiones jurídicas y políticas existentes al momento en Ecuador.

Art. 1: El estado ecuatoriano es pluricultural y multiétnico;

Art. 83 y 84: Derechos colectivos;

Art. 224: División política y administrativa del estado en provincias, cantones, parroquias y CTIs;

Art. 228: Gobiernos seccionales autónomos pueden ser ejercidos por las CTIs;

Art. 226: Descentralización obligatoria cuando una autoridad seccional lo solicita;

Art. 225: El estado está obligado a impulsar la descentralización y la participación ciudadana;

Art. 241: Se debe proponer una ley para normar la CTI.

Amparado en estos derechos constitucionales, el Pueblo Kichwa de Pastaza se propone impulsar y poner en vigencia un modelo de autonomía dentro de este territorio ancestral, para lo cual viene trabajando sobre este objetivo desde hace veinte años. Para ello cuenta con un territorio tradicional de 20.000 km², de los cuales el 70% se encuentra con títulos de propiedad y el restante 30% aún está por legalizarse.

2- DEFINICIÓN DEL TERRITORIO DEL PUEBLO KICHWA DE PASTAZA

Es el espacio de vida común en el que existe y se desarrolla nuestra cultura, nuestro gobierno, nuestras relaciones familiares comunitarias e intercomunitarias, nuestra economía, en donde existen nuestros recursos naturales; es el espacio donde siempre hemos vivido, donde vivimos y donde siempre viviremos.

El territorio involucra el *Jahua Pacha* (el espacio cósmico), el *Kai Pacha* (la superficie de la tierra con todo lo que contiene) y el *Uku Pacha* (las entrañas de la tierra).

3- PRINCIPIOS BÁSICOS DEL TERRITORIO AUTÓNOMO

El territorio ancestral bajo el objetivo del régimen de autonomía es del *Pueblo Kichwa* y es de *Propiedad Colectiva*; no es objeto de mercancía, por lo tanto no es negociable. El territorio ancestral es parte del derecho colectivo del Pueblo Kichwa y por tanto es inalienable, imprescriptible e inembargable, no puede venderse en forma individual, la propiedad global no prescribe y no puede ser embargada por nadie.

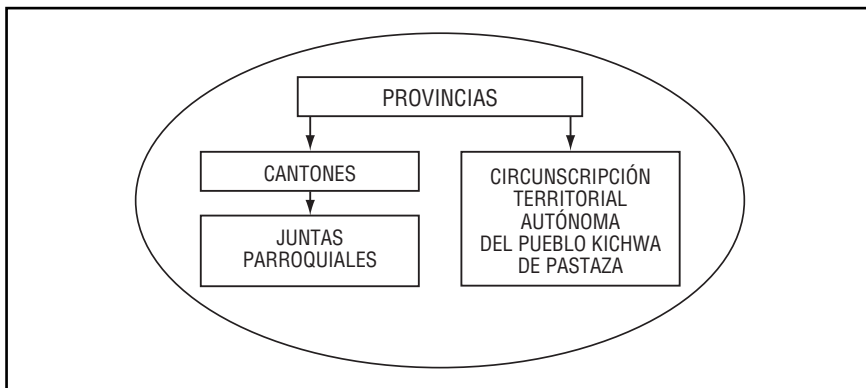
4- DEFINICIÓN Y ALCANCES DE LA AUTONOMÍA DEL PUEBLO KICHWA

Entendemos por autonomía la potestad que tiene un pueblo para asumir la conducción de su propio destino, basado en un territorio con sus propias formas y políticas de organización social, económica, cultural, ambiental, tecnológica y de recursos humanos, para lograr la vigencia del *Sumak Causay* (vida límpida y abundante), el *Sumak Allpa* (Tierra y ambiente sano y productivo) y el *Sumak Yachay* (acceso al conocimiento por todos). En ese contexto, la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) se propone consensuar al interior del Pueblo Kichwa de Pastaza una propuesta de autonomía dentro del marco de las CTIs y ponerla en vigencia con o sin reconocimiento del Estado ecuatoriano.

