

Las palabras que en mí dormían.
Discursos indígenas de
Bolivia, Ecuador, Chile y México

Natividad Gutiérrez Chong
(compiladora)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

Nombres: Gutiérrez, Natividad, editor.

Título: Las palabras que en mí dormían : discursos indígenas de Bolivia, Ecuador, Chile y México / Natividad Gutiérrez Chong (compiladora).

Otros títulos: Discursos indígenas de Bolivia, Ecuador, Chile y México.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2019. | Serie: Cuadernos de investigación. | Al pie de la portada: CONACYT.

Identificadores: LIBRUNAM 2025890 | ISBN 9786073010856.

Temas: Pueblos indígenas - América del Sur - Condiciones sociales. | Indios de México -

Condiciones sociales. | Pueblos indígenas - Identidad étnica.

Clasificación: LCC GN380.P53 2019 | DDC 305.8—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones del Instituto.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Queda prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito del legítimo titular de los derechos.

Parte de esta investigación ha sido financiada por SEP-CONACYT 128183

Primera edición: 2019

D.R. © 2019, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
Ciudad Universitaria, 04510, Coyoacán, Ciudad de México

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias

Cuidado de la edición: Lili Buj

Diseño de portada: Cynthia Trigos Suzán

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-1085-6

Índice

Prefacio | 9

Capítulo 1

El pensamiento indígena y sus críticos

Pensamiento indígena | 19

Intelectual indígena | 24

Crítica a los indígenas que crean pensamiento | 31

Estudios subalternos | 40

Capítulo 2

¿Qué hay en las voces presentadas?

Planteamientos de las organizaciones | 45

Estructura interna | 47

Demandas como solicitudes históricas | 50

Tramas del conflicto | 52

Autonomía y participación de la mujer | 55

Contexto general | 57

Métodos, rutas prácticas y activismo | 59

Experiencia como líderes y lideresas | 60

Capítulo 3 Las palabras que en mí nacieron

Soy mujer, soy indígena y soy guaraní

NELLY ROMERO LÓPEZ | 65

Son las familias sin tierra las que nos importan

MOISÉS TORRES VEIZAGA | 74

Cuando planteamos los derechos de nosotros,
nos dan bala

VICENTE FLORES ROMERO | 84

Todos merecemos ser felices, tanto los campesinos
como los negros, los indios. Todos

VÍCTOR ÁNGEL MOROCHO ANDRADE | 92

Somos campeones para tumbar gobiernos

LUIS ALBERTO MACAS AMBULUDÍ | 100

Soy mapuche y soy orgullosa

SONIA VERÓNICA MILLAHUAL CHEUQUE | 112

No me identifico como chileno sino como mapuche

DOMINGO RAIN ANGUITA | 127

Debe haber una política indígena

ABUNDIO MARCOS PRADO | 148

Es primordial que mis compañeras indígenas
conozcan sus derechos

BRÍGIDA CHAUTLA RAMOS | 160

Glosario de siglas y acrónimos | 171

Glosario técnico | 175

Bibliografía | 179

Datos de los autores del Capítulo 3. Las palabras que en mí nacieron | 189

Recordando a Rodolfo Stavenhagen

A mediados de los años 90 existían varios cientos de asociaciones, de todo tipo y forma: organizaciones locales, intercomunales y regionales, grupo de defensa de intereses estructurados formalmente, federaciones nacionales, ligas y uniones, alianzas transnacionales y coaliciones, con intensos contactos y actividades internacionales. Ciertamente, puede afirmarse que esas organizaciones indígenas, sus líderes, sus objetivos, actividades e ideologías emergentes constituyen un nuevo tipo de movimiento social y político en la América Latina contemporánea, cuya historia aún no ha sido analizada en detalle

“Identidad indígena y multiculturalidad en América Latina”. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 4, núm. 7, primer semestre, 2002.
Sevilla: Universidad de Sevilla.

Prefacio

Este cuaderno contiene un conjunto de conversaciones con líderes y dirigentes, mujeres y hombres, quienes destacan por una razón fundamental: son indígenas con una gran conciencia de cultura y lengua, por lo que hacen de esta identidad una herramienta para incursionar en el ámbito político a fin de preservar y desarrollar su legado étnico en generaciones futuras. Este encuadre hace que tengamos en consideración la forma en que opera el Estado y sus instituciones respecto de las poblaciones originarias, así como saber de qué manera sus líderes, dirigentes y miembros reflexionan, se organizan y defienden con el objetivo de mantenerse como grupos diferenciados, con respeto y dignidad. Aunque los estudios sobre movimientos sociales, indígenas y campesinos son cuantiosos, poca importancia se le ha dado a incursionar en las organizaciones pilares de esos “movimientos”; es decir, se pasa por alto el hecho de que esas agrupaciones están fundadas por un

conjunto de personas pertenecientes a los pueblos indígenas, las cuales dan consistencia empírica a tales movimientos. De la misma forma, se le olvida con frecuencia al estudioso en el tema conocer quiénes son las personas que fundan, forman y mantienen a estas organizaciones.

Las sociedades indígenas tienen un amplio repertorio acerca de cómo hacer política, al vincular su entorno local con el escenario nacional, además de que saben cómo potenciar dicha articulación en los foros internacionales. Quienes practican estas formas muy diversas de hacer política son los intelectuales indígenas, o bien las y los dirigentes. Ellas y ellos son los que reflexionan sobre las causas de su pobreza y expresan las vivencias del racismo y la discriminación que enfrentan cotidianamente porque se han negado a renunciar a su colectividad de lengua y cultura. Por ello, tienen la experiencia de que son los mismos indígenas, con sus pensamientos, ideologías y estrategias, los que crean sus organizaciones para articular, a través de éstas, sus posicionamientos. Al respecto se puede decir que el estudio de los intelectuales indígenas no es totalmente nuevo (Bonfil, 1979 y 1981; Gutiérrez, 1999, 2001, 2012; Zapata, 2007 y 2008), sobre todo en función de sus asimetrías con las instituciones dominantes, respecto de la identidad nacional y/o el estudio de sus discursos poéticos y filosóficos. Afortunadamente, hay cada vez más interés por conocer los sistemas de pensamiento y los fundamentos de la identidad indígena contemporánea. Sin embargo, si tomamos en cuenta el incremento de la inquietud académica por el conocimiento indígena, así como por el hecho de ubicar las “voces” que no han sido escuchadas (debido a su carácter de subalternas y/o postcoloniales), nuestros hallazgos de investigación confirman la vigencia de las siguientes características en el intelecto-

tual indígena: su pasión por defender lo que es suyo o está en peligro de desaparecer y su nivel de involucramiento político para permanecer (Gutiérrez, 2012).

Las narrativas de intelectuales indígenas que contiene este cuaderno son sólo una parte de un largo trabajo de campo que inició en 2006 y concluyó en 2014. La decisión de dar a conocer los perfiles biográficos y las voces de quienes hacen activismo etnopolítico se asienta en el hecho de que encontramos diversas narrativas que informan profundamente sobre distintos aspectos del mundo indígena, de manera que el acomodo de las entrevistas obedece, al mismo tiempo, a la diversidad de perspectivas y miradas, y a las aristas que pueden formarse entre ellas, advirtiendo preocupaciones centrales. Se presentan los relatos según el país, en el siguiente orden: Bolivia, Ecuador, Chile y México, pues aunque ello revela particularidades de contexto, también proporciona la visión global en la que se insertan los pueblos indígenas.

Además, para obtener estas conversaciones ha habido una gran inversión en logística, movilidad, recursos humanos y tecnológicos, ya que ello implicó realizar viajes a Ecuador, Bolivia y Chile, y dentro de estos países, los traslados hacia las provincias también fueron considerables. En México, por ser el país sede de la investigación, se visitaron las 32 entidades de la república mexicana. En todos estos recorridos el objetivo fue encontrar a las y los indígenas que representan a sus pueblos, fundan organizaciones, articulan demandas e interactúan políticamente en los escenarios nacionales e internacionales. Los resultados han sido vastos y conviene hacer referencia a cada uno de ellos, ya que este cuaderno puede verse como un complemento a otros hallazgos de investigación presentados en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM:

- Una plataforma digital llamada SICETNO¹ (<www.sicetno.org>), la cual contiene dos bases de datos: ORGINDAL² y CETNA.³ La primera alberga la sistematización de más de 160 organizaciones fundadas por líderes e intelectuales indígenas en los cuatro países mencionados anteriormente. En el caso de CETNA, la base ordena la situación de poco más de 80 conflictos que afectan intereses étnicos en todo el territorio del continente americano. Al respecto, es vital decir que en SICETNO no están ni todas las organizaciones ni se incluye a todos los conflictos debido a la dificultad que existe para documentar constantemente un escenario que es cambiante. Sin embargo, la plataforma en cuestión sí permite conocer de manera esquemática y comparativa las numerosas causas y manifestaciones de la conflictividad y el activismo político con identidad étnica. La intención de construir un recurso de este tipo se basó en la idea de almacenar y facilitar el acceso a la información recabada en campo, lo cual nos suministró los insumos para realizar estudios completos publicados con las referencias siguientes:
- Natividad Gutiérrez Chong (2013). *Etnicidad y conflicto en las Américas. Territorios y reconocimiento constitucional*. Volumen I. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Natividad Gutiérrez Chong (2013). *Etnicidad y conflicto en las Américas, Violencia y Activismo político*. Volumen II. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

¹ Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas.

² Organizaciones Indígenas de América Latina.

³ Conflictos Étnicos y Nacionalismos en las Américas.

- Natividad Gutiérrez Chong, Juana Martínez Reséndiz y Francly Sará Espinosa (2015). *Cultura política indígena. Ecuador, Bolivia, México y Chile*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

¿Por qué tomar a este cuaderno como un complemento de todo lo anterior? Porque una vez realizada la ardua tarea de levantar y sistematizar una vastísima masa de datos cualitativos, proceder a los análisis y lograr publicaciones sólidas, nos encontramos con un conjunto que contiene, entre muchos otros elementos, las conversaciones que aquí se presentan, de manera que los relatos ocupan el lugar central en este texto, a través de cortes temáticos que narran las miradas de experiencias biográficas, analíticas y organizativas de los liderazgos indígenas. Esto a partir de una pregunta muy clara: ¿qué hacemos con estas conversaciones? Aunque parte de las entrevistas se ha utilizado en las publicaciones antes mencionadas, ninguna de ellas se ha presentado de manera íntegra; más aún, algunas de estas conversaciones no pudieron ser procesadas en SICETNO por cuestiones de reordenamiento en la programación. Sin embargo, el motivo principal que nos lleva a presentar este contenido radica en que estos testimonios tienen una coherencia propia, un sentido integral que no conviene fragmentar, aunque sea por razones de análisis. Además, hay tanta información en estas narrativas que los distintos lectores pueden darle diversas interpretaciones, tanto como sea posible. En ese sentido, nosotros hemos dado una ruta de análisis, pero con toda seguridad hay muchas más y esa es la razón que anima a que este material sirva de soporte a otras investigaciones y pueda complementar el trabajo expuesto en las publicaciones referidas.

La colección de narrativas que aquí se presenta inició en 2006 en el marco del Seminario Internacional Autonomía: Nueva Relación con el Estado (Ciudad de México, marzo de 2006). Dicho evento convocó a líderes indígenas y académicos especialistas de las comunidades autónomas del Estado español, así como a sus pares en el territorio mexicano.⁴ En esta reunión, Bruno Sánchez Quiroga, integrante del equipo de investigación, conversó con Brígida Chautla Ramos, Víctor Ángel Morocho Andrade, Vicente Flores Romero, Nelly Romero López y Moisés Torres Veizaga. Las entrevistas en Ecuador y Bolivia fueron realizadas por Laura Montes de Oca y Saúl Ramírez Sánchez. En este material también se incluyen la conversación a Luis Alberto Macas Ambuludí.⁵ En el caso de las voces de los mapuche, éstas fueron recogidas en la IX Región de la Araucanía por Juana Martínez Reséndiz. Asimismo, se incluye la conversación íntegra de la *lonka* Sonia Verónica Millahual Cheuque⁶ y de Domingo Rain Anguita. Los casos en territorio mexicano son numerosos, por lo que se seleccionó la conversación que Rafael Olyn Muciño Barrientos sostuvo con Abundio Marcos Prado, la cabeza principal del nuevo Movimiento Indígena Nacional. En total suman diez narrativas que confluyen sobre diversos temas centrales para la agenda indígena.

⁴ Ramón Máiz, Ferran Requejo y Xabier Etxeberria (de las comunidades autónomas de Galicia, Cataluña y el País Vasco, respectivamente), y del lado mexicano, Héctor Díaz-Polanco, Consuelo Sánchez y Araceli Burguete. Parte de estas discusiones se encuentra en *Estados y autonomías en democracias contemporáneas. Bolivia, Ecuador, España y México* de Natividad Gutiérrez Chong (2008).

⁵ Conocido como Luis Macas, es uno de los dirigentes indígenas más importantes de esta época. Se desempeña como político e intelectual ecuatoriano de nacionalidad kichwa.

⁶ Ella es *lawuentuchefe*, es decir, médica mapuche. También se desempeña como profesora intercultural y artesana en cuero de salmón y cestería en toqui. En mapuche: *tokis*, bejuco trepador (*cissus striata*).

En este texto la diversidad y los estilos de conversación de cada entrevistado son de suma importancia, por lo que el lector advertirá que se impone la heterogeneidad, sin que por ello se dificulte la capacidad de apreciar el todo. Las personas entrevistadas aceptaron la grabación de sus narrativas, por lo que hacemos de este espacio un lugar propicio para expresar nuestra gratitud por comunicar sus ideas tan generosamente y por el tiempo utilizado para ello. Asimismo, indicamos que se ha convenido respetar los datos ofrecidos por las y los entrevistados, en el sentido de que se conserva el contexto en el que se llevaron a cabo. En algunos momentos, considerados como necesarios, se hacen puntualizaciones que actualizan la información ofrecida, aunque en pocas ocasiones para evitar interrumpir los relatos expuestos.

El presente compendio de divulgación muestra, desde la herramienta cualitativa de la entrevista, cómo se conciben a sí mismas las asociaciones mediante la voz de su principal interlocutor, cuáles son sus planteamientos primordiales, de qué manera configuran sus demandas y articulan su estructura interna, qué conflictos les aquejan más, cómo son sus formas organizativas, entre otros elementos que afinan y posibilitan la comprensión de estos proyectos indígenas.

A su vez, es necesario precisar que en el texto se ubica a participantes destacados por su constante producción de conocimiento a través de su colaboración y activismo permanente frente al tema de la cultura política indígena. Es por ello que se incluyen algunas declaraciones de mujeres y hombres que han sido (o son) fundadoras/fundadores y miembros de organizaciones en el sendero de la autonomía indígena.

Este panorama arroja un horizonte de sentido en torno al análisis de los puntos en común que las asociaciones poseen

respecto de sus solicitudes históricas, su cosmovisión, sus planes a futuro, así como las diferencias en cuanto a su entendimiento autonómico, la participación de la mujer, los contextos en los que participan y los métodos que las organizaciones siguen en sus rutas prácticas. De este modo se podrá ejercer una aproximación al tema a través de las personas que lo piensan y sienten en todo momento. Es preciso decir que este trabajo es resultado de la labor de campo que crea las coordenadas de expresión de las narrativas vivas, producto de las luchas que enfrentan los pueblos indígenas originarios.

El cuaderno se destaca justamente por los relatos de indígenas que dejan entrever aspectos de su activismo político, a la vez que se ofrece un abordaje teórico (contenido en el primer capítulo) que busca ubicar al intelectual o dirigente indígena en el entramado de los estudios subalternos, porque si bien se registra una vasta producción académica sobre la subalternidad, se han hecho pocos esfuerzos para incluir al pensamiento indígena contemporáneo. En ese capítulo también se plantea, como punto de partida, la visibilidad de las voces indígenas, aunque la apuesta más importante es demostrar cómo se escuchan y reconocen estas voces fuera de los mundos indígenas. El segundo capítulo es un análisis de los temas que tienen en común los distintos entrevistados. Ello posibilita indicar las tendencias etnopolíticas y culturales que marcan sus reflexiones y preocupaciones. Sin este esfuerzo de análisis, las entrevistas vertidas quedarían sólo como una acumulación de narrativas, por lo que ofrecemos una articulación entre ellas al destacar puntos de confluencia en un primer plano. La columna del cuaderno es la exposición de las narrativas de la dirigencia indígena. El cuaderno entrelaza la permanencia de

las voces indígenas con el reto de escuchar y tomar en cuenta la palabra y el pensamiento de los intelectuales y líderes indígenas. De acuerdo con la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), éstos deben ser consultados frente a cualquier acto que incurra en sus intereses. Precisamente, este cuaderno narra que lo que aún falta y falla es aprender a escuchar sus voces para que sean tomadas en cuenta.

Las semblanzas y sus análisis fueron editados y realizados por Denisse Sandoval Ramírez y la autora de este libro. Nuestro agradecimiento a Ivonne López Morales y a Garry Lawton por su apoyo en la labor de sistematizar los datos de esta investigación, mediante el uso de la tecnología digital, y con ella socializar ampliamente sus resultados.

Gracias también a Juana Martínez Reséndiz y Rafael Ollín Muciño, quienes tuvieron a su cargo la labor de realizar las entrevistas a profundidad del presente compendio. Asimismo, la asistencia en el trabajo de transcripción, búsqueda y cotejo de información de Issai Jonnathan Osorio Martínez, Daniella Sandoval Ramírez y María Montserrat González Gómez. Una voz autorizada para conocer la literatura en lengua maya es la de Francesc Ligorred, gracias por su generosa disposición para contribuir a su difusión y engrandecimiento.