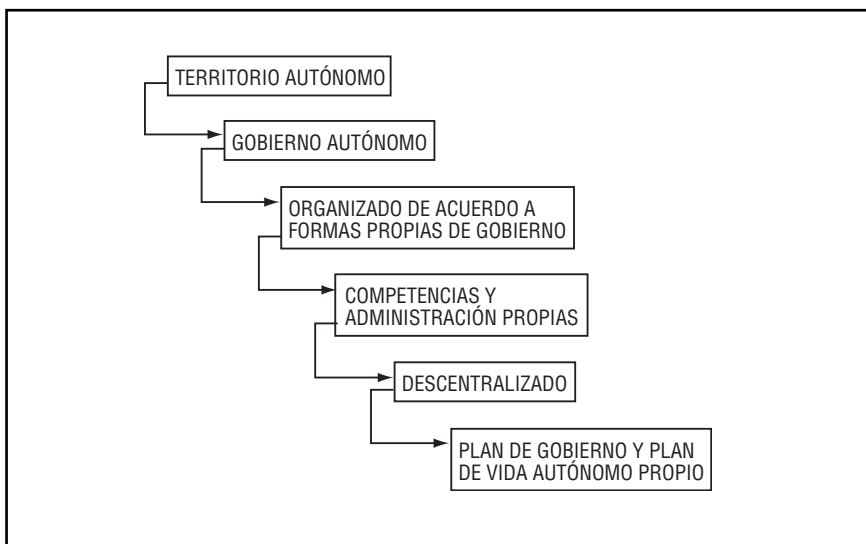
5- DEFINICIÓN DE LA CIRCUNSCRIPCIÓN TERRITORIAL INDÍGENA (CTI)

- Es un *espacio geográfico con límites definidos* y que constituyen una jurisdicción territorial. Por tanto involucra un *gobierno seccional autónomo* al que tienen derecho las nacionalidades indígenas y pueblos afroecuatorianos del Ecuador.
- Por mandato de la Constitución de la República del Ecuador, la división política administrativa descentralizada debe estar formada por *Provincias, Cantones, CTIs, y Parroquias* (artículo 224).
- La creación de las CTIs *fue aprobada por la Asamblea Constituyente del año 1998*. Además el derecho al gobierno indígena es parte de los derechos colectivos que también están en la Constitución (artículos 83 y 84).
- El Estado ecuatoriano se encuentra en un *proceso de descentralización*, o sea que propuso el apoyo al *fortalecimiento de los gobiernos locales* para mejorar la gobernabilidad y administración del país. La CTI es una forma de organizar esa descentralización.

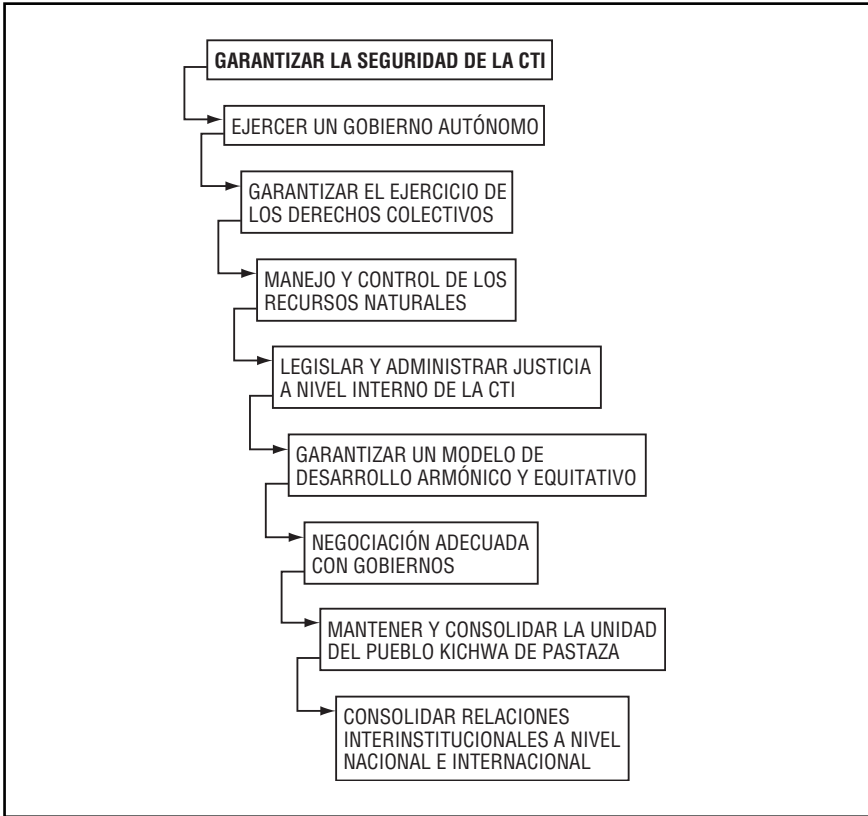
6- LA CTI AUTÓNOMA DEL PUEBLO KICHWA DE PASTAZA DENTRO DE LA ESTRUCTURA DEL ESTADO