Gracias a Virginia Careaga, jefa del Departamento de Publicaciones, y a la licenciada Lili Buj y a María Antonieta Figueroa, por el esmerado cuidado editorial y a Cinthia Trigos por el diseño de portada.

Finalmente, nuestro reconocimiento a la doctora Blanca Rubio, entonces coordinadora del Consejo Editorial del Instituto de Investigaciones Sociales, por haber gestionado las

evaluaciones académicas anónimas que recibió este material. Las lecturas críticas a esta obra permiten apreciar cuan valiosa y necesaria es la palabra indígena.

Natividad Gutiérrez Chong

Ciudad Universitaria, a 30 de octubre de 2018

Capítulo 1

El pensamiento indígena y sus críticos

Hace más de una década se concluyó una investigación que tenía como propósito identificar al creador e intelectual indígena, así como la producción del pensamiento indígena independiente. El siguiente paso que dimos fue destacar que el punto de partida fue, y sigue siendo, que los mismos pueblos son quienes, a través de sus “voces”, se defienden, reconstruyen y fortalecen sus identidades, pues sin éstas no habría exigencia alguna respecto de su reconocimiento como sujetos colectivos. Como cualquier otra, la identidad o identidades indígenas son constructos culturales diversos y complejos, pues entran sistemas de información largamente acumulados por distintas ideas, vertientes, saberes, instituciones, religiones, doctrinas, medios. Podríamos decir que es el cemento poroso y maleable que une a un pueblo. A lo anterior añadimos que cuando se trata de identidades de los pueblos, éstas se caracterizan por llevar su propio nombre: la identidad maya, identidad tzotzil, identidad mapuche. No podemos resistir la

tentación de traer al frente a Antonio Gramsci con la importancia del “folklore” en el arte, la literatura, la ciencia, la moral del pueblo (1981: 151), pues refiere que se trata de estudiar la concepción del mundo, en este caso del pueblo, que no ha sido elaborada y sistematizada,

No sólo no elaborada y sistematizada, porque el pueblo, por definición, no puede hacer tal cosa, sino múltiple, en el sentido de que es una yuxtaposición mecánica de diversas concepciones del mundo, sino es además un museo de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia (1981: 151).

Con el estudio del “folklore” hay “elementos para un conocimiento más profundo de sí mismo”. El “folklore” del pueblo y de los “sin voz” se ha pensado en asimetría con la alta cultura o la identidad nacional a través de sus mitos fundacionales, la apropiación del pasado y el aparato institucional que sirven para diseminar el nacionalismo oficial (Gutiérrez, 2001).

De este modo, la identidad en específico podría definirse según el investigador Gilberto Giménez, “como un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo por el que los sujetos individuales definen sus diferencias con respecto a otros sujetos mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (2012: 9), de lo cual se profundiza en el repertorio de fragmentos culturales y de concepciones sobre ciertos aspectos que influyen en la conformación identitaria.

A la fecha, ha habido más investigaciones sobre las ideas y las voces indígenas, además de que se reportan más hallazgos en distintas obras de corte reciente (Caudillo, 2011; Meyer y

Maldonado, 2011; Viegas, 2014; Flores, 2014; Cunningham *et al.*, 2015a y b, Zapata, 2007).¹

En este sentido es que se vuelve preciso darnos a la tarea de ordenar y contextualizar qué habría de nuevo en este campo. De tal modo que buscamos al referente clave, el del subalterno al margen de la historia, como lo planteara Antonio Gramsci desde 1938 y que ha sido retomado en diversos momentos, en algunos casos con mayor lucidez que en otros, pero siempre con la mirada puesta en una pregunta: ¿quién es el subalterno? Más adelante Gayatri Spivak, célebre teórica feminista de la India, preguntaría si este subalterno está autorizado para hablar (1988). A partir de ahí han empezado a surgir y tomar inusitada fuerza y proyección las ideas y escrituras de mujeres “sin voz”. Un discurso en defensa del territorio y los recursos naturales, siendo aquí el punto en el que han construido camino los intelectuales, dirigentes y voceros de pueblos indígenas de todo el continente. Por ello se vuelve importante no sólo pensar en la posibilidad de que el subalterno pueda o quiera hablar, sino reflexionar sobre quién lo escucha. Otros factores externos que han ayudado decisivamente a la visibilidad de los silenciados (por fuerza interna y externa) han sido el cabildeo diplomático que ha llevado más de 20 años de negociación entre gobiernos, organismos y representantes indígenas. Esto culminó con la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007), a la que se ha adherido la gran mayoría de los Estados-nación del continente, con 143

¹ Así como el Diplomado para Fortalecer el Liderazgo de Mujeres Indígenas, convocado por la Universidad Nacional Autónoma de México a través del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (puic), la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (cndi), la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México, y el Fondo Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe. En 2016 se realizó la vii edición.

votos a favor durante su aprobación. Este hecho redundó en la transformación de las constituciones de muchos países que ahora reconocen y otorgan derechos especiales a los pueblos originarios.

El propósito de este capítulo es contextualizar la disciplina de los estudios subalternos y postcoloniales al examen de la creciente visibilidad y articulación del discurso etnoindígena. En este apartado se plantea, primero, cómo definir al intelectual indígena en un contexto donde la figura del intelectual (sin orígenes étnicos explícitos) también enfrenta una subordinación de jerarquía académica frente a la dinámica de la producción de conocimiento llamada “occidental”. Después, se hace referencia al indigenismo como la barrera que anula el pensamiento indígena y fomenta la colonialidad. Se muestran las críticas y desvaloraciones que enfrentan aquellos indígenas que crean, escriben y transmiten ideas. Con ello, lo que queremos decir es que no es suficiente adoptar la metodología y postura de la subalternidad, pues aún queda una dificultad por derribar, la cual se intenta vencer al reconocer, incluir y compartir el universo indígena a través de las voces de sus creadores, propósito central de esta obra.

PENSAMIENTO INDÍGENA

Todo pensamiento es una actividad racional que ordena, asimila y entiende la producción subjetiva que se expresa en juicios y opiniones. Cuando añadimos el concepto “indígena” a la palabra “pensamiento” lo hacemos con el ánimo de destacar que la crítica y el cuestionamiento al indigenismo han hecho posible la construcción del pensamiento indígena independiente. El indigenismo es todo aquello proveniente de las

posturas y fuentes oficiales que trata y habla sobre indígenas, pero que no acepta ni valida las ideas producidas por ellos mismos. De tal manera que el pensamiento indígena independiente analiza, cuestiona y reflexiona desde su perspectiva la subjetividad desde y para los indígenas, siendo un asunto aparte del indigenismo, pues se deslinda de él, ya que busca y logra sus propias conclusiones y análisis a través de cuestionar sus “verdades”. Por lo tanto, contiene una semilla de resistencia y de defensa, pues este pensamiento no se caracteriza por ser pasivo, conformista ni entreguista. El pensamiento indígena independiente es un proceso analítico tejido por los indígenas para cuestionar las verdades arraigadas del aparato dominante y hegemónico en diversas esferas de la vida cotidiana, la ciencia, el arte, el derecho, la política. El pensamiento puede estudiarse desde distintas perspectivas. Una de esas ha sido el estudio complementario de las teorías del nacionalismo llamadas etnosimbolista o culturalista histórica (Smith, 2000; Leoussi y Grosby, 2007; Guibernau, 1996, Gutiérrez, 2001). Éstas hacen referencia a la importancia del intelectual en la fabricación de referentes culturales de identidad con propósitos políticos de negociación, reconocimiento e inclusión. Otra posibilidad de análisis, bastante extendida entre académicos interesados en el ámbito latinoamericano de la historia cultural de las “minorías” y sus élites, son los estudios subalternos y postcoloniales, cuya fértil producción ha alumbrado las reflexiones y la investigación científica y literaria de intelectuales que no pertenecen a los sectores dominantes.

En el caso de los etnosimbolistas o los de la subalternidad, su propio camino metodológico los enfrenta a posiciones compatibles. Esto es, si nos preguntamos qué tratamos de encontrar nos iremos acercando a una idea central, por lo cual

interesa identificar, rescatar y teorizar el eje de la diversidad y la pluralidad, tan celebradas actualmente, al pensar en la “voz”, las “ideas”, “los puntos de vista” (que alguna vez fueron llamados “testimonios”) de quienes no han estado incluidos en los proyectos homogéneos y hegemónicos del Estado-nación. Esta tarea requiere mantener una posición fluctuante entre las dicotomías que organizan y jerarquizan la realidad social: la tradición y la modernidad, el oriente y el occidente, lo avanzado y lo atrasado.

INTELLECTUAL INDÍGENA

Cuando ha imperado la opinión de que los indígenas no producen ideas; es decir, que sólo se conciben haciendo trabajo físico, destaca el intelectual indígena que, como todos los intelectuales, interactúa en el campo de las ideas, produce ideología y experimenta un alto grado de conciencia sobre su situación subordinada, así como por la usurpación o abandono en el que se encuentran su cultura, su lengua, su patrimonio y/o territorio. Este individuo es producto de la modernidad propiciada por el desarrollo del Estado-nación, y es en este contexto donde encontramos su terreno de acción. Esto quiere decir que estamos ante dos aspectos clave: uno, que su pragmatismo, se basa en su capacidad de comunicación e interacción; los intelectuales (específicamente los indígenas) saben articularse mediante la palabra, pues ésta no sólo es escritura sino oralidad, y viceversa.

El siguiente aspecto se remonta al tiempo de la Conquista y la Colonia en Hispanoamérica, cuando inició la dominación europea hacia el indígena, y más tarde podemos hacer referencia a la construcción del prejuicio sobre el cual se

creo que las poblaciones originarias no tienen nada que decir, no saben cómo hacerlo y transmitirlo, o nada de lo que hablan tiene un valor heurístico. Este conjunto de opiniones muy generalizadas empieza a construirse con el supuesto hecho de que la nobleza indígena (la poseedora del conocimiento) fue masacrada por el soldado Pedro de Alvarado, por lo que, al morir, dice el historiador nahua Luis Reyes (in memoriam), los sobrevivientes *macehuallin* no tienen nada que decir y su conocimiento está irremediabilmente perdido. Reyes llama a esta historia “el mito de la decapitación”, pues al trozarse la cabeza del cuerpo el resultado es una pérdida de continuidad. En el poema “Los últimos días del sitio de Tenochtitlán”² se hace referencia a la supuesta herencia de los sobrevivientes y sus descendientes: un conocimiento aniquilado, cuando más disperso y fragmentado. Serge Grusinzki utiliza una imagen, la “red llena de agujeros” para expresar el estado de dispersión del conocimiento; es decir, la pérdida gradual de la memoria histórica que enfrentaron las poblaciones originarias al momento de su conquista y colonización. Otra forma de simbolizar la pérdida de ideas, símbolos, valores, saberes, filosofía, moral y cultura fue el quebranto inca de la rebelión de Túpac Amaru II (1738-1781), el cual fue descuartizado por cuatro caballos galopando hacia los cuatro puntos cardinales: tal fue el castigo español hacia el insurrecto Túpac Amaru (Gutiérrez, 1990: 103). El grito de movilización que empezó a escucharse con Tupac fue “Volveré y seré millones”, y se habría de convertir en un símbolo de unidad transandina que

² Tomado originalmente de un manuscrito anónimo de Tlatelolco que data del año 1528, aproximadamente. En la actualidad se encuentra en el acervo de la Biblioteca Nacional de México. El texto también aparece en el libro “La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista” de Miguel León-Portilla (2008), con traducción de Ángel María Garibay.

invoca el regreso del último inca una vez que se han unido las extremidades separadas con violencia de su cuerpo descuartizado (Borricaud, 1975: 376; Makaran, 2009).

No obstante, la “red llena de agujeros” no ha sido dejada de enmendar y remendar. Por su parte, el “regreso del inkarrí” sigue inspirando a millones. ¿A qué se debe esta perseverancia de los pueblos indígenas, a pesar del cruel acto español que simboliza la pérdida y erosión de la memoria, tajando la cabeza y las extremidades del cuerpo? Para responder a esta cuestión recurro al argumento que he demostrado para explicar el surgimiento de intelectuales indígenas, mujeres y hombres, desde los años setenta del siglo pasado. Para ello hay que ubicar primero que la construcción de la nación por el Estado propició una movilidad social entre los grupos indígenas, de acuerdo con el proyecto para estandarizar y unificar la educación pública sin excepción, particularmente para los indígenas, lo cual se acompañó por la expansión de los medios de comunicación (Gutiérrez, 2001). Por lo tanto, podemos decir que los primeros intelectuales indígenas fueron los maestros bilingües. Sin embargo, en este concepto se pueden incluir a aquellos indígenas que de algún modo han motivado o motivan la búsqueda y el fortalecimiento de su conciencia e identidad.

Antes de continuar sobre la importancia del pasado precolombino para comprender el anclaje de la identidad indígena contemporánea, quiero hacer referencia al segundo tipo de nacionalismo oficial, la construcción de la nación. Este monumental proceso de socialización masiva, llevada a cabo desde la década de los sesenta hasta la actualidad, tuvo como eje principal la inculcación de los símbolos nacionales y del calendario cívico. Los símbolos nacionales son la bandera, el himno nacional y el emblema azteca del Ejecutivo. En el

caso del calendario oficial, éste marca eventos sobresalientes de la historia patria, que son diseminados a través de la educación pública. Los indígenas en edad escolar y los maestros bilingües han recibido esta información de manera sistemática, por lo tanto, la aceptan y reproducen. De ahí que el simbolismo étnico en resistencia, como el del EZLN³ en sus apariciones públicas, organización y estructura, reproduzca funciones y actos militares. Y esto es un acto que a los mapuche de Chile, les resulta muy extraño. Me explico. Cuando escribí el capítulo “Los intelectuales indígenas a partir del conflicto de Chiapas” (2001), incluí una referencia de Aucán Huilcamán, líder del Consejo de Todas las Tierras, en un artículo de la revista *Proceso*, que me pareció sumamente valiosa porque era (y tal vez sigue siendo) la crítica indígena más articulada sobre las características del movimiento armado, su liderazgo y simbolismo, ocurrido en las montañas del sureste mexicano: “Puedo asegurarles que nosotros, los mapuches, en una situación similar nunca tendríamos un subcomandante. Tal vez tengamos una autoridad tradicional, pero nunca un líder que parece ser una copia, una asimilación, del sistema político existente” (Ortúzar, 1994).

Años más tarde, cuando viajé a la IX Región de la Araucanía y conocí parte de la obra de intelectuales y líderes mapuche, en conversación con Alihuen Antileo Navarrete,⁴ volvió a salir el tema del EZLN, porque no deja de ser un tema intrigante. Así, acordamos que la utilización de los símbolos

³ Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Organización que apareció públicamente en 1994.

⁴ Profesor y director del Centro de Estudios de Defensa y Seguridad (CEDES) de la Universidad de Artes y Ciencias Sociales (Arcis). Fundador de la organización urbana mapuche Meli Wixan, constituida en Santiago de Chile en 1991. Ha sido integrante de las organizaciones Ad Mapu, Consejo de Todas las Tierras y la Coordinadora Arauco Malleco, que son asociaciones precursoras del movimiento mapuche actual.

nacionales no es un tema problemático para el EZLN, no así en el caso de los mapuche, quienes establecen una línea entre su simbolismo étnico y el oficial. Recupero las palabras de Alihuen Antileo Navarrete:

Me acuerdo de que un día me regalaron unos afiches de unos zapatistas, entonces los llevé a unas comunidades. Al ver a los indígenas encapuchados ellos preguntaban por qué, pero más les extrañó verlos con una bandera, les dije que era la bandera de México. Los mapuche rechazan la bandera de Chile, incluso la han quemado en la Casa de la Moneda, dicen que esa es la bandera de los chilenos (Entrevista, Santiago de Chile, 16 de abril de 2012).

Si bien los símbolos, los mitos y las leyendas son de una abundante riqueza subjetiva, que hace posible la inspiración para la movilización o la realización de objetivos comunes (Smith, 1986), no hay una sola receta para lograrlo. El EZLN incorpora elementos de la simbología oficial, lo que muestra que aún en conflicto, los indígenas en rebeldía no se asumen fuera de ella, lo que significa que la educación, el mestizaje y el indigenismo han dejado su huella en el imaginario y la identidad nacional de los pueblos indios de México. Ahora bien, muchos otros pueblos llevan a cabo el ritual de los honores a la bandera. En el Pueblo Ayuujk mixe de Tlahuitoltepec presencié, en mayo de 2018, una escolta de niñas y niños mixe, con sus atuendos tradicionales, atendiendo marcialmente, y en público, su propia bandera, y símbolo mixe, sin que hubiera aparecido jamás, el lábaro con el emblema aztecaquista.

Se ha visto y documentado un renacimiento de las culturas indígenas emprendido por nuevas generaciones de mu-

jeros y hombres, sin menoscabo de su lengua e identidad, que han incursionando en las distintas artes y disciplinas de sus respectivas culturas étnicas al hallar, rescatar y reinventar sus capitales culturales. Esta ha sido la labor de profesionistas indígenas tales como periodistas,⁵ escritores, poetas y maestros, principalmente, que han sido los tejedores fundamentales para tensar los hilos de la red, o bien, en espera del retorno del inca. También debemos añadir a los abogados con origen étnico explícito; es decir, abogados indígenas que han tenido un preponderante papel de liderazgo crítico en las reformas constitucionales de la llamada “Ley indígena”, contribuyendo al pluralismo jurídico. Oaxaca destaca en la construcción crítica de marcos jurídicos con identidad indígena, algunos ejemplos de abogados y de asociaciones para proveer asistencia en la impartición de justicia son: la Red Nacional de Abogados Indígenas Bilingües, los Servicios del Pueblo Mixe; asimismo, incluimos a los mixes Floriberto Díaz (*in memoriam*), Adelfo Regino Montes, al mixteco, Francisco López Bárcenas y a la nahua de Puebla, Larissa Ortiz Quintero.