7- ALCANCES DE LA CTI AUTÓNOMA KICHWA DE PASTAZA



8- OBJETIVOS DE LA CTI AUTÓNOMA KICHWA



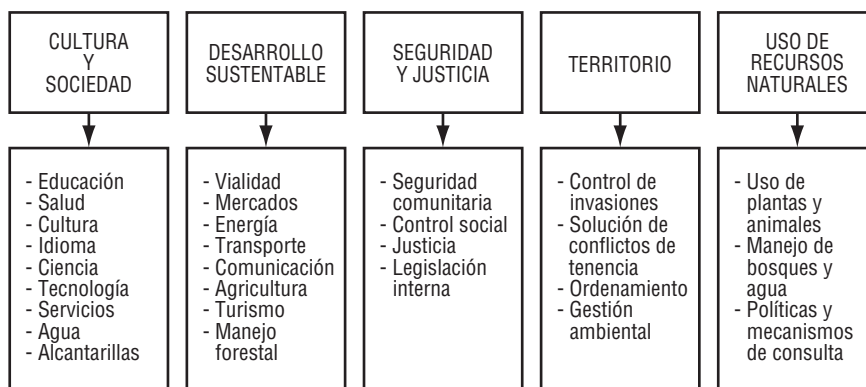
9- ESTRUCTURA DE GOBIERNO DE LA CTI AUTÓNOMA KICHWA DE PASTAZA

1. CONGRESO DE DELEGADOS DE LAS COMUNIDADES DEL PUEBLO KICHWA
2. CONSEJO DE GOBIERNO DE LA CTI AUTÓNOMA KICHWA
3. PARLAMENTO KICHWA
4. ASAMBLEA DE LAS COMUNIDADES DE LA CTI AUTÓNOMA
5. ORGANISMO DE CONTROL

10- FUNCIONES DE LA CTI AUTÓNOMA KICHWA DE PASTAZA

1. DEFINE POLÍTICAS Y ESTRATEGIAS
2. PLANIFICA A MEDIANO Y LARGO PLAZO
3. ORGANIZA CONSULTAS PARA REDEFINIR POLÍTICAS
4. DEFINE Y APRUEBA EL PRESUPUESTO ANUAL
5. EVALÚA Y CONTROLA EL CUMPLIMIENTO DE LA LEY, PLANES Y PROYECTOS
6. ESTABLECE SANCIONES

11. RESPONSABILIDADES DE LA CTI AUTÓNOMA KICWA



12- IMPORTANCIA DE UN RÉGIMEN AUTÓNOMO PARA EL PUEBLO KICHWA DE PASTAZA

Con la constitución de la Circunscripción Territorial Autónoma del Pueblo Kichwa de Pastaza no se pretende crear un estado dentro de otro estado; no es para estar en contra de los municipios, consejos provinciales, ni del estado ecuatoriano; es para garantizar la aplicación, el respeto y el ejercicio de los derechos colectivos. Por otra parte, la creación de la CTI autónoma posibilita tener una interrelación y una efectiva coordinación interinstitucional para el desarrollo de nuestros pueblos, es decir, disminuye los niveles de una relación de dependencia y clientelar, como ha sido costumbre gobernar este país y las provincias, así como permite conducir nuestro propio destino.