¿Cómo se forman los intelectuales indígenas? ¿Cuál es el contexto de su aparición? Dar respuesta a estas preguntas básicas sigue probando la fuerza de mi argumento. El intelectual indígena y el Estado-nación están eslabonados, y para ello hay que recurrir a tres momentos o tipos de nacionalismo. El primero es el que hace posible el surgimiento del Estado soberano y el fin de la vida colonial. El segundo es el que hace referencia a la

⁵ Las demandas indígenas de intelectuales y profesionales con identidad étnica se han enfocado en el acceso a la educación y a los medios de comunicación por los pueblos indígenas. Al respecto, véase el periodismo y radio indígenas. Recomendamos la obra de Claudia Magallanes Blanco y José Manuel Ramos Rodríguez (coords.) (2016). Un análisis reciente sobre la importancia de una radio comunitaria en la construcción de la comunalidad en el istmo oaxaqueño, es el libro de Elena Nava (2018).

construcción de la nación por el Estado y la forja de la vida nacional. Mientras que el tercero alude al cuestionamiento o resistencia de todos aquellos grupos que no cupieron en el molde nacional, comprendiendo los últimos años del siglo pasado y lo que va del presente, al enarbolar demandas e ideales de inclusión de género, raza y etnia vertidos en propuestas multi-culturales e interculturales. Específicamente, el segundo tipo de nacionalismo es el que ayuda a vislumbrar su surgimiento. Primero, para construir la nación, el Estado ha instrumentado el indigenismo y el mestizaje como ideales de mexicanización; es decir, como una forma de aculturar y mexicanizar a los indios. Aquí es importante señalar que se construye un concepto específico para nombrar aquello que no se asimila, que no se mexicaniza totalmente pero que sí se estandariza y unifica: la etnicidad. Este se convierte en el nombre dado a las culturas de los pueblos indios durante el proceso de construcción nacional. Sostengo que, si bien se buscaba la desaparición y la erradicación de la etnicidad a fin de construir la nación moderna, esto no se logró, pues pese al esfuerzo nacionalista invertido, la etnicidad ha resurgido, resistido y se ha reinventado. Tal parece que no va a desaparecer, y tan sólo basta una cifra que lo confirma: actualmente existen más de 15 millones de indígenas contabilizados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

El punto sensible que interesa resaltar es que tal etnicidad resiste y se reinventa porque tiene sus propios intelectuales indígenas, de distintas identidades y lenguas, que no han cesado y no cesarán de construir y reproducir su legado en tanto costumbres, tradiciones, historias, mitos, sentido de pertenencia, vivencias, experiencias, exclusión. Es decir, todo tipo de información que confluye en otro concepto muy favorecido hoy en día: la identidad y el yo colectivo, que define bor-

des y límites al poder responder a las preguntas ¿quiénes somos? y ¿a dónde vamos? Origen y destino, dos puntos vertidos en la mitología y la cosmogonía abundantemente celebrados en la arqueología de Mesoamérica y el mundo andino.

Por lo tanto, las culturas indígenas permanecen debido a sus propios intelectuales, quienes articulan la tradición con la modernidad. Porque el intelectual indígena tiene dos sustentos que le otorgan autenticidad y legitimidad: la familia y la comunidad. Así, cuando inicié el estudio de los intelectuales indígenas en la década de los ochenta (Gutiérrez, 1999) muchas personas me aconsejaron: si un indígena no tiene familia ni pueblo, no es nuestro, no puede ser nuestra “voz”. Y en la familia y la comunidad se encuentran los ancianos como un respetable repositorio de memoria y producción de conocimiento.

En la próxima sección hago referencia a los maestros y los escritores, las dos actividades no manuales más extendidas entre los indígenas. Con la escritura ha sido posible articular ciertas líneas de interacción con el mundo no indígena en sus propios términos, lo cual suscita más de una crítica.

CRÍTICA A LOS INDÍGENAS QUE CREAN PENSAMIENTO

Empezaré con los maestros indígenas bilingües de los Altos de Chiapas, quienes por su vinculación con las instituciones oficiales inauguraron el muy atractivo concepto de “cacique cultural”, “cacique ilustrado” o “intermediario ideológico” (Pineda, 1993). Concepto que resultó ser de gran utilidad para explicar la “penetración del capitalismo en el campo” y la “mediación ideológica-política” (Pineda, 1993: 26).

Según el análisis de Luz Pineda, los maestros bilingües y los promotores culturales acumularon poder político y cultural que se tradujo en acciones caciquiles, si entendemos por ello la forma de coerción vertical basada en favores y clientelismos para beneficio personal y/o de un grupo. El hecho de que indígenas de los Altos estuvieran en posesión de conocimientos tales como el “dominio del español y por ser representante(s) oficial(es) de la cultura considerada como válida y verdadera” (Pineda, 1993: 27), fue entendido como la causa principal de un férreo control político que inició décadas atrás y que estuvo ligado al Partido Revolucionario Institucional (PRI), pues actuaban como enlaces o intermediarios, que además iniciaron la sustitución de los agentes y secretarios municipales llegando a dominar la mayoría de los municipios indígenas de los Altos de 1974 a 1985 (Pineda, 2004: 293). Esta promoción de la educación profesional de indígenas nació con una fuerte carga negativa y peyorativa al ser asociada con la hegemonía del PRI. Otros ejemplos son la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC) que recibió respaldo institucional a cambio de la elección presidencial del entonces candidato del PRI, José López Portillo (Gutiérrez, 2001), así como la forma de obtener carrera en el magisterio por la venta de plazas, ejemplo de corrupción, pues se trataba de cargos sujetos a concurso.

Del análisis crítico de Luz Pineda se deriva que los indígenas que lograron ser maestros pronto sucumbieron a las tentaciones del poder y se corrompieron. En este caso, la etiqueta “letrado” o “ilustrado” se ve asociada a una reputación dudosa y de control arbitrario y autoritario en donde prevalecen las formas de actuar de un capital social “negativo” basado en favores, alianzas o amenazas. Una vez que los indígenas acceden

a una educación, a tener y articular voz y pensamiento, emerge la duda y la diatriba de los no indígenas, pues se considera que el acceso al mundo de las ideas los vicia y transforma en sujetos autoritarios. Veamos cuán extendido es el descrédito a los indígenas que formulan ideas y conceptos.

Aunque el análisis de Luz Pineda adquiere su propia importancia por la producción de nuevos conocimientos basados en el rigor de la evidencia, no deja de estar exenta de los prejuicios comunes. El resultado de la apertura educativa en los Altos significó un círculo vicioso: la aculturación fue posible y llevada a cabo por agentes intermediarios —indígenas— con cierta educación, los que a su vez terminaron sentando las bases de un poder caciquil. La solución de Luz Pineda es el replanteamiento del sistema educativo desde sus bases, pues “no se trata de colocar más “indígenas” en ciertos puestos directivos dentro de un sistema viciado, como el actual, a fin de acallar las protestas” (2004: 296). A ello añade que el “sistema educativo debe ir acompañado de la existencia de un sistema político basado en la competencia y calidad y no en la ignorancia y manipulación” (2004: 296). Con ello, la exigencia para los maestros de los Altos fue ardua, pues al haber recibido educación y la posibilidad de obtener un empleo remunerado, aprovecharon la carrera magisterial para otros propósitos.

Hoy sabemos que no todos los indígenas son campesinos ni todos los indígenas que reciben educación formal, o son escritores libres, son intelectuales. En las últimas décadas ha habido una notable apertura de distintas carreras y profesiones para formar profesionales indígenas, los ejemplos más conocidos son la UNAM a través del Sistema de Becas Indígenas y la Universidad Iberoamericana.

Veamos ahora el siguiente comentario respecto de los mayas que escriben usando el alfabeto latino.

Admiramos textos como los diversos libros del Chilam Balam y los Cantares de Dzitbalché, mas no consideramos que la literatura actual en lengua maya tenga en conjunto un nivel literario de consideración. Más parece obra de transición hacia un futuro en el que podrá rendir obras de mayor nivel. La Renaixença⁶ de la literatura maya todavía espera a su Verdaguer⁷ y a su Maragall.⁸ No lo decimos porque juzguemos con ojos prejuiciados de colonizador latino sino como avezados lectores que sabemos que es poesía y que es una traducción. La obra de la gran mayoría de los poetas actuales en maya no se diferencia en nada de los desahogos emocionales en líneas cortadas que los adolescentes y enamorados escriben por toneladas. Establecemos juicios de valor por criterios literarios, no racistas. No por ser mayas tenemos que aceptar estos textos actuales y reconocerlos como valores necesarios (Cortés, 28 de agosto de 1998).

Una investigación de otra naturaleza podría determinar la cantidad y frecuencia de temas relacionados con el amor filial o las emociones propias de adolescentes en la creciente prosa poética de la península. El propósito no es verificar o desmentir la opinión de un comentarista ni tampoco medir la incipiente producción maya, que tendrá apenas dos décadas, ni hacer comparaciones entre poetas. Más bien, interesa abonar al hecho de que la producción intelectual de indígenas es presa del comentario fácil y la ridiculización. Por ello, nuestra tarea es

⁶ Se refiere al movimiento de revitalización cultural que se dio en territorios catalanes y valencianos durante la segunda mitad del siglo XIX.

⁷ Jacint Verdaguer i Santaló, sacerdote y poeta catalán de la época del renacimiento. Fue conocido como "príncipe de los poetas catalanes".

⁸ Joan Maragall i Gorina, poeta catalán asociado al modernismo. Es considerado el padre de la poesía catalana.

no perder de vista cómo surge, se desenvuelve y se disemina esta producción en contextos sumamente hostiles.

Los poetas en lengua maya tienen un surgimiento muy reciente:

En el mes de octubre de 1993, en la ciudad de Valladolid, un grupo de maya hablantes acordaron hacer realidad su vocación de escribir en lengua maya. Se plantearon como objetivo el desarrollo de la lengua maya, recobrando de nuevo su valor. De eso han transcurrido varios lustros y han logrado crear una cantidad considerable de textos (Ligorred, 1998).

A ese Taller Literario denominado Yaajal k'in, le siguió el Grupo Literario Génali de Calkiní Campeche. Ambos con modestas aportaciones han encontrado la forma de publicar sus escritos y poesías, dando como resultado innumerables ejemplos de poemas y materiales poéticos.

Tengo la impresión de que los llamados “marginados” o “subalternos”, los que han carecido tradicionalmente de medios y oportunidades de expresión, recurren con una inquietud profundamente humana a los temas amorosos como los primeros objetos de su interés literario. Así, por ejemplo, hasta mediados del siglo XIX las mujeres mexicanas, aún las de élite o casta privilegiada, no tenían acceso a la escritura; es decir, no leían y mucho menos sabían escribir. Este impresionante panorama de gran analfabetismo entre mujeres (Lavrin, 1985; Gutiérrez, 2004) puede ayudar a explicar el hecho de que cuando algunas de ellas empiezan a escribir y publicar, después de mediados del siglo XIX, se da una abundante generación de prosa ligada a los afectos. Desde luego, los mayas, como otros poetas en otras lenguas incluyen estos temas, a los que añaden

poderosas imágenes que reflejan su pertenencia, su referencia cultural y su empatía emocional.

En el milenio que transcurre, las mujeres indígenas seguirán alumbrando y contribuyendo a la producción del conocimiento, las artes, la política. Cuando pienso en la identidad maya, regresan a mi mente las imágenes poéticas de la maya de Tepakán, Campeche, Briceida Cuevas. Briceida es un ejemplo para mostrar cómo es la cultura maya vista por sus mujeres. En un texto que trabajamos junto con otra maestra maya, Flor Marlene Herrera, me acercaron a conocer su universo de sueños, deseos, angustias y temores, creando a través de las figuras de insectos, perros, gatos, fogones, cuellos de olla y golpes, los referentes para desenlazar los flujos de vida (Gutiérrez, 2003). El poema más conocido de Briceida es el *U yok'ol auat pek' tí u kuxtal pek*, El quejido del perro en su existencia (1995), pero veamos aquí otro fascinante ejemplo.

“Señora”

Señora,

Son tus senos dos niñas que juegan a golpearse
cuando lavas.

El arco iris de tu mirada se halla tendido en la
espuma.

Quien te viera diría que no sufres.

No sabes que a los pies de tu batea amontonas parte
de tu historia.

Entonas un silbido,

Es tu silbido un hilo y en él tenderás luego tu
cansancio.

El viento,

Es un chamaco travieso que jala y jala tu lavado.

Sobre los árboles de oriente

El sol es un recién nacido que esparce sus tibias y
amarillas lágrimas
("Señora", 1996).

Acerquémonos al lenguaje poético de Feliciano Sánchez Chan,⁹ quien hace narraciones y evocaciones de sus recursos culturales y simbólicos, lo que resulta en muestras sobre la forma en que experimenta y transmite mensajes de su identidad cultural.

Mi pueblo,
mi pueblo es un anciano
apostado en cuclillas
bajo la sombra de la Ceiba
("Mi pueblo", 1999)

Yo soy éste que cuelga sus sueños al viento
mientras espero que retoñe mi Ceiba
recorro caminos subterráneos
en busca de piedras luminosas,
para edificar la casa Grande
del nuevo sol que vendrá
("Yo soy éste", 1999).

Como podemos apreciar, la lengua maya brinda los recursos onomatopéyicos y rítmicos que hacen que sea cultivada con estilo poético. Este recurso lingüístico concientizado y elaborado por algunos poetas de la península es motivo de un

⁹ Nacido en Xaya, Tekax, en el estado de Yucatán el 24 de enero de 1960. Se desempeña como promotor cultural de la Dirección General de Culturas Populares en su estado de nacimiento. Una de sus obras más importantes es "Siete sueños" (*Ukp'éel wayak'*), 1999, primera edición.

singular orgullo. Tal es el caso del escritor y maestro Waldemar Noh Tzec, que se expresa de la siguiente manera:

En los encuentros de escritores hemos mostrado trabajos con gente de Canadá, Francia, Brasil, España, Ecuador. Unos compañeros de São Paulo hablaban de la aportación que ha hecho Brasil sobre el concretismo y yo, justamente, como un reto les dije que no, que el portugués no es una lengua que sirva para eso, sirven las lenguas indígenas de América y en maya se pueden escribir poemas concretistas, lo hice para demostrarles a los brasileños que el portugués no podía competir con la versatilidad del maya, que el maya puede ser vanguardista (Ligorred, 1998).

Un poema que expresa dominio de la lengua en forma concreta es, precisamente, el de Waldemar Noh, intitulado “Lengua” Ak’.

Ak’
In uak’
in uak’ech
in lak’ ech
in lak’-k’ech
Kin lajkech
in lab k’ech
in yaab k’ech
in yaj’k’ech
tech

(Lengua
mi lengua
eres mi lengua
eres mi semejante
mi otredad-torcimiento

mi bofetada-torcimiento
te abofeteo
mi envejecido torcimiento
mi abundante torcimiento
mi dolor-torcimiento
tú) (Ligorred, 1995-1996).

La experiencia poética de los escritores mayas es probablemente similar a aquélla producida en cada civilización de la historia; es decir, su poder dramático e intensidad no pierden vigencia, pues se logra registrar y comentar diversos eventos, ayudando a imaginar la capacidad de respuesta. El terreno de acción de la poesía es la experiencia de la emoción, y a través de ella los poetas mayas producen y hacen llegar ejemplos significantes de cómo desarrollan y plasman el universo de sus ideas y narrativas.

A esta discusión todavía le falta balancear, por un lado, al maestro tzotzil y al poeta maya como vehículos de amplia transmisión cultural, y por el otro, con sus supuestas actitudes corruptas y su inmadura producción poética (en opinión de sus críticos). Si no buscamos nivelar ambas partes se estará concediendo el hecho de que la educación o el acceso a las ideas entre los indígenas dan lugar a equivocaciones, falsedades, inmadurez y conflictos. Para superar las descalificaciones y entender el vasto fenómeno cultural de la experiencia maya nos corresponde ahora ponderar a los estudios subalternos como una guía para entender y equilibrar la balanza.

ESTUDIOS SUBALTERNOS

¿De qué forma los estudios subalternos o postcoloniales ayudan a enmarcar el pensamiento indígena independiente a través de sus intelectuales y liderazgos? Por tanto, ¿los intelectuales indígenas son subalternos y poscoloniales?

Uno de los primeros problemas para entrar a este tema es reconocer la amplia, vasta y entusiasta producción que desde los años noventa diversos autores han generado con un enfoque crítico que actualiza la observación de Antonio Gramsci. Este breve señalamiento es: mostrar a los sujetos que han estado al margen de la historia, aduciendo que ésta ha sido escrita sin ellos, considerándose por tanto una historia oficial en oposición a las historias alternas. El ejemplo *gramsciano* más claro es el de las mujeres esclavas de la Roma antigua. Nadie recogió nada de ellas y ni posibilidad tuvieron de dejar un registro. De esta manera, se van desprendiendo algunas características de los subalternos y poscoloniales: son sujetos silenciados, sin voz ni registro, porque han sido colonizados y dominados, viven al margen de la historia y han hecho de la marginación su espacio de resistencia, pues se entretejen la pobreza, la etnicidad, la raza, la cuestión campesina y el analfabetismo, marcadores que suelen encontrarse con más vehemencia entre las mujeres. De ahí que la subalternidad tenga su notorio rasgo feminista como lo observó Gramsci y desarrolló Spivak (1988) en la famosa frase “¿Pueden los subalternos hablar?”.

Cómo logran hablar los subalternos, cómo revertir su inferiorización impuesta por el colonizador, cómo hacer ver sus pensamientos políticos, cómo imaginan el Estado (como se cita en Rodríguez, 2001: 16), cómo usan su conocimiento

local, cómo consiguen que sus saberes sean vistos en sus propios formatos sin tener que ser adaptados a lo convencional. Esto sin olvidar una cuestión fundamental: cómo se hacen ver y hablar las mujeres silenciadas y negadas.

Una gran lista de autores encabeza una crítica radical a las culturas de élite, a la burguesía, a las epistemologías modernas (Rodríguez, 2001: 9), al dominio de lo masculino, del imperialismo, de la ideología dominante y la blanquitud. Y, sin embargo, estos autores no estarían necesariamente interesados en descubrir y develar al intelectual indígena, pues, aunque éste comparte características con los sujetos considerados “subalternos”, busca además cómo expresarse a través de su propio pensamiento y por él mismo, lo que termina por relegar la función de traducción y mediación que se cree exclusiva de ciertos teóricos y académicos. Incluso en este texto intentaremos revertir ese orden vertical, apostando a que el espacio de esta obra esté dominado por las voces de las y los líderes indígenas. Además de decir que nuestra línea introductoria y analítica es una ruta inicial que tomamos para acercarnos a la comprensión y procesamiento de esas otras voces, sin que ello signifique una manera de protagonizar el pensamiento.

Desde que empezaron a cobrar relevancia “las voces de los otros” tomándose como nuevas fuentes de datos y conocimientos, se han podido distinguir cuatro tendencias que se refieren al método de recolección:

1) La recolección de extensas narrativas e historias de vida de los “sin voz”. Así se le dio resonancia a los relatos que le contó la maya quiché, Rigoberta Menchú, a Elizabeth Burgos. De ahí se produjo el libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, de Burgos, cuya primera edición

nació en 1982. Esta obra es una de las primeras revelaciones sobre la historia de sometimiento visto y sentido por una mujer joven indígena.

2) Pensar, estudiar y analizar el mundo, la historia y la política, desde posiciones de privilegio que no han tenido “voz”. Surge así la propuesta de gran influencia de la crítica literaria de la India, Gayatri Spivak, quien durante sus años de estudio en la Universidad de Cambridge desarrolló una forma diferente de entender a la historia colonial. En su ensayo, “Can the subaltern speak?” (1988) hace un doble planteamiento metodológico. Por un lado, indica que la historia oficial ha ignorado las prácticas tradicionales de la India, por ejemplo, el caso de las viudas que se auto inmolan y sus repercusiones en la administración colonial. Y por otro, habla acerca de que la historia de las insurrecciones coloniales fue heterogénea y descentralizada. Esto surge como una nueva escuela para entender a las historias alternativas.¹⁰

3) La inclusión de los oprimidos y marginados por el capitalismo y el colonialismo en la producción de conocimientos y en los “saberes” de los otros. La “sociología de las ausencias y las emergencias” de Boaventura de Sousa Santos (2006), propuesta que ha tenido inmensurable influencia para expandir, profundizar, complementar y enriquecer nuestro conocimiento, incluyendo de manera preponderante a todas las voces de las periferias, sin dejar de augurar su fuerte potencial emancipatorio.

Sirvan estas tres tendencias para demostrar la apertura, el desdoblamiento y descubrimiento de una riqueza inimaginable.

¹⁰ Esta perspectiva en América Latina dio como fruto el libro de Florencia E. Mallon (1995), quien buscaba demostrar la descentralización de la hegemonía en los procesos de emancipación colonial en México y Perú.

ble de conocimientos y saberes que habían sido negados e invisibilizados por la hegemonía dominante del colonialismo y el capitalismo. Así se incluyen nuevas “voces”: las de mujeres portadoras de identidades inferiorizadas producto de la raza, la etnia, la indigeneidad, la clase social, las identidades negadas y perseguidas, las de sexualidad diferente, así como otras marcas de diferenciación. Nuevos enfoques y una inimaginable variedad de datos han posibilitado, si no la demolición completa, sí el resquebrajamiento de lo universal y lo occidental como únicas premisas válidas de pensamiento y orden. Por lo tanto, la humanidad entera se ha beneficiado de forma tan vasta sustentando el hecho diferencial de que sólo el *homo sapiens* sabe cómo tejer culturas.

En suma, el pensamiento indígena independiente y sus creadores, los intelectuales o portavoces indígenas no sólo se incluyen, sino que han contribuido a hacer de la subalternidad una fortaleza para la imaginación crítica y creadora del futuro. Sin embargo, como se vio en los ataques desde las trincheras del poder hacia los maestros y poetas, los indígenas aún libran la primera batalla: triunfar sobre los indigenismos que se han adjudicado el derecho de hablar por ellos, construyendo la capacidad de ser reconocidos mediante su propia producción literaria y académica, así como posicionando a sus propios liderazgos, pues sólo así se revertirá la persistencia de la colonialidad.

Capítulo 2

¿Qué hay en las voces presentadas?

Las organizaciones indígenas representan en la actualidad una narrativa viva de los pueblos originarios a lo largo del continente, que en este texto se centran específicamente en Bolivia, Chile, Ecuador y México.

Muestra de ello son las entrevistas realizadas a personajes específicos, como los líderes y las lideresas que se apuntalan o apuntalaron al frente de las asociaciones. Cada uno de ellos y ellas aporta en carne propia una visión del sentir y el actuar de cada organización, pues desde sus experiencias al frente de las mismas manifiestan los puntos centrales de los procesos de lucha en los que recientemente están sumergidas las agrupaciones indígenas desde distintas coordenadas geográficas. Es por ello que, durante el desarrollo del presente texto, cuando se haga referencia a alguna organización, se dirá el nombre del representante, de la asociación o del país, para hablar sobre las características que prevalecen en conjunto. Después de este

análisis se presentan las conversaciones que se tuvieron con estos liderazgos.

Los representantes de organizaciones indígenas en la región y con quienes se tuvo un intercambio, son: Sonia Millahual, Domingo Rain Anguita, Abundio Marcos Prado, Luis Macas, Víctor Morocho, Nelly Romero, Vicente Flores, Moisés Torres, Brígida Chautla. Todos ellos son intelectuales o profesionales indígenas. De modo que una buena parte de los entrevistados cuenta con licenciaturas y posgrados en diversos temas, como lingüística, derecho, antropología, economía, literatura, interculturalidad, educación bilingüe, desarrollo amazónico, entre otros.

Unos más tienen que ver con una preparación experimental al ocupar cargos públicos importantes relacionados con los jóvenes, el territorio, el medio ambiente, el empleo, el ecoturismo, los derechos colectivos, la educación para adultos, la salud, la cultura, la autonomía, la educación intercultural, la productividad y la representatividad. Esta cercanía con los temas referidos arroja no sólo un interés particular sino un contexto social en el que se determinan las necesidades colectivas de los pueblos indígenas, por lo que aquellas personas que tienen la oportunidad de prepararse académica o laboralmente, lo hacen en razón de estos puntos nodales.

A este ejercicio de saberes y experiencias es preciso otorgarle la categoría de “conciencia étnica”, cuya operación se centra en percatarse de la capacidad para construir algo frente a la explotación económica, la discriminación racial y la manipulación política (como se cita en Gutiérrez, 2001: 195), así el interés colectivo predomina en la formación del intelectual indígena.

Hay que admitir que hay menos lideresas que líderes. Esta situación proviene directamente de que los cuadrantes de marginalidad son aún mayores para las mujeres no sólo en los planos internacional o nacional, sino que incluso representan un conflicto dentro de las mismas organizaciones, pues como declaró Abundio Marcos, líder del Movimiento Indígena de Michoacán: “hay muchas compañeras que padecen el machismo, que no sé si es bendición o desgracia de Dios, pero los pueblos indígenas no somos los únicos quienes practicamos esa parte de la cultura”. Este reconocimiento de contextos de exclusión hacia la mujer en entornos de lucha implica que ésta no sólo se lleva a cabo externamente, sino que también conlleva al replanteamiento y ejercicio de los conocimientos que se tienen sobre la participación política de la mujer en las organizaciones específicamente indígenas.

Después de este preludeo se verán las aportaciones de las y los representantes de las organizaciones, no sin antes considerar la importante participación y proliferación de los liderazgos de mujeres indígenas en las organizaciones sociales y políticas de la región.

PLANTEAMIENTOS DE LAS ORGANIZACIONES

En este apartado se apunta a la cosmovisión, a los planes y objetivos que en palabras de los voceros son vitales para las organizaciones que representan. De tal forma que puede distinguirse cierta coincidencia entre las demandas en el nivel temático. Estos elementos irán presentándose por país.

Para el caso de Chile se apuesta por la conservación del territorio como espacio ancestral de identidad. Incluso el líder

mapuche, Domingo Rain, precisa que es más importante el territorio que la tierra, pues se necesita el anclaje espiritual más allá de los bordes físicos, por lo que luchar por el territorio significa la defensa de las ocupaciones, la alimentación y la vida que éste representa.

En esa misma nación hay una base primordial de cosmovisión basada en la celebración del *nguillatún* como ritual en el que se realizan rogativas y se disponen ciertos sacrificios. También se toman en cuenta los rituales de sanación, como indica la lideresa Sonia Millahual, de modo que la medicina tiene una vinculación explícita y primigenia con la naturaleza.

Estos conocimientos centrales para las organizaciones de ese país son vistos de manera crítica, tal como apunta Domingo Rain cuando se le cuestiona por la educación institucional, pues para él “la universidad es un mercado donde se vende el conocimiento, un conocimiento que no crea el que lo vende sino el que se lo roba a otro, lo recopila y se lo vende a alguien más” (Carahue, IX Región, 18 de abril de 2012). En este sentido, se apuesta a que las familias y las asociaciones mismas alimenten la enseñanza y el aprendizaje mediante saberes originarios y colectivos, con el objetivo de que sean ampliamente compartidos en función de las necesidades de las comunidades y no mediante la formación de un título personal.

En el caso de México, en la voz de Abundio Marcos, se precisó que los objetivos de la organización que preside (Movimiento Indígena de Michoacán) se basan primordialmente en la unidad como valor número uno, puesto que el Movimiento pretende generar una estructura en los niveles local, estatal y nacional. Bajo ese arreglo, los planes se centran en el territorio, la autonomía, el desarrollo y la cultura.

Para Ecuador, los objetivos radican en la elaboración de bases para consolidar a la organización en la que intervienen campesinos, indígenas y afrodescendientes. Esta diversidad apuntala la propuesta de ver al Estado como plurinacional, en tanto que la sociedad ecuatoriana está compuesta por distintos grupos, los cuales estiman preciso hacer un reconocimiento pleno de ello. En ese sentido, el líder Luis Macas destaca que la agenda, por tanto, no es exclusiva ni excluyente, puesto que tiene dos direcciones: velar por las nacionalidades y los pueblos, y observar lo que sucede a nivel nacional.

Todos estos elementos permiten identificar que los planes básicos de las organizaciones se centran en focalizar los recursos humanos con los que cuentan en estructuras determinadas que posibiliten iniciar o continuar la solicitud de sus demandas históricas y la proyección de sus acciones. Esta cosmovisión se puntualiza con la idea de unidad como nodo configurativo de las asociaciones, lo que pretende hacerle frente a los embates y constantes amenazas que instituciones gubernamentales, empresas privadas y actores particulares generan, violentando territorios y derechos de las comunidades indígenas. Esto en el marco de la búsqueda conjunta de autonomía, organización e identidad para las agrupaciones.

ESTRUCTURA INTERNA

En este punto es necesario precisar que en Chile se hace una división por *lofts*, *rehue* y *aiya*, en tanto división o agrupación del espacio, retomando a su lengua para nombrar sus cargos y al modo de organizarse. En el caso de México hay asociaciones que se reúnen en torno de otros movimientos más amplios.

Por ejemplo, el Movimiento Indígena de Michoacán pertenece al Movimiento Nacional Indígena, lo cual repercute en las alianzas que se hagan a partir de las conexiones entre un movimiento y otro, aglutinados y convocados por una estructura central. En Ecuador, se apuesta sobre todo a que las resoluciones se hagan de manera colectiva; es decir, a que las decisiones provengan de las organizaciones de base, de las nacionalidades y de los pueblos.

Estos puntos concretan el sentido de lucha horizontal donde el fondo son las personas y el modo de aportar de éstas a la dinámica de la organización, a la vez que se puntualiza la importancia del territorio en tanto definitorio del campo de acción y vinculación en el que se congregan los miembros de las agrupaciones. La articulación con otros movimientos determina cierta coincidencia y pretensión de los temas que se consideran sustantivos, pues al unirse se potencian los planos organizativos, de proyección pública, incidencia política y exigencia de las demandas.

DEMANDAS COMO SOLICITUDES HISTÓRICAS

En esta sección se contemplan tanto las postulaciones que las organizaciones han tomado como base de lucha en sus propios contextos nacionales y locales, como las interpretaciones que hacen de los sucesos internacionales y que sirven como marco de comprensión para sus demandas históricas. Esto bajo la perspectiva coincidente de que muchas de las demandas son exigencias planteadas ya con raíces profundas en el tiempo, sobre todo porque no ha existido una respuesta integral y sistémica por parte del Estado.

Las exigencias principales de las organizaciones consideradas en este texto toman como punto de partida a la educación, las oportunidades de empleo para los jóvenes, la recuperación y/o preservación del idioma, la protección de recursos naturales, la defensa del territorio, los derechos indígenas, el acceso a servicios, a la cultura, a la participación política, al reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural, a la alimentación, la justicia, entre otros.

Dichas peticiones han creado bifurcaciones a lo largo del tiempo, en función de los contextos en los que se insertan y las prácticas que apoyan estas solicitudes. Los logros al respecto han sido, de manera general: el reconocimiento constitucional de derechos colectivos para los indígenas y afroecuatorianos, y la creación de instituciones relacionadas con la educación intercultural mediante escuelas encaminadas a ello; esto como lo más destacado y observable. En el caso concreto de Ecuador, es importante observar la incidencia que los movimientos políticos y las organizaciones ciudadanas tienen en los distintos momentos electorales y políticos de ese país. Asimismo, hay un reconocimiento de la nacionalidad como un conjunto de factores tales como el territorio, la lengua, la organización social, los usos, las costumbres, la alimentación y la justicia.

Respecto del tema de partidos políticos, es importante afirmar que existe un distanciamiento declarado, en el sentido de que las organizaciones reconocen en ellos un grado minúsculo de representatividad respecto de sus demandas como pueblos. Es por eso que Domingo Rain subraya que si una persona decide participar en la estructura del Estado sin saber quién es ella realmente, es decir, sin afianzar su identidad (ya sea étnica

o de otro tipo) lo único que generará son problemas. Por su parte Abundio Marcos refiere que lo importante es la producción de propuestas, puesto que tanto los partidos políticos como las organizaciones mismas son perecedoras. Sin embargo, si hay herencia programática es posible que se dé continuidad a tales proyectos. Por su parte, Luis Macas expresa que “el movimiento ha trascendido el interés específicamente indígena para retomar las necesidades de diversos sectores sociales” (Quito, Ecuador, marzo de 2006). Esto a raíz de que existe gran consideración por parte de los pueblos indígenas respecto de que no sólo participan desde y para ellos, sino que su pensamiento fructifica en función de la sociedad en general.

Estos planteamientos, aunque sea inicialmente, evidencian la cosmovisión y trascendencia de las organizaciones indígenas en virtud de sus alcances y metas, pues inciden no sólo en la medida de sus necesidades sino en la posibilidad de repercusión a niveles más amplios. Esta reflexión surge en tanto las asociaciones logran enmarcarse y articularse con otros procesos nacionales e internacionales, de modo que la visión se transforma y toma otros ángulos.

Esta intervención alcanza determinados cambios y proyecta rutas de acción, a la vez que plantea los ejes nodulares sobre los modos de ser, decir y hacer de los indígenas en contextos de organización.

TRAMAS DEL CONFLICTO

De la relación programática como planteamiento de las organizaciones hay una serie de conflictos que, o se anteponen como contexto, o aparecen como consecuencia de ello. En este

sentido, los conflictos van desde el ámbito de la infraestructura, la falta de vías de comunicación, de luz, agua, gas, o su mantenimiento, hasta el racismo expresado en diversos catálogos de violencia y humillación, la poca o nula legislación, la represión, los partidos políticos como fuente de corrupción, el financiamiento de proyectos, el problema de las tierras, entre otros.

Es así que todas estas situaciones son parte del antecedente que permite, por una parte, gestionar las demandas, ciertamente a causa de su existencia, pero por otra representan una construcción identitaria en la manera de resolver o no, justo a partir de lo que dice Domingo Raine, en tanto que las problemáticas dependen de la forma de relacionarse con la sociedad, pues si no se tiene idea de hacia dónde se va, otros más (como él los llama: “los que tienen el poder”), sí sabrán y entonces no se podrá llegar con una idea clara para plantear proyectos y soluciones a los conflictos específicos y a las amenazas que los pueblos indígenas enfrentan (Carahue, IX Región, 18 de abril de 2012).