13- COMPETENCIAS Y FINANCIAMIENTO DE LA CTI AUTÓNOMA KICHWA DE PASTAZA

1. El Estado ecuatoriano debe transferirnos las mismas competencias que tienen los gobiernos municipales y algunas nacionales, tales como: ejecución de obras públicas, ordenamiento territorial, transporte y comunicación, educación, salud, infraestructuras sociales, entre otras.
2. El Gobierno Nacional transferirá los recursos económicos igual como se lo hace con los demás municipios del país, para atender las necesidades y demandas comunitarias. En el presupuesto del Estado, al igual que ahora se asigna el 15% del presupuesto a los gobiernos seccionales, de la misma manera se debe transferir automáticamente al gobierno autónomo de la CTI del Pueblo Kichwa un porcentaje previamente establecido y negociado, en el cual puede servir de base este 15%.
3. La CTI autónoma kichwa de Pastaza promoverá la autogestión para su financiamiento, planificando el manejo apropiado de los recursos naturales que poseen en su jurisdicción y motivando la inversión local, nacional e internacional, bajo la modalidad de beneficio mutuo.
4. El Gobierno Autónomo de la CTI del Pueblo Kichwa definirá mecanismos consensuados de tributos e impuestos locales.
5. El Gobierno autónomo de la CTI del Pueblo Kichwa establecerá diversos convenios de cooperación con organismos no gubernamentales, gubernamentales, gobiernos locales, intergubernamentales y privados, para canalizar recursos externos que permitan consolidar la implementación de los planes y proyectos de desarrollo comunitario.

14- DIFICULTADES ACTUALES PARA LA CREACIÓN DE LA CTI AUTÓNOMA DEL PUEBLO KICHWA

- Tener un proyecto de autonomía de CTI *consensuado* entre las cuatro organizaciones indígenas del Pueblo Kichwa de Pastaza (OPIP, AIEPRA, ASODIRA y FENAQUIPA) y lograr el apoyo de organizaciones representativas como CONFENIAE, CONAIE y otras organizaciones representativas a nivel de otras regiones del país.

- Debe ser presentada como una *LEY ORGÁNICA* por lo que según la Constitución vigente le corresponde al Presidente de la República presentarla al Congreso Nacional. No pueden presentarla las organizaciones indígenas ni otros organismos.
- Requiere una *alianza política en el Congreso Nacional* y concienciar a la población de que las CTIs mejoran la gobernabilidad y administración eficiente del país y consolidan el carácter de un estado pluricultural y multiétnico.
- Deben definirse con claridad las *competencias* y un *sistema de coordinación* con las entidades seccionales para evitar conflictos, duplicación de esfuerzos y competencias, así como *las fuentes de financiamiento* para que funcionen en forma autónoma las CTIs.

15- PASOS A SEGUIR PARA QUE EXISTA UNA CTI

- Una nacionalidad, pueblo, organización o un grupo de indígenas piden al Tribunal Supremo Electoral se consulte en un Territorio determinado para ver si quieren hacer una CTI.
- Se debe realizar una consulta con la población, con votación universal y directa, y es requisito que los resultados favorables a la CTI sean de las dos terceras partes de la población consultada (sea indígena o no).
- Tiene que haberse realizado la delimitación de la jurisdicción territorial.
- En el padrón electoral debe constar que por lo menos el 51% de sus miembros son indígenas.
- Si la consulta es favorable, el Congreso Nacional tiene que crear la CTI obligatoriamente.

OTRAS PUBLICACIONES DE CLACSO

- Estay y Sánchez
El ALCA y sus peligros para América Latina
- de Sousa Santos
Reinventar la democracia. Reinventar el estado
- Estay Reyno
*La economía mundial y América Latina.
Tendencias, problemas y desafíos*
- AA.VV.
*Socialist Register 2004.
El nuevo desafío imperial*
- Revista Nº 15 OSAL
*Revista del Programa del Observatorio Social
de América Latina de CLACSO*
- Giarracca y Levy
*Ruralidades latinoamericanas
Identidades y luchas sociales*
- Fernández Retamar
Todo Caliban
- Toussaint
*La bolsa o la vida
Las finanzas contra los pueblos*
- Golbert
*¿Hay opciones en el campo de las políticas sociales?
El caso del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires*
- Grimson
La cultura en las crisis latinoamericanas
- Babini y Fraga
Bibliotecas Virtuales para las Ciencias Sociales
- Boron
*Nueva Hegemonía Mundial
Alternativas de cambio y movimientos sociales*

- Ceceña
Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI
- Sader
La Venganza de la Historia
Hegemonía y contra-hegemonía en la construcción de un nuevo mundo posible
- Boron, Gambina y Minsburg
Tiempos violentos
Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina (reimpresión)
- Gómez
América Latina y el (des)orden global neoliberal
Hegemonía, contrahegemonía, perspectivas
- Revista N° 16 Chiapas
Edición Argentina
- Torres Ribeiro
El rostro urbano de América Latina
- Guerrero Cazar y Ospina Peralta
El poder de la comunidad
Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos
- Riquelme
Los sin tierra en Paraguay
Conflictos agrarios y movimiento campesino
- Seoane
Movimientos sociales y conflicto en América Latina
- De Barbieri
Género en el trabajo parlamentario
La legislatura mexicana a fines del siglo XX
- de la Garza Toledo y Salas
Nafta y Mercosur
Procesos de apertura económica y trabajo
- Boron
Estado, capitalismo y democracia en América Latina
- Sader y Gentili
La trama del neoliberalismo
Mercado, crisis y exclusión social (reedición)