En cuanto al racismo, tan profundo, Sonia Millahual relata: “los profesores nos pateaban porque éramos indios. Te tocaba menos comida por ser así. Nos trataban como cochinos, hediondos, pulgientos y la realidad es que mis compañeras no mapuches eran igual, pero a ellas no les decían nada” (IX Región, abril de 2012). Este marcaje diferencial a partir de cierta pertenencia étnica hace que, en primera instancia, se asocien la pobreza y la suciedad como elementos casi inherentes a los sectores indígenas. Incluso, en la actualidad estos signos siguen sirviendo para apartar racialmente a los grupos indígenas y para pretender que esa identidad y condición es

natural y propia de ellos, aduciéndolos como factores objetivos y no como construidos social e históricamente.

Otra pugna importante se ilustra cuando algún miembro de las organizaciones ocupa un cargo público a través de elecciones, por lo que se genera una tensión identitaria en la que la pertenencia a algún partido político avasalla la identidad “precedente” del individuo, y entonces todos los procesos de lucha no consiguen concretarse en cambios reales debido a la existencia de ese entrecruzamiento que deviene en obstáculo.

A su vez, como sucedió en Ecuador cuando estuvo al mando el entonces presidente Lucio Gutiérrez,¹¹ tal como lo describe Luis Macas, todas las luchas se vieron debilitadas en el movimiento a pesar de los logros que hasta ese momento se habían conseguido, tales como evitar la privatización del petróleo, la energía eléctrica y el sector telefónico, pues se produjo una suerte de disputas, tensiones y entrecruzamientos que dieron marcha atrás a esa agenda. También existe otro tipo de acciones como la cooptación de líderes, la criminalización de la protesta, la represión, la amenaza, el encarcelamiento y la violación de derechos humanos de miembros de las organizaciones que los gobiernos ejecutan para detener el avance de los proyectos e iniciativas, ya que son vistas como amenazas para la replicación estructural e ideológica del poder constituido.

¹¹ Lucio Edwin Gutiérrez Borbúa fue ingeniero civil y es ex militar ecuatoriano. Su periodo presidencial abarcó del 15 de enero de 2003 al 20 de abril del 2005. Actualmente es líder de la agrupación política Patriótica.

AUTONOMÍA Y PARTICIPACIÓN DE LA MUJER

En las organizaciones valoradas en el presente trabajo se pueden ubicar elementos de construcción acerca de la autonomía como acercamiento clave al concepto y su desarrollo práctico. En el caso de Chile, con la palabra de Millahual, su vinculación al término y al ensayo del mismo se relaciona más con una integración a la autoridad en el sentido de dejar clara la postura del pueblo mapuche al defenderlo, pero también contando con el apoyo institucional y gubernamental para la realización de ciertos proyectos.

Este soporte finalmente se despliega en el marco de la presión que las comunidades ejercen para exigir el cumplimiento de las demandas expuestas con anterioridad y se basan en el supuesto de que “la gramática autonómica implica [...] la reestructuración profunda y radical de la unidad del Estado sobre nuevas bases pluralistas y de acomodación, no la liquidación del Estado” (Buchanan, 2004, traducción libre).

Esta noción puede comprenderse en virtud de que los acercamientos prácticos contribuyen a la constante edificación de la autonomía por otras vías, en algunas ocasiones enfrentadas a la radicalización (con o sin Estado) o los dogmas ideológicos (autonomía *vs.* Estado). Para puntualizar, hay que señalar que

la autonomía supone el tránsito del reconocimiento de derechos culturales y lingüísticos de una pluralidad de comunidades, propio del multiculturalismo, a los derechos, propiamente políticos, a disponer de un ámbito propio, sólido y garantizado de decisión. En suma, la autonomía o es política o no es autonomía (Máiz, 2008: 18).

Abundio Marcos hace una contribución valiosa cuando señala que la autonomía se refiere propiamente al ejercicio práctico de cierta cosmovisión por parte de los pueblos indígenas, distinguiendo este concepto de la autodeterminación, pues ésta sólo pueden ejercerla los países miembros de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), sin embargo, dice: “la autonomía es lo nuestro, deberíamos de poder proponer representantes, que los demás respeten nuestras estructuras e instituciones así como los sistemas normativos que nos rigen” (México, mayo de 2014).

Frente a esto, la autonomía desde Ecuador y en voz de Macas se califica de “relativa”, en tanto que reconoce ser parte de un Estado debido a la administración de justicia, por lo que la autonomía no puede ser ni es “total”. En este caso, el ejercicio de lucha se lleva a cabo en los términos de no escisión con el ámbito estatal, pues finalmente las propuestas se hacen en el marco de un Estado presente.

Esta consideración rebasa los marcos gubernamentales en los cuales los pueblos indígenas quedan fuera por no ser parte efectivamente participante del Estado. El hecho de que los mismos pueblos tengan la capacidad de formular maneras de insertar sus proyectos, defender sus luchas y considerar cuál es el papel del Estado, avasalla la pretensión integrista que está detentada en el llamado “indigenismo”. Este concepto se entiende como

una política gubernamental nutrida por una ideología que racionaliza y apuntala las políticas y acciones dirigidas hacia los indígenas desde una perspectiva no indígena. El indigenismo se define por la falta de aportaciones indígenas en su concepción inicial; más aún, es en el nivel gubernamental

donde se formulan las políticas y los programas que se ponen en práctica en los pueblos indígenas (Gutiérrez, 2001: 147).

Es fundamental reconocer que al indigenismo se le ha enfrentado con lo que se conoce como “política india”, concepto que es definido como una crítica fundada, principalmente, por indígenas educados, que develan el sentido de integración y asimilación promovida por el indigenismo (Gutiérrez, 2001). Es entonces que estas concepciones destacan el sentido de construcción desde las visiones, conocimientos, experiencias y saberes de los pueblos, proyectando el eco de esta otra naturaleza política a través de sus líderes y lideresas.

La participación de la mujer se encuentra en una lucha interna dentro de las mismas organizaciones. Se tiene identificado que también es un proceso de transformación para los mismos miembros que comienzan a ubicar plenamente las capacidades y cualidades de las mujeres como beneficio para la misma asociación. Abundio Marcos finalmente recalca que “la mujer es mucho más honesta, no ingiere alcohol y no le da pena realizar ciertas cosas” (México, mayo de 2014).

CONTEXTO GENERAL

El marco referencial en el que se llevan a cabo estos procesos contiene un ambiente de racismo en el que se condenan ciertos comportamientos de los pueblos indígenas. Sonia Milla-hual comenta que existe cierta discriminación a partir de la lengua y la vestimenta, sobre todo porque hablar mapuche o portar determinadas prendas posibilita las miradas “raras” y la sentencia de la iglesia católica cuando llama “brujas” a las

mujeres que encabezan un proceso de sanación o un rito de oración.

Al respecto, sustenta: “finalmente si yo le pido a Dios en mapuche, le converso o le reclamo, él me escucha porque es mi lengua” (IX Región, Chile, abril de 2012). Incluso señala que antes en la iglesia el mismo padre daba las celebraciones en mapuche, pero actualmente ese acto ya es mal visto. Revela también que le tocó que su propio esposo le negara el derecho a hablar su lengua en casa, por lo que durante 40 años dejó el idioma, acción que se replica en otros contextos incidiendo en el extravío cultural que implica el decrecimiento de hablantes de una lengua, muchas veces causado por factores externos de presión y no por decisión propia.

Estos factores externos como modo de contextualizar las acciones organizativas de los pueblos tienen su referencia particular en cada caso. Para Chile es trascendental considerar la época de la dictadura y la fase posterior al régimen de Augusto Pinochet.¹² Para México, el asentamiento del crimen organizado ha afectado el desarrollo de ciertos puestos, por ejemplo, los de tenencia que ejecutan mujeres, pues se han tenido que crear comitivas de protección. También es importante recalcar la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994, el cual incidió de manera muy importante en los aspectos organizativos y de demandas como fuente de inspiración no sólo en México, sino a nivel internacional. Otro aspecto que habría que destacar es la existencia de reformas y derrocamientos en Ecuador, pues en menos de siete años se desbancó del poder a tres presidentes constitucionales.

¹² Augusto José Ramón Pinochet Ugarte fue un militar que encabezó la dictadura de Chile, desarrollada entre 1973 y 1990, periodo conocido en ese país como Régimen Militar.

Como podemos ver, el contexto provee los márgenes en los cuales se entiende que las organizaciones han logrado posicionarse en la escena nacional a través del aprovechamiento de la coyuntura que aumenta o disminuye ciertas posibilidades de presentarse y vincularse entre sí. Estos elementos han sido eje fundamental para la propuesta y exigencia que encara factores como la marginación y explotación de los pueblos indígenas.

MÉTODOS, RUTAS PRÁCTICAS Y ACTIVISMO

Bajo ese contexto contextual es preciso determinar de qué herramientas hacen acopio las organizaciones para manifestarse y postularse. En ese sentido, la colaboración entre grupos es fundamental para mantener activos los canales de comunicación y difusión, primordialmente para interconectar los procesos locales y estatales con los nacionales e internacionales, a fin de generar más fuerza.

Algunas organizaciones tienen contacto con partidos políticos, sin que ello conlleve la militancia. En el caso del Movimiento Indígena de Michoacán existe una simpatía por el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Sin embargo, los límites están muy delineados pues, aunque existe cierta coincidencia de intereses, se tiene claro que la intención del Movimiento es distinta a la del partido.

Por otra parte, y de manera generalizada, los recursos que se utilizan tienen que ver principalmente con dinámicas provenientes de las asambleas, las marchas, los bloqueos, las reuniones, los pronunciamientos, lo cual incide en la unificación de las formas más allá de los contenidos programáticos,

punto de confluencia entre algunas de las organizaciones. Finalmente, con la ayuda e instrumentación de estos elementos clásicos de la tradición del activismo se generan propuestas y planos de acción.

El Movimiento Nacional Indígena ha realizado acciones específicas como la organización de sus recursos naturales, la apuesta por el reordenamiento territorial y la administración propia de sus centros ceremoniales, con lo cual se ejemplifica la determinación específica a llevar un control de sus propios asuntos sin depender necesariamente de la respuesta e intervención del gobierno. Este “control de sus propios asuntos” se vincula nuevamente con la idea de autonomía, en el sentido de gobernarse propiamente a partir del conocimiento que tiene el pueblo sobre sí mismo y las coordenadas de organización para responsabilizarse, más allá de esperar a que otro actor social, como puede ser el gobierno, haga y resuelva. En ese sentido se genera una fuente de gestión propia, definida y delimitada por cada pueblo indígena.

EXPERIENCIA COMO LÍDERES Y LIDERESAS

En este último apartado se puntualizan aspectos determinantes de las vivencias que como representantes de alguna organización tienen las y los entrevistados. En el caso de Millahual, su experiencia se vive en relación con el hecho de ser mujer y de que heredó ese cargo de su tío. En ese sentido, las designaciones se hacen con base en la tradición de ceder el poder a alguien de su propia familia. La operación consiste originalmente en transferir esa capacidad a los hijos. Sin embargo, en

el caso de ella su tío la señaló directamente en función de sus habilidades para tratar con la gente.

Su caso revela la dificultad de asumir el cargo frente a los demás y para ella misma, puesto que no se sentía tan segura al principio. El interés por procurar ayudar a su gente y el respeto que se ha ganado en su pueblo y con su propio marido, permite observar los caminos de representación recientes que se trazan puntualmente para las mujeres en las andanzas organizativas de estas luchas, y la forma en que su propio empuje y determinación le posibilita crear un espacio para ella y para las próximas generaciones de mujeres.

Millahual comenta: “somos mapuche pero no podemos seguir siendo ignorantes, tenemos que educarnos sin perder lo que tenemos como herencia” (XI Región, Chile, abril de 2012). Ella ha logrado reencontrarse propiamente con su cultura, pues había dejado de hablar el idioma por 40 años. Lo cual representa que el trabajo organizativo de las asociaciones es una labor de exposición hacia el mundo externo, pero también es una narrativa a salvar por y para los mismos pueblos en su trayectoria de reencuentro y conexión de sus luchas.

Esta apreciación encuentra su matiz con lo dicho por el líder Domingo Rain en el sentido de que: “yo más que un dirigente, soy un mapuche que lucha por nuestra libertad” (Carahue, IX Región, Chile, 18 de abril de 2012). Por ello, la declaración deja entrever el sentido de horizontalidad al momento de trabajar al frente de una organización, puesto que implica actividades bien identificadas no sólo a nivel técnico, sino también simbólico.

Rain reconoce que las condiciones que dieron causa a la existencia de las organizaciones siguen siendo las mismas, por

lo que la lucha debe continuar. Y este proceso de lucha y dirigencia tiene funciones específicas, como lo señala Abundio Marcos: auxilio, ayuda y apoyo a las comunidades frente a las autoridades, además de ser gestores gratuitos en diversos temas dentro de la comunidad sin recibir remuneración, a partir de la idea de colaboración unificada y de voluntad para realizar el trabajo.

Trabajo que también incide en la identidad como asunto de diferenciación, pues como Domingo Rain señala: “no me identifico como chileno, sino como mapuche, jamás voy a sentirme orgulloso porque sé quién es el Estado chileno” (Carahue, IX Región, Chile, 18 de abril de 2012). Con ello apunta el hecho de que los chilenos también tienen una lucha que librar a raíz de la opresión actual impartida por políticos, militares, ministros, senadores y diputados. Además, hay que calibrar los aspectos de desencuentro entre chilenos y mapuches, sobre todo para precisar que aunque habitan en el mismo país existe una serie de aspectos que re-significan lo que es asumirse como chileno o como mapuche.

Esta distinción enraizada permite identificar las apuestas identitarias de los pueblos indígenas frente al resto de la sociedad. También hace posible ubicar que su campo de visión es alimentado por las experiencias locales o la educación que recibieron en el sentido institucional, y por sus cosmovisiones particulares provenientes de su lengua y cultura, lo que produce una gama de pensamiento que es capaz de comprender la problemática no sólo de su grupo, sino de la sociedad en la que están insertos, de modo que su panorama es amplio.

Esta visión global procede también de la construcción intelectual que los líderes hacen de sus propias experiencias,

puesto que la vivencia cotidiana es plenamente racionalizada y entendida de modo práctico y profundo, lo que permea en la elaboración consecutiva de programas, cosmovisiones y teorizaciones al respecto.

Todo este entramado significativo y simbólico se hará presente en el siguiente capítulo, donde daremos espacio a escuchar y leer las voces de la otredad, los discursos de los especialistas en el tema desde la experiencia y el sentir.

Capítulo 3

Las palabras que en mí nacieron

SOY MUJER, SOY INDÍGENA Y SOY GUARANÍ

NELLY ROMERO LÓPEZ

La base fundamental para nosotros es que tenemos que contar con tierras, mientras no las tengamos, vamos a seguir siendo como hasta ahora lo hemos dicho: inquilinos de nuestra propia casa.

Yo soy la segunda de las hijas de mi madre. Soy huérfana de padre desde los tres años de edad, así que crecí sola al lado de mi madre. Ahora soy madre de cinco hijos, cuatro varones y una mujercita; además tengo dos nietos. De muy joven no tuve la oportunidad de seguir estudiando, aunque posterior a ello, se me presentó la posibilidad de hacerlo y ser alguien en esta vida. En el año del noventa y cuatro quedé inválida por negligencia médica, pero por ser indígena no se pudo hacer nada. Tuve

que aguantar hasta 2003, cuando se me presentó una oportunidad para que me apoyaran con una intervención quirúrgica y volver a caminar, y pese a mi discapacidad física no he dejado de pensar en un mejor mañana para mi pueblo.

En el año de 1996, me acerqué así, discapacitada, a la organización matriz donde me dieron la oportunidad de hacer una representación. En el noventa y nueve fui la primera mujer en asumir una capitanía. Después de este cargo, mis hermanos me dieron su apoyo para no quedarme sólo como dirigente, sino que me convocaron para representarlos en el gobierno municipal. De esta manera, entré a la elección de los municipios por mandato de mis hermanos, sin embargo, no gané las elecciones municipales, pero logré entrar como concejal del gobierno municipal de Lagunilla, que es la primera sección municipal de la provincia Cordillera del departamento de Santa Cruz.¹

Así discapacitada entré y asumí la presidencia del concejo, después el cargo de la secretaria del concejo municipal. Dependían de mi firma todas las resoluciones y ordenanzas que se daban. Posterior a ello renuncié por el principio de que yo no fui a lucrar, fui por mandato de mis hermanos, sin embargo, como mujer y como madre renuncié en el año de 2002. A pesar de mis necesidades, nunca más volví pese a que mi gestión era hasta el año 2004.

En el mes de enero de 2003, me nombraron vicepresidenta de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). En el mes de abril empezamos a gestionar una movilización en contra de la Ley de Hidrocarburos, la cual no tomaba en cuenta a la población indígena en las regalías del 11 por ciento. Nunca nos hemos

¹ Esta provincia se encuentra al sur de ese departamento. Abarca más de 86 mil km², en lo que se conoce como la región del Gran Chaco. Está compuesta por siete municipios.

beneficiado como comunidad ni como provincia, por eso pensamos que teníamos que participar en esta ley. Después de las movilizaciones, logramos firmar con el gobierno para que fuera un compromiso. Al final, en septiembre, en el artículo 57 quedó señalado que un porcentaje va a los pueblos indígenas y a los campesinos originarios; aquí se estableció una de nuestras conquistas y nuestro derecho está reconocido de manera legal.

Un problema más del pueblo guaraní es que nos han minimizado, dicen que somos una mínima parte. Claro, si no estamos reconocidos de manera legal por nuestro gobierno es justo porque estamos indocumentados, sin registro civil. A raíz de eso, hemos estado peleando directo con la Corte Nacional Electoral para firmar un convenio relacionado con la documentación; tenemos que ser parte del directorio, no sólo los gobernantes, sino también nosotros como pueblo indígena.

No por el hecho de ser pobre y huérfana tuve que largarme al otro lado.

Como mujer se cumplen varios roles, uno por ser mujer y otro por ser madre. Tuve la oportunidad de estudiar a una edad muy tarde, pero salí con el apoyo de muchas personas. En el año ochenta y uno, salí de estudiar enfermería y he tenido suerte porque se me han presentado oportunidades y las he aprovechado. En la actualidad tengo más de 40 años y no por el hecho de ser pobre y huérfana tuve que largarme al otro lado.

De pequeña mi vida fue difícil, mi madre fue padre y madre a la vez. Ahora he tratado de que mis hijos no atraviesen por mi situación. De mis tres hermanas yo soy la única profesional, pero tampoco me he quedado ahí. Me casé en el

ochenta y tres y tuve a mi primer hijo en el ochenta y cuatro; en este momento él está estudiando derecho. Mis primeros cuatro hijos son varones, pero yo quería una hija y me fui llenando de hijos hasta que la tuve; ella estudia en la primaria. Todos mis hijos son responsables en el estudio porque depende mucho la responsabilidad para ser alguien. En el estudio no he completado todas mis metas, pero sigo adelante, sigo estudiando. Hoy en día estoy aprendiendo la procuraduría porque he visto de cerca la injusticia que hay en mi pueblo, por ello me interesó investigar la parte legal. Ese curso es de un año y la meta es concluirlo.

Yo nací en una comunidad muy pequeña donde ni siquiera había un puesto de salud que prestara los primeros auxilios. Tampoco contaba con una aulita para pasar clases. Desde que empecé mis primeros estudios a la edad de seis años, he caminado dos kilómetros y medio a diario para poder estudiar. Aprendí a escribir gracias a mi propio sacrificio. Vengo de una familia muy humilde y no tengo vergüenza de decirlo. Mi casa, como se dice, está muy precaria. Creo que si yo he comenzado a hablar incluso el mismo castellano fue desde el momento en que fui al colegio, antes de eso era mi lengua materna y nada más.

También sufrí el maltrato psicológico y físico de mi esposo, por lo que, escuchando a las demás mujeres, no encuentro diferencia conmigo [...] Hasta ahora, el pueblo guaraní es un pueblo machista, el papel no es fácil para las mujeres.

Mi padre falleció cuando yo aún no cumplía ni los tres años y cuando mi hermana la menor tenía dos meses de haber nacido. Mi mamá se la batía en las labores de ama de casa. Ganaba el

pan lavando ropa, cocinando o prestando servicios laborales. Con eso nos mantuvo a nosotras, pero después de cinco años de haber muerto mi padre, ella se volvió a casar; de manera lamentable tuvo la misma suerte. Debido a ello, tengo cuatro hermanos que he ayudado a sacar adelante en sus estudios.

Hasta ahora, el pueblo guaraní es un pueblo machista, el papel no es fácil para las mujeres. Para mí que he tenido puestos de lideresa no ha sido nada fácil enfrentarme con los hombres, porque he sentido la discriminación y la burla. También sufrí el maltrato psicológico y físico de mi esposo, por lo que, escuchando a las demás mujeres, no encuentro diferencia conmigo. Por eso creo que hoy en día no hemos tenido esa libertad de asumir el rol de dirigencia, o sea, ocupar espacios en diversas instancias, aunque poco a poco hemos peleado también nosotras para obtener cursos de capacitación; no nos sentimos tan feministas y tratamos de sobrellevar las cosas.

Hasta hoy me sigo preguntando “¿Por qué yo?, si saben que por mi discapacidad no voy a responder con facilidad”; siempre ha sido esa mi pregunta.

Mi caso ha sido muy triste porque tuve enfrentamientos desde mi hogar, aunque yo diría que ha reinado la comprensión en mí. En el inicio no hubo esa comprensión por parte de mi esposo. Cuando empezamos nuestra relación, hasta para salir y para saludar, siempre hubo preguntas estúpidas por parte de él como ¿quién es ése?, ¿de dónde es?, ¿dónde lo has conocido? Nosotros le llamamos a esa conducta “mentalidad podrida”, pero poco a poco, teniendo la confianza y comprensión que debe haber en una pareja, se fue olvidando todo eso. Hasta

ahora que he logrado salir de mi país para acudir a los eventos que me convocan.

A pesar de mi enfermedad de artritis, quiero seguir mi camino con el apoyo moral que hasta hoy he recibido. Una de mis mayores sorpresas fue cuando mis hermanos me asignaron para estar al frente de nuestra organización. Me apoyaron para ser candidata al gobierno municipal y después para ser vicepresidenta de la APG, a pesar de haber miles de mujeres guaraníes que podían asumir ese rol. Recuerdo que me dijeron: “Nelly, vas asumir la presidencia de la Asamblea del Pueblo Guaraní”, yo dije “Hay mujeres que están bien de salud, que están mejor formadas que yo o con mayor experiencia”. Hasta hoy me sigo preguntando: “¿Por qué yo?, si saben que por mi discapacidad no voy a responder con facilidad; siempre ha sido esa mi pregunta”.

Cuando fui al evento del decenio indígena, yo no conocía del movimiento, pero dije: “Tengo que enfrentarlo”. Cuando me invitaron a la Corte Interamericana de Derechos Humanos a Costa Rica, igual dije: “¿Qué voy a hacer?”, y lo único que he dicho y seguiré diciendo es, que mi participación es y será en calidad de indígena; ojalá que mi disco duro no me falle.

[...] yo podría decir que nosotros vivimos como inquilinos en nuestra propia casa.

Ahora, a través de los años, puedo decir que el papel de dirigencia es muy traicionero, aunque creo que yo tengo en mi conciencia lo que se ha hecho. A nivel internacional se ha dado a conocer la realidad en que nosotros vivimos como pueblo guaraní, la realidad no es como las autoridades flocean en su discurso y quieren dar a conocer, diciendo que no hay

pobreza, no hay miseria, no hay migración y no hay hambre. Creo que he cumplido con el mandato de mi pueblo de dar a conocer, no sólo a nivel local, porque a este nivel nos han desconocido; yo podría decir que nosotros vivimos como inquilinos en nuestra propia casa.

[...] ellos nos toman como servidumbre: ese papel nos han dado a lo largo de la historia como pueblo guaraní, pero creo que no sólo es mi pueblo, creo que son todos los sectores, nada más que los otros se callan.

Desde donde esté voy a seguir apoyando a mi organización porque hay una etapa por recorrer, así como hay muchas cosas por hacer, entre ellas el respeto al pueblo guaraní que por mucho tiempo ha estado en la postergación. La base fundamental para nosotros como pueblo es que primero tenemos que contar con tierras, mientras no las tengamos vamos a seguir siendo como hasta ahora lo hemos dicho: inquilinos en nuestra propia casa.

Hoy en día la tierra está en manos de muy pocas personas: una parte de extranjeros y otra de bolivianos, personas ganaderas, hacendados y propietarios. Ellos nos toman como servidumbre: ese papel nos han dado a lo largo de la historia como pueblo guaraní, pero creo que no sólo es mi pueblo, creo que son todos los sectores, nada más que los otros se callan. Cuando sacamos un decreto del Impuesto Directo a los Hidrocarburos (IDH), dijeron “nosotros queremos un decreto también”. Durante mi gestión, nosotros hemos creado otros decretos aparte del que se refiere a la liberación de las familias indígenas cautivas. En ellos, se reconoce que hay esclavitud y que hay servidumbre en el pueblo guaraní, asimismo, se anuncia la compra de tierras para aquellos hermanos que están en

esclavitud; el otro es el porcentaje del impuesto sobre los hidrocarburos.

No aspiramos a ser de otra clase.

Mis hermanos siempre recurren a que les ayude, aunque como dirigente ya no tengo facultades, sin embargo, como persona sí puedo seguir ayudando. El tiempo que he perdido de no estar con mis hijos pienso recuperarlo a través de mi apoyo, si no en la escuela, sí de manera psicológica para que puedan superarse, porque es triste tener ese papel de no ser nada o nadie y vivir en la discriminación. Trato de apoyarles en ese sentido y hacerme cargo del quehacer de mi hogar. En la vida cotidiana nos dedicamos a la agricultura, entonces si mis hijos y mi esposo están en el *chaco* (cacería), yo me dedico a hacer la comida. Nosotros sembramos maíz y poroto (frijol). Mi esposo es técnico en un laboratorio clínico y los dos somos guaraní, tenemos una profesión, pero seguimos apoyando a nuestros hermanos, pues no aspiramos a ser de otra clase.

Si tengo la oportunidad de seguir estudiando lo seguiré haciendo, para seguir defendiendo los derechos sobre todo de nosotras las mujeres, claro, sin olvidarme que soy mujer, soy indígena y soy guaraní.

Muchas de mis hermanas quisieran superarse, pero hay pocas oportunidades; algunas no cuentan con el apoyo económico y familiar, no se tiene esa libertad. En mi caso, estudiar peritaje, administración y ahora procuraduría, es con el fin de apoyar a las mujeres. Yo he elegido no quedarme aquí y darme la oportunidad de ser alguien en la vida. No por el hecho de que uno sea indígena, eso tenga que limitar o porque uno tenga muchos hijos uno tiene que estar cargada siempre.

Dejemos de pensar que nosotras las mujeres sólo servimos para reproducir, sino que también podemos producir y que depende de nosotras demostrar que tenemos la capacidad. Yo he roto todas las barreras, desde mi hogar y hasta en lo social; me he ganado todos los espacios y seguiré con mi organización participando; si tengo la oportunidad de seguir estudiando, lo seguiré haciendo para seguir defendiendo los derechos sobre todo de nosotras las mujeres, claro, sin olvidarme que soy mujer, soy indígena y soy guaraní.

SON LAS FAMILIAS SIN TIERRA LAS QUE NOS IMPORTAN

MOISÉS TORRES VEIZAGA

Desde mi niñez he soportado todo lo que sufre un niño campesino: aprendí a andar descalzo, a cuidar animales en plena lluvia sin ninguna protección, mojado durante todo el día, y por las noches durmiendo lejos de la comunidad teniendo la ropa húmeda como única cobija; en esos momentos las distancias y el tiempo no significaban nada para mí.

Me llamo Moisés Torres, soy de Bolivia, del Departamento de Cochabamba, de la comunidad Sanipaya, comunidad campesina netamente quechua. Nací en esa comunidad y mis primeros estudios básicos los hice dentro de la misma; poco tiempo después, en la provincia que se llama Independencia. De ahí continué y me trasladé a la ciudad de Cochabamba para hacer mis Estudios Técnico-Superiores.

Nací en una comunidad de los valles interandinos, una comunidad quechua, muy cercana a los aymaras. Mis padres son aymara y quechua, y mis abuelos parece que eran netamente aymaras, porque es una frontera entre aymara y quechua. Mi niñez la pasé en el campo cuidando animales, apoyando a mis padres en el cultivo de la chacra [finca pequeña], donde se trabajaba la caña de azúcar. Así, poco a poco, por el sacrificio de mis padres, tuve la oportunidad de entrar a la escuela; mi padre y mi madre no tenían ningún conocimiento del castellano, no han hablado nunca castellano, ni una palabra.

Mis padres se sacrificaron para que yo estudiara y pudiera ser una persona distinta a ellos. Mi esposa también es de mi comunidad, se llama Juliana Mamani Fuentes. Tenemos cua-

tro hijos: tres mujeres y un hombre. Todos se encuentran estudiando en la ciudad de Cochabamba. El clima es parecido al de México, es templado, la lluvia llega los meses de septiembre hasta febrero; los demás meses son secos. Hay 250 habitantes en la comunidad, habiendo más jóvenes y niños que adultos.

Cochabamba es una comunidad interandina en las alturas, que produce patatas, la coca, la papalisa [tubérculo] y la avena, que son cultivos andinos. En los valles se producen los cereales como es el maíz, el trigo y los frutales típicos como los durazneros y los ciruelos. En la parte subtropical, no en gran escala sino en poca, se producen cítricos, bananos, tubérculos como la yuca y los cultivos típicos de lugares subtropicales.

Las familias son muy humildes y viven de su trabajo. No tienen mucha información de la injusticia que pasa en este país. Trabajan de la salida del sol hasta la entrada del mismo, sin ser informados de la realidad que pasa. No saben por qué los precios de los productos agrícolas son bajísimos, no saben de la situación del territorio en cuestiones de política, economía o lo social; sólo se dedican al trabajo.

También muchas familias han migrado en un 60% y 70%. En la comunidad se encuentra viviendo, en su mayoría, gente adulta, y la juventud se está yendo. En la actualidad, las últimas generaciones viven en la ciudad; un mayor porcentaje se dedica al trabajo informal. También han migrado al oriente boliviano y hacia el trópico para ocuparse en la plantación de la hoja de coca; otros más allá, están emigrando a la Argentina y España. Las familias se van dando cuenta, sobre todo las últimas generaciones, que esta vida es muy triste e injusta, que hay que buscar mejores condiciones.

Tengo a mi padre, mis hermanas, mis tías y otros familiares cercanos, cada uno en sus actividades agrícolas. En esa rutina de vida que es una comunidad campesina, el trabajo es agrícola, cuidar animales domésticos como primicia junto con algún negocio informal. Los productos se trasladan a los mercados de la comunidad y se venden a precios bajísimos.

Yo creo que es un don el que la injusticia en mi persona no debe darse y siempre he notado que las cosas injustas no me gustan.

Recuerdo que siendo un niño me atreví a criticar a un profesor. Era un profesor rural que venía a dar clases. Después de mediodía, nos daban la merienda y él llegaba tres o cuatro de la tarde a darnos la tarea, entonces, yo una vez lo critiqué diciendo que parecía que este profesor se había ido con su empleada y como no llegaba esa tarde, pensé en irnos y mencioné “nos iremos”, yo dije que nos fuéramos a las cuatro de la tarde. Al día siguiente, el profesor averiguó y preguntó por qué nos habíamos ido. Mis compañeros dijeron que yo había dicho que nos fuéramos, así que el profesor me agarró y me encerró en su cuarto, me pegó con varilla de sauce hasta hacerme decir que nunca más hablaría sobre él.

Yo creo que es un don el que la injusticia en mi persona no debe darse y siempre he notado que las cosas injustas no me gustan, por lo que no quisiera que mi clase, mi gente ni las comunidades estén aguantándola, por eso he trabajado desde que mi papá se sacrificó para que yo estudiara como Técnico Superior Forestal en la Universidad Mayor de San Simón en Cochabamba. Al regresar a mi comunidad cofundé una institución que se llama Proyecto Agrícola Forestal y nos hemos

dedicado a la reforestación. Después formé la Fundación para la Autogestión y el Medio Ambiente, y en esta etapa hemos estado reforestando. Hoy los hermanos campesinos que reforestaron y plantaron árboles están cosechando.

Después me eligieron como alcalde del municipio de Independencia a donde pertenece mi comunidad, sin embargo, hubo problemas de intereses sectarios de los concejales, así que duré un año y me sacaron porque no les permití el manejo de recursos económicos. Yo dije que debía ser transparente y que tenía otra visión del manejo del municipio, mientras que ellos me decían que era la única oportunidad donde podríamos aprovechar los recursos económicos y yo contesté que eso no se debe hacer, que se debe manejar todo con transparencia, como el agua; esto no les gustó y me sacaron. Después fui concejal en ese municipio.

[...] mi mamá dijo: “mi hijo tiene que entrar, aunque sea voy a andar en harapos pero yo quiero que mi hijo estudie” [...]

El primer día de clases, me acuerdo que mi papá me preparó un chalequito de lana de oveja con una bolsita en el pecho en donde puse mi borrador y mi lápiz. Recuerdo que fui contento a la escuela. Mi hermano mayor también estaba ahí, él me ayudaba a escribir el alfabeto, el abecedario y a leer; así, poco a poco, fui aprendiendo el castellano.

Ya estando en el segundo básico, mi papá me trasladó a otro pueblo, así pasé de mi comunidad donde nací a la población de Independencia. En la escuela de dicho lugar estaba en el turno de la tarde. Aquella institución se llama Gregorio Lanza. En el turno de la tarde iban las mujeres y en la mañana los

hombres, pero mi hermano y yo teníamos que cocinar; yo por la mañana y él por la tarde.

Por esos tiempos había una monja alemana que, junto con el cura de aquel pueblo, organizó un internado para niños del campo. No sé por qué, pero la monja me invitó para que yo ingresara al internado y de inmediato fui a comentarles a mis padres. Mi papá no quiso porque dijo que seguro había que pagar mucho, y mi mamá dijo: “mi hijo tiene que entrar, aunque sea voy a andar en harapos, pero yo quiero que mi hijo estudie”. Y así entré al internado del quinto básico al segundo medio. Durante ese tiempo estuve en el internado estudiando y salía los fines de semana a la comunidad para ver a mis padres.

Después del segundo medio nos trasladamos a Cochabamba. Mi mamá, con ayuda del padre, me llevó a otro internado que se llamaba Colegio Juan XXIII. Allá terminé mi bachillerato, pero mi relación nunca se perdió con mi comunidad. Cuando iba de vacaciones yo siempre asistía a las reuniones de la comuna junto con los dirigentes y participaba en las actividades que surgían.