- Boron
Filosofía política contemporánea
Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía
- Alabarces
Futbologías
Fútbol, identidad y violencia en América Latina
- Ayerbe
O Occidente e o “Resto”
A América Latina e o Caribe na cultura do Império
- Mollis
Las universidades en América Latina: ¿reformadas o alteradas?
La cosmética del poder financiero
- Gadotti, Gómez y Freire
Lecciones de Paulo Freire
Cruzando fronteras: experiencias que se completan
- Briceño-León
Violencia, sociedad y justicia en América Latina
- Levy
Crisis y conflicto en el capitalismo latinoamericano:
lecturas políticas
- Schorr, Castellani, Duarte y Debrott Sánchez
Más allá del pensamiento único
Hacia una renovación de las ideas económicas
en América Latina y el Caribe
- Singer
Izquierda y derecha en el electorado brasileño:
la identificación ideológica en las disputas
presidenciales de 1989 y 1994
- López Maya
Protesta y cultura en Venezuela:
los marcos de acción colectiva en 1999
- Mato
Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas
en cultura y poder
- Boron
Imperio & Imperialismo
Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri
- Boron y de Vita
Teoría y filosofía política
La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano

- Alimonda
Ecología política
Naturaleza, sociedad y utopía
- Gambina
La globalización económico-financiera
Su impacto en América Latina
- Ceceña y Sader
La guerra infinita
Hegemonía y terror mundial
- Ivo
Metamorfoses da questão democrática
Governabilidade e pobreza
- de la Garza Toledo y Neffa
El futuro del trabajo. El trabajo del futuro
- de la Garza Toledo
Los sindicatos frente a los procesos de transición política
- Barrig
El mundo al revés:
imágenes de la mujer indígena
- Torres
Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana
en el siglo XXI
- Lanzaro
Tipos de presidencialismo y coaliciones políticas
en América Latina
- Mato
Estudios latinoamericanos sobre cultura
y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2
- Mato
Estudios latinoamericanos sobre cultura
y transformaciones sociales en tiempos de globalización
- de Sierra
Los rostros del Mercosur
El difícil camino de lo comercial a lo societal
- Seoane y Taddei
Resistencias mundiales
De Seattle a Porto Alegre
- Sader
El ajuste estructural en América Latina
Costos sociales y alternativas

- Ziccardi
Pobreza, desigualdad social y ciudadanía
Los límites de las políticas sociales en América Latina
- Midaglia
Alternativas de protección a la infancia carenciada
La peculiar convivencia de lo público y privado en el Uruguay
- Giarracca
¿Una nueva ruralidad en América Latina?
- Boron
Teoría y filosofía política
La tradición clásica y las nuevas fronteras
- Boron
Tras el búho de Minerva
Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo
- Balardini
La participación social y política de los jóvenes
en el horizonte del nuevo siglo
- Boron
La filosofía política clásica
De la antigüedad al renacimiento
- Boron
La filosofía política moderna
De Hobbes a Marx
- Várnagy
Fortuna y virtud en la república democrática
Ensayos sobre Maquiavelo
- Torres Ribeiro
Repensando la experiencia urbana en América Latina:
cuestiones, conceptos y valores
- Gentili y Frigotto
La ciudadanía negada
Políticas de exclusión en la educación y el trabajo
- de la Garza
Reestructuración productiva, mercado de trabajo
y sindicatos en América Latina
- Alabarces
Peligro de gol
Estudios sobre deporte y sociedad en América Latina
- Lander
La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales
Perspectivas latinoamericanas

- Strasser
Democracia & desigualdad
Sobre la “democracia real” a fines del siglo XX

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN EL
TALLER DE GRÁFICAS Y SERVICIOS S.R.L.
SANTA MARÍA DEL BUEN AIRE 347,
EN EL MES DE ABRIL DE 2005.
PRIMERA IMPRESIÓN, 1.500 EJEMPLARES.

IMPRESO EN ARGENTINA