Recuerdo que en ese colegio me informé de las matanzas, de los genocidios, de la muerte de Juan José Torres² en el año de 1976 y de la Matanza del Valle.³ En ese colegio iban perso-

² Juan José Torres González fue un político boliviano asesinado en Argentina en medio del Plan Cóndor, proyecto que encabezaba Jorge Rafael Videla (dictador argentino) y Hugo Banzer, quien derrocó a Torres mediante golpe de Estado en 1971. Sus restos permanecieron un tiempo en México antes de ser trasladados a Bolivia.

³ También conocida como la Matanza de Cochabamba, pues es ahí, en la vía Cochabamba-Santa Cruz, donde se iniciaron los bloqueos por parte de los campesinos del Valle Alto el 24 de enero de 1974, a raíz del incremento de precios para artículos básicos, decretado por el entonces presidente de Bolivia, Hugo Banzer. El 30 de enero de ese año regimientos y tropas de gobierno respondieron con ametralladoras y tiros: 21 presos, 13 muertos y 12 heridos fue el saldo oficial (Rodríguez, 2014).

nas muy importantes como Luis Espinal,⁴ un cura que fue asesinado. Esa formación yo la iba adquiriendo y cultivando, por lo que la iniciativa con la que había crecido se fortaleció y alimentó mejor.

Ya estando en la escuela leí la Ley de Reforma Agraria, que decía “La tierra es de quien la trabaja” [...]

Cuando estaba en el internado de Independencia, la gente todavía trabajaba para el patrón, el terrateniente de mi comunidad. Mi papá y yo trabajamos cultivando chacras de maíz, la mitad era para el patrón y la otra mitad para nosotros. Ya estando en la escuela leí la Ley de Reforma Agraria, que decía “La tierra es de quien la trabaja”, y ahí me di cuenta que el patrón nos estaba quitando nuestro trabajo; la tierra debía ser para nosotros. Había otro compañero que llegaba del altiplano que entendía lo mismo que yo y empezamos a reunirnos sin orientación de nadie. Comenzamos a reunir a jóvenes de mi edad y un poco mayores; todo de manera clandestina y por las noches.

Nos reuníamos para analizar la injusticia de la tierra. En estas reuniones, me acuerdo que queríamos incendiar la casa del patrón que era una hacienda, pero un maestro nos dijo: “No lo hagan porque esto tiene cárcel”. Eso nos asustó. En ese momento nació mi furia por esta injusticia. Poco tiempo después, me trasladé a un colegio de jesuitas donde se hablaba de derechos humanos, del marxismo y de Lenin; daban clases sociólogos especializados, se hablaba del campesino que

⁴ Luis Espinal Camps fue un jesuita boliviano de origen español que destacó por su compromiso con los desfavorecidos y por su crítica a la alianza de la iglesia católica con los sectores conservadores en el poder. Fue asesinado el 21 de marzo de 1980.

derrama su pulmón pedazo por pedazo para servir al amo, para servir a los grandes mineros y patronos. Ahí comenzó mi rabia por esa situación, claro, como campesino, pero como estudiante dije: “La tierra se tiene que analizar fríamente”.

Después estudié cuatro años en la universidad como técnico superior. El estudio fue muy duro ya que era todo el día, pero me daba tiempo para participar en las campañas de Marcelo Quiroga Santa Cruz,⁵ un dirigente socialista que fue asesinado. Yo iba a su campaña y no perdía la idea de hacer otras cosas, aunque el tiempo me limitaba. Cuando regresé a mi comunidad, me dediqué a trabajar con más fuerza. Después de ser alcalde, fui ejecutivo departamental de la federación de campesinos. Estuve peleando dos años por la justicia durante la segunda época de Banzer;⁶ la lucha ha sido muy fuerte.

[...] esas son las familias sin tierra, y esto algún día va a reventar como las hormigas, no pueden mantenerse así [...]

Desde mi infancia yo vi la injusticia en el problema de la tierra. Noté que comenzaba a desaparecer la juventud de mi comunidad y no sólo de mi comunidad, sino de otros departamentos. Entonces me di cuenta de que algo faltaba, que había motivo para que la gente se fuera, pero en ese momento no supe explicarme en específico por qué.

Posterior a ello, vimos claro que la reforma agraria del cincuenta y tres había dotado de muchas tierras a los terratenientes y latifundistas, mientras que a sus trabajadores y colo-

⁵ Marcelo Quiroga Santa Cruz fue un político y escritor boliviano, dedicado a la política y al periodismo, que fue asesinado el 17 de julio de 1980.

⁶ Hugo Banzer fue un militar y político boliviano que fungió como presidente de Bolivia en dos ocasiones: la primera de 1971 a 1978 (a través de un golpe de Estado) y la segunda de 1997 a 2001 (por elecciones).

nos, que servían a estos últimos, el Estado los había dotado de tres y hasta cinco hectáreas en promedio. Por ejemplo, mi abuelo tenía cinco hectáreas y en promedio también cinco hijos; sus hijos se han repartido una hectárea. Cada uno de esos hijos tiene también en promedio cinco hijos, por lo tanto, esa hectárea debe dividirse entre cinco. Ahora, yo también tengo cinco hijos, y si ellos tienen cinco hijos, entonces cuántos herederos habría para esa única hectárea.

En este momento, son 100 los herederos en mi familia para cinco hectáreas. De los 100, 20 se han ido al exterior, 20 se dedican a actividades informales, aquí ya serían cuarenta; diez salen profesionales y sólo algunos se quedan para las cinco hectáreas. Digamos que diez en específico son los que no tienen tierra, esas son las familias sin tierra, y esto algún día va a reventar como las hormigas, no pueden mantenerse así, viviendo en surcos, en cuadritos. Además, esta misma gente va a trabajar con los latifundistas del oriente boliviano.

En el oriente boliviano una persona tiene entre 200 y 50 mil hectáreas. Es injusta la distribución de la tierra; entonces, la figura está clara, son las familias sin tierra las que nos importan. Todo el mundo tiene miedo, todos los partidos políticos tienen miedo en este momento; sólo falta la información, los hermanos sin tierra no saben por qué viven sin tierra.

Pero si ellos saben lo que estoy diciendo, ellos reaccionan, las tierras no pueden estar en manos de apellidos checoslovacos, italianos, chinos, menonitas, japoneses; algo habrá que hacer. De esa forma, desde hace cinco años se ha conformado esta organización que se llama Movimiento Sin Tierra, muy joven pero muy propositiva. Nuestra misión es recuperar las tierras ociosas que no están cumpliendo su función económica social, rescatar las tierras de engorda con una visión

agroecológica para no destrozar más a la Madre Tierra. Es una visión de trabajo comunitario, es nuestra misión organizarse y de inmediato entrar en acción de recuperación: entrar a un latifundio ocioso y empezar a trabajar, para que realmente la tierra cumpla una función social. Si el gobierno de Evo Morales⁷ no cumple con la repartición de esas tierras ociosas, nosotros vamos a actuar, quiera o no, porque se trata de la educación de los hijos, de la salud y de la alimentación, no es otra cosa.

[...] quiero que en Bolivia haya justicia e igualdad en la división de recursos naturales [...]

Sin tocar el tema de la dirigencia que en este momento ocupo, quiero que en Bolivia haya justicia e igualdad en la división de recursos naturales, asimismo, igualdad de trabajo. Que no tengan unos cuantos, poco y otros mucho; que no coman unos para servir a los otros, y los otros se hagan servir para comer de más. Que haya una educación igual para todos y atención de salud, sin olvidarse de la identidad, la cultura andina amazónica de este país y una distribución justa, equitativa y humana de tierras en el mismo. Tienen derecho los empresarios de producir, pero no 50 mil hectáreas, están bien con cinco mil, así la tierra va a estar distribuida de forma más adecuada.

En este momento debo de informar a cada departamento, pero no es fácil, hay muchas limitantes, no tenemos un solo proyecto de apoyo por parte de amigos, de la iglesia o de una ONG.⁸ Mi actividad consiste en organizar e informar de even-

⁷ Juan Evo Morales Ayma es político y sindicalista del movimiento cocalero boliviano. Se desempeña como presidente del Estado Plurinacional de Bolivia desde el 2 de enero de 2006.

⁸ Organización No Gubernamental.

tos, salir en la búsqueda de tierras fiscales. Por ahora, nos hemos reunido con el viceministro de tierras para pedirle que nos diga dónde están las tierras fiscales para su posterior dotación a las familias sin tierra. Por suerte, el viceministro es gente convencida y ha propuesto poner todos los esfuerzos para dotar de tierra a las familias, pero no es suficiente. Millones son las familias sin tierra, cuando mucho se dotará a cinco mil personas, pero no va alcanzar esa tierra fiscal, es necesario revertirlo, se tienen que recuperar dichos latifundios por las buenas o por las malas.

Nosotros somos los autores para el cambio de este gobierno entrante, yo soy un dirigente. Desde antes, hemos compartido mucho con Evo Morales, hemos planificado juntos en marchas y bloqueos de caminos. Juntos nos reprimía la policía y el ejército, él sabe muy bien la situación, pero en el fondo parece que tiene una cuestión: que no quiere saber del Movimiento sin Tierra, no quiere escuchar. Hay sospechas de que tiene alguna relación interna con los empresarios. Evo empezó su campaña diciendo que sería fundacional y soberano; es más, a veces creemos que ha torcido el codo frente a los oligarcas del gobierno boliviano. Por eso la lucha en la búsqueda de esa tierra no terminará hasta que no haya más tierras sin familias, ni familias sin tierra en Bolivia.

CUANDO PLANTEAMOS LOS DERECHOS DE NOSOTROS,
NOS DAN BALA

VICENTE FLORES ROMERO

Para nuestros padres, los que eran peones o trabajadores de los patrones no era bueno que estudiaran, por ello, esa educación nos han dado; decían que en la escuela se vuelven flojos, no quieren trabajar [...]

Yo soy Vicente Flores Romero, tengo 47 años de edad.⁹ Nací un 27 de octubre de 1958. Mi nacionalidad es *Qhara Qhara Suyu Ayllu* de Quila Quila. Pertenezco al país de Bolivia. Desde mi niñez he vivido con mi mamá, con mi papá y con mis cuatro hermanitos: dos hombres y dos mujeres.

Me acuerdo que de cuatro o cinco años para adelante jugaba con mis hermanitos. Teníamos que pastar nuestros burros y nuestras ovejas. Ahora, uno de mis hermanos ha muerto, los otros se dedican a la agricultura y a las artesanías, hacen sombreros. Hasta el momento sigo viviendo donde nací, con mi mujer y mis hijos.

Mi familia y yo cuidamos animalitos, aunque también nos hemos dedicado a las actividades agrícolas. Mi comunidad es una ex hacienda; el clima es parecido a México porque estamos a la misma altura. En la comunidad se produce papa, maíz, trigo, habas y algunos otros cultivos como angulina (de la misma familia de las cucurbitáceas, como la calabaza, el melón y el pepino). Este cultivo lo sembramos para mantener a la familia y sobrevivir.

⁹ Actualmente Flores Romero tendrá 58 años de edad.

Mis padres no se dedicaron a estudiar, sólo a trabajar. Fueron sirvientes de los patrones de la hacienda. Ellos no saben leer ni escribir, tampoco mis hermanos mayores saben. En cuanto a mi persona, estudié hasta tercer básico; durante tres años estuve en la escuela. Para nuestros padres, los que eran peones o trabajadores de los patrones no era bueno que estudiaran, por ello, esa educación nos han dado, decían que en la escuela se vuelven flojos, no quieren trabajar; por eso no he podido hablar el castellano bien.

A mi edad sigo aprendiendo en los talleres, en las reuniones con nuestras autoridades y con las personas mayores. Fue ahí donde me di cuenta que la educación había sido útil. He tenido la oportunidad de visitar otros países, a nuestros hermanos indígenas de Perú y Ecuador. También he viajado a Europa para hacer intercambio y mostrar nuestra sabiduría y nuestras experiencias; hoy día estamos con mis hermanos de México.

Soy una persona quechua, he aprendido con mis padres y mis animalitos, pero en el proceso de mi vida me he dado cuenta que ha sido importante estudiar, ahora me siento muy discriminado. Para mí es una pena no haber seguido estudiando. Hasta hoy, he llegado a ejercer una autoridad nacional: fui la autoridad máxima en el CONAMAQ, ante semejante situación del gobierno criminal, aunque desde hace siete meses dejé el cargo porque se acabó mi gestión. Ahora otro la está conduciendo.

Estamos recuperando también nuestros principios fundamentales: no ser flojo, no ser mentiroso, no ser ladrón; esos son nuestros principios y valores.

La CONAMAQ, a la cual pertenezco, es una organización legítima e independiente, que no depende de ningún color político. Nosotros estamos trabajando en la reconstitución de nuestros territorios históricos, en la reconstrucción de nuestros *ayllus* y en la recuperación de nuestra organización política e histórica. En eso estamos trabajando, para construir de nuevo como era en la época de los incas, el *Qhara Suyu* (nación originaria).

Estamos recuperando también nuestros principios fundamentales: no ser flojo, no ser mentiroso, no ser ladrón; esos son nuestros principios y valores. Con base en esto estamos avanzando en la educación intercultural y en nuestra vivencia desde tiempos inmemorables. En eso está enfocado, estamos organizando el colegio indígena, el cual es muy importante porque lo que nosotros no hemos podido y no se nos ha permitido estudiar, ahora con esos conocimientos, así estamos aprendiendo. Viendo la educación occidental que está mandando hoy por hoy, para nosotros no sirve, ha fracasado, tampoco es buena para indígenas. A los originarios no nos ha permitido estudiar porque el estudio es para los que tienen plata; por esa razón estamos integrando la educación intercultural. Los profesores están enseñando este sistema y también nuestra visión que es sobre cultura y sabiduría ancestral.

De esta forma, se ha avanzado en la complementariedad. Eso me parece que es muy bueno, porque por la educación occidental impuesta hemos perdido nuestra identidad, nuestra cultura, nuestra vivencia y nuestra realidad. En la actualidad, ese sistema de la educación nos ha llevado a otro camino. Hemos llegado a un barranco donde no hay salidas, por eso tenemos que pensar y reflexionar mucho acerca del sistema occidental, ya que es una estrategia de los occidentales, los empresarios y los políticos para quitarnos nuestras mejores

tierras, para saquear nuestros recursos naturales, y eso es exclusión, es discriminador.

Por eso nuestra vida no es justa, por eso estamos avanzando hacia la Asamblea Constituyente que será muy significativa. El Estado boliviano se constituyó en 1825, pero no ha tomado en cuenta a los indígenas, a los originarios de ese territorio. Sólo se ha constituido un grupo de personas que han traído una muestra de Europa, de Francia, y eso ha sido sometimiento. Esa época hasta hoy en día ha fracasado, todo eso nos ha llevado a una pobreza, a una discriminación, a una violencia y ahora necesitamos un cambio total.

[...] sin la mujer no hay vida, sin el hombre tampoco, de acuerdo a nuestra naturaleza así es: Tata inca, padre sol y Pachamama, madre tierra; es complemento uno del otro.

De acuerdo a nuestra realidad, hemos recuperado la complementariedad. Por ejemplo, para las autoridades originarias no manejamos sólo hombre o mujer, manejamos los dos. En esto hemos avanzado, ya que los españoles nos enseñaron a discriminar a la mujer y no hacerla valer, pero en realidad son complementarios, sin la mujer no hay vida, sin el hombre tampoco, de acuerdo a nuestra naturaleza así es: Tata (dios/padre) inca, padre sol y *Pachamama*, madre tierra; es complemento uno del otro.

Nosotros como originarios sabemos muy bien de qué somos originalidades. Nosotros en Bolivia estamos avanzando en la recuperación de nuestros *ayllus*, somos originalidades de ellos, partidarios de nuestros idiomas, de nuestra cultura, de nuestra propia religión que tenemos de acuerdo a la naturaleza, somos originalidades de nuestra *Pachamama*; de eso somos.

Estamos avanzando en la recuperación de nuestras autoridades que funcionaban antes de la llegada de los españoles, por eso tenemos que hacer nuestras propuestas. Por ejemplo, en el tema de los hidrocarburos hemos logrado incorporar a la Nueva Ley de Hidrocarburos el título de derechos indígenas. De acuerdo con el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), es un paso grande para nosotros. Se ha logrado en seis capítulos y más de 24 artículos. Ahora nos toca trabajar en las propuestas de los reglamentos correspondientes para el derecho de consulta, el derecho de participación. También hemos logrado que se cree un Fondo de Desarrollo Indígena del cinco por ciento.

La reforma agraria fue en 1952. Para entonces yo aún no había nacido, pero según comentarios de mi papá, los animales se cuidaban de manera gratuita pues el patrón no pagaba esa actividad. La carga tenía que llevarse a la ciudad de Sucre (capital constitucional de Bolivia) en burro. En cuanto a los trabajos agrícolas, se tenía que sembrar cuatro días anualmente, después cosechar y llevar al molino. De cada 10 animales se pagaba uno, de cada 10 ovejas se pagaba una, de 10 huevos sólo uno, de 10 ganados uno, y de 10 quintales un quintal.¹⁰ Para el patrón eso se llamaba diezmo, para los campesinos esas cosas significaban estar al servicio del patrón, porque si no se cumplían esas obligaciones, los sacaban de las tierras y no les permitían trabajar; el patrón siempre ganaba, por eso resistían. Todo esto me lo contó mi papá y mi mamá cuando vivían, y esas cosas nos han hecho pensar mucho.

Con respecto a Evo Morales, no lo voy a felicitar todavía, el pueblo ha confiado en él para que no vaya a sentarse en la

¹⁰ Unidad de masa española equivalente a 100 kilogramos.

presidencia; votamos por un cambio total, profundo y estructural.

Junto con mi familia y mis hijos planificamos cuando llega la época de siembra. Vemos qué vamos a hacer, qué cultivo vamos a sembrar primero, quiénes van a la escuela, quiénes van a cuidar los animales y quiénes nos ayudan; con qué vamos a trabajar, con burros o con personas, con qué instrumento. Todo eso preparamos primero de acuerdo con la planificación; lo que sí es que nosotros trabajamos todos.

Quiero que mis hijos estudien, pero ya no en este sistema, tenemos que cambiar la educación. Para mí la educación impuesta desde la llegada de los españoles debe de cambiarse de acuerdo con nuestra vivencia, con nuestra sabiduría que es de miles de años atrás, y de acuerdo con las generaciones. Con base en eso queremos una educación intercultural, porque así ligamos el sistema de educación que tiene que tomar las dos partes. Debe de tener nuestras vivencias, y por eso es importante que nuestra lengua no sólo sea bilingüe, no basta con aprender quechua y castellano, eso no define el territorio, por eso queremos una educación intercultural.

No ha habido un reconocimiento por el Estado boliviano, eso es lo que queremos, combatir la exclusión y la discriminación. Con respecto a Evo Morales, no lo voy a felicitar todavía, el pueblo ha confiado en él para que no vaya a sentarse en la presidencia; votamos por un cambio total, profundo y estructural. Evo va a responder a partir de la propuesta legítima que tenemos; por ejemplo, en el año noventa hicimos una marcha de resistencia a 500 años de la invasión española, en ella pedíamos la restitución de nuestros territorios; la otra es la asamblea de las naciones originarias que ha avanzado en la

Asamblea Constituyente, pero las propuestas que tenemos no se han aprobado. Nosotros hemos hecho una agenda nacional que contiene a la Asamblea Constituyente, la Nueva Ley de Hidrocarburos y el Juicio de Responsabilidad¹¹ a los asesinos. Esas tres propuestas.

También proponemos otro Estado plurinacional donde todas las naciones originarias, todas las organizaciones sociales estén involucradas, en eso estamos ahora, aguardamos esperando para ver hasta dónde avanzamos. Mi esperanza es tener nuestra libertad, la autodeterminación y la libre determinación entre nosotros. No queremos ser explotados, manejados ni dominados, quiero que mis hijos tengan libertad para que no sufran como nosotros. Cuando planteamos los derechos de nosotros nos dan bala, eso no lo queremos.

Las cosas no han cambiado, ya que sigue la exclusión. Para nosotros, casi desde 1825, cuando se estaba formando la República de Bolivia, no participaban los indígenas; nuestra gente misma nos discrimina. Yo vivo de la siembra: siembro papa, maíz, trigo, también otras hortalizas y verduras, todo para sobrevivir porque no tenemos suficiente tierra, porque en Bolivia se están entregando las tierras a los terratenientes, ellos son los que manejan miles de hectáreas. Nuestras mejores tierras se las están dando, por eso queremos reformar al Estado y en eso estamos, seguiremos luchando, vamos a seguir concientizando y convenciéndonos entre nosotros, vamos a avanzar en las propuestas correspondientes.

También quiero hablar de mi esposa Lorenza Mostacedo Muñoz. Ella está caminando junto conmigo, ayudando a nuestra organización legítima. Ahora ya no nos toca caminar mujer

¹¹ El concepto Juicio de Responsabilidad se refiere a un proceso instaurado contra políticos o figuras del ámbito público.

y hombre, ambos tenemos que prepararnos y saber para educar a nuestros hijos. Me casé con Lorenza el 15 de septiembre de 1981; ella es de otra comunidad y tiene 47 años. Esa es nuestra historia, nuestra realidad, no estamos de acuerdo con la corrupción, con la discriminación hacia las mujeres, con la separación; creo que debemos trabajar con mucho respeto, con mucha responsabilidad para tener igual derecho hombres y mujeres.

Nosotros podemos saber de qué pueblo somos, quiénes somos, nomás de ver la vestimenta. Por ejemplo, mi *punchu* (poncho, en español) está elaborado de material de lana de oveja. Después, las mujeres hacen la unión de todas las partes, con las figuras se está indicando la estructura de nuestras naciones originarias, arriba están cuatro y abajo cuatro, esos son nuestros territorios, es nuestra estructura, no hay impar, tiene que ser siempre con dualidad; ahí está la rotación y la jerarquía.

De mi sombrero puedo decir que, de acuerdo a nuestra cultura, no podemos hacer gala de autoridades originarias sin utilizar nuestro sombrero, así como tampoco de nuestro *punchu*, y sin la coca nosotros no somos autoridad. Yo traía a México un poco de coca pero me la han decomisado, no hay respeto.

TODOS MERECEMOS SER FELICES, TANTO LOS CAMPESINOS
COMO LOS NEGROS, LOS INDIOS. TODOS

VÍCTOR ÁNGEL MOROCHO ANDRADE

[...] estoy muy dedicado a la recuperación de la identidad de las comunidades, a la identidad personal y a las experiencias que uno ha vivido, porque las cosas nunca son iguales [...]

Me llamo Víctor Ángel Morocho Andrade. Soy ecuatoriano del sur del país, en concreto, de la Provincia de Loja, en la frontera con Perú. Nací en 1973 en la Parroquia San Lucas, en una comunidad rural e indígena perteneciente a la Provincia de Loja. El clima es muy frío debido a la altura de 2700 a 3100 metros sobre el nivel del mar.

Mis padres son de raíz ancestral. El apellido Morocho es originario de mi pueblo y el apellido Andrade lo heredé de mi madre, el cual es un poco de la mezcla de mis orígenes, porque es un apellido español.

Mi vida ha sido muy difícil, ya que las circunstancias económicas ecuatorianas siempre han sido muy limitadas, así como las de mi propia familia, porque pertenezco a una estructura muy pobre. A pesar de esta circunstancia, hemos aprendido a luchar, nos hemos defendido, hemos luchado por mantener a la familia unida, sin embargo, la situación ahora es difícil para mí porque no puedo decir que tengo mujer, sino una compañera con la que tengo mis hijos.

Es una realidad difícil, porque los hijos van creciendo y hay que irlos orientando, aunque estoy convencido de que tener una familia es muy interesante, muy encantador, hay una buena armonía, un ambiente interesante, y esa es una reflexión

importante tal vez porque es una orientación la que debemos dar como padres. Buscamos que los hijos tal vez no deban fracasar igual que uno, si lo hacen, que sólo sea un poquito menos.

En cuanto a la escuela, no tuve la oportunidad de entrar al colegio de manera continua. Me dediqué a ayudar a mis padres en algunas actividades. Soy el primer hijo, y como siempre los primeros somos muy sacrificados, pues tenía que apuntalar a la familia y apoyarla. Creo que me faltó más orientación de mis padres porque cuando concluí la primaria no tuve la iniciativa de seguir con otros estudios. Como a mí no me gustaban los estudios, les dije a mis padres que yo hasta aquí me quedaba, pero resulta que tres años más tarde descubrí que a pesar de gustarme el campo, sentía un vacío, necesitaba algo, pero mis padres no me alentaban, quizá porque debía ayudar a la familia sobre todo en el aspecto económico.

El paso de la niñez a la adolescencia me ayudó mucho. Siendo adolescente me interesé por una chica y me enamoré como en los cuentos. Este fue un comienzo para poder estudiar porque la chica estaba en el colegio, entonces ¿qué debía hacer porque me gusta ella?, voy a estudiar. Cuando yo me dediqué a dicha actividad no fue porque yo hubiera querido superarme a nivel personal, ni tampoco para tener conocimiento en el futuro o experiencia, no, yo entré por el interés de conocer a la chica, aunque ella ya estaba en el segundo curso y yo iba en el primero.

Ella no se dio cuenta de mis sentimientos. Lo peor fue que se cambió de colegio a la capital y me dejó colgado ahí, por lo que me dediqué a estudiar en todos los aspectos. Por momentos, mi reflexión es que de no haber sido por ella no habría estudiado, aunque también tenía la inquietud de seguir descubriendo mi identidad, porque es importante saber para qué

uno es bueno o en dónde se siente bien; es un proceso de autodeterminación de la propia identidad, del yo mismo.

Creo que la experiencia se consigue viviendo a través de la vida. En mi caso, he tenido varios fracasos, desaciertos, tropiezos de carácter emocional sobre todo, pero han sido por no tener una orientación, además porque ha habido un tabú muy fuerte en nuestros pueblos, y en el mío de manera concreta por parte de la Iglesia, que nos ha tenido y nos mantiene dormidos. Por ello, estamos en el proceso de despertar y descubrir que estamos avanzando. Al menos, ahora me siento más tranquilo, sé lo que es tener sentimiento y fuerza para hacer las cosas y así ir avanzando. Deseo orientar a mis hijos para que puedan tener su vida un poco más clara en cuanto a sus ideas.

Mis padres no estaban preparados para educarme, a veces me maltrataban mucho [...]

También reconozco el maltrato que tuve de niño, aunque creo que no ha sido culpa de mis padres porque la idiosincrasia de los pueblos es pegarles a los niños malcriados; estos son traumas que yo he vivido, hasta ahora incluso no los puedo quitar y no se me olvidan. Mis padres no estaban preparados para educarme, a veces me maltrataban mucho, sobre todo por cosas que no hacía; a esa edad me dedicaba sólo al juego y de ahí venían los castigos físicos. Eso en el ámbito personal causa un trauma fuerte, aunque estoy tratando de sacarlo ahora.

Desde chico acompañé a mi papá a trabajar en el campo y a las reuniones que se hacían en las tardes en la comunidad, ya que él era líder y lo sigue siendo. En estas reuniones, los mayores hablaban de los problemas más importantes de las comunidades,

de ahí fui aprendiendo y empecé a observar a la gente conversar. Los asuntos sobre la parte política fueron los que llamaron más mi atención; de esa experiencia fue cuando volví a estudiar la secundaria. Mi intención por estudiarla fue un poco para ayudar en la parte organizativa a la comunidad. Pensé, yo debo hacer eso y de hecho lo estoy haciendo ahora, porque estoy muy dedicado a la recuperación de la identidad de las comunidades, a la identidad personal, a las experiencias que uno ha vivido, porque las cosas nunca son iguales, por eso hay que darnos la mano entre vecinos para compartir nuestros conocimientos.

A veces tengo mucha timidez en los espacios públicos porque sufrí algunos castigos físicos, de hecho, todavía perduran y se reflejan en la autoestima aunque últimamente ésta ha comenzado a subir. Me siento más seguro cada día, de hecho, estudié en dos universidades, en la universidad local de mi comunidad en Loja, financiado por mis padres, y en la Universidad Politécnica Salesiana en Quito, aquí estaba con una beca. Ahora estoy en proceso de graduación en Desarrollo Local, espero terminar; creo que ha sido un reto que debo asumir.

[...] buscamos que se dé la interculturalidad interregional donde participan mujeres, jóvenes y todas las personas de las regiones.

Soy dirigente de la FENOCIN.¹² Es una organización única en el Ecuador, intercultural e interregional, que integra a todos los indígenas, los negros, los campesinos y a todos los sectores pobres. Es de carácter nacional porque tiene una estructura

¹² Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras.

que incluye a 18 provincias del país; en éstas hay organizaciones de segundo grado, esto quiere decir que aglutinan a organizaciones de primer grado. En otras palabras, una organización de segundo grado es la organización que monitorea a varios frentes, a varias asociaciones o varias comunidades. Yo pertenezco a una organización de segundo grado denominada ACOSL, Corporación Andina de Organizaciones Sociales de Loja.

Dicho grupo se formó donde yo nací; de ahí provengo a la FENOCIN, porque en el congreso nacional de cada cuatro años se elige a los representantes que son la dirigencia nacional de las organizaciones filiales. El presidente es del norte del país, el vicepresidente es un negro, un afrodescendiente, y como dirigente de educación proveniente del sur del país estoy yo. Además, hay un dirigente de la organización de estadística de la FENOCIN que es de Guayaquil, de la costa. Es un campesino, un mono, nos decimos así porque es el dialecto popular de esa región, igual que en la Amazonía del oriente ecuatoriano. De todas las regiones está constituida la dirigencia nacional, así buscamos que se dé la interculturalidad interregional donde participan mujeres, jóvenes y todas las personas de las regiones.

Hablando de mi organización, se llama ACOSL, esta organización es nueva. Yo la fundé porque había mucha demanda por parte del pueblo y decidí formar una organización de segundo grado. Ésta aglutina a 32 comunidades, también tres asociaciones de mujeres, de jóvenes y de artesanos. En conjunto somos 35 bases, de las cuales yo fui presidente no electo por congreso, sino porque fui vicepresidente, y como el presidente tuvo varios desaciertos se le tuvo que destituir, por lo

que me tocó asumir la presidencia. Ahora a la distancia, veo que no tenía mucha experiencia para el cargo, pero la vida es así.

[...] ya nos quitaron la soberanía monetaria, ahora es el dólar [...]

Las demandas que estamos proponiendo desde nuestra organización son, de manera básica: luchar por mantener una soberanía alimentaria propia de los pueblos, nosotros creemos y estamos muy seguros de ello. Por ejemplo, ya nos quitaron la soberanía monetaria, ahora es el dólar, aunque antes teníamos el sucre.¹³ Con muchas mentiras nos dijeron que el dólar iba a ayudar a superar la pobreza y que las cosas iban a mejorar, que iba a favorecer la economía, que el déficit fiscal mejoraría. En definitiva, no sucedió eso sino todo lo contrario: hubo más pobreza, más subempleados y desempleados. En este contexto estamos muy preocupados de cuatro ejes fundamentales y estratégicos del Ecuador, así como de los pueblos originarios y campesinos.

Primero, la soberanía alimentaria, y en segundo lugar debemos de oponernos al neoliberalismo. Hemos propuesto una agenda nacional porque la responsabilidad del Estado se les está yendo de las manos por una política neoliberalista, que deja fuera las responsabilidades del Estado y se basa en los organismos internacionales que no conocen nuestra forma de vida. En tercer lugar, queremos mantener las costumbres de nuestros ancestros, ya que esto no está en los libros, por eso hemos propuesto seguir con la agricultura ancestral para dinamizarla. Esto significa tener una metodología de campesino a

¹³ Era la unidad monetaria de Ecuador hasta el año 2000.

campesino para que vean que entre nosotros sí podemos darnos la mano, entre compatriotas sí podemos autoenseñarnos para superarnos de manera conjunta. Son temas que estamos trabajando. También en cuarto lugar tenemos a los temas formativos y de intercambios, pues la parte fundamental está en la formación, pero en una de raíz, una formación profunda, por eso hemos inaugurado una escuela formativa para jóvenes que nos está dando muy buen resultado, con intercambios culturales de todas las regiones.

[...] a través de nuestras organizaciones podemos defender nuestra propia sabiduría, debemos comenzar por ahí [...]

Mis anhelos en realidad son muy utópicos, hasta cierto punto, aunque a su vez tengo una seguridad para mí y todos los jóvenes, para todas las personas de mi pueblo, de mi país, de que a través de nuestras organizaciones podemos defender nuestra propia sabiduría, debemos comenzar por ahí, y no sólo aceptar la imposición de la ciencia de otros países.

En ese contexto me gustaría que alguna vez tengamos una autoestima fuerte todas las personas, que tengamos una fuerza primaria y a partir de ella poder hacer muchas cosas. Tenemos que desterrar a la iglesia, sobre todo a las instituciones religiosas que mal nos han hecho; al menos eso ha sido un anhelo profundo. A partir de ahí se contaría con un nuevo perfil, inclusive con una nueva fuerza en el ámbito social y familiar. Me gustaría que mis hijos tengan sabiduría y sepan para qué son buenos, que ellos se autodeterminen; al menos ese es mi anhelo, y sobre todo yo siento que no estoy para vivir todo el tiempo con mi marginalidad. De hecho, no lo voy a vivir porque sé que es pasajera, sin embargo, espero que mis hijos sean

felices, sé que debo hacer una cosa a nivel social, tengo que ir a las casas, hacer un trabajo profundo, estar con las personas, seguir pensando en el trabajo colectivo para superar fronteras e ir a Bolivia, estar con la gente. Ese es mi anhelo social, porque a nivel personal es mi familia.

[...] todos merecemos ser felices, tanto los campesinos como los negros, los indios; todos debemos ser felices [...]

Algunos me han tachado de ser muy radical porque creen que hago una actividad que no está acorde al ambiente en el que vivo, pero si hacemos una reflexión conjunta a nivel de toda América, a nivel del subdesarrollo y de las consecuencias sobre todo de éste, del indigenismo y un poco también de la pobreza, entonces me doy cuenta que se debe a la iglesia católica y a todas las religiones. En primera porque es una imposición que nos han puesto para seguirnos dominando y, ojo, otra cosa es decir que admiro tal vez a Jesucristo como persona, él fue carnal, fue una persona de carne y hueso, tuvo mujer e hijos, entonces por qué la iglesia miente. Inclusive en todos los pueblos latinoamericanos donde reina la pobreza, la iglesia católica dice: “No importa vivamos cómo vivamos, si vivimos pobres mejor, porque en la otra vida vamos a estar en la gloria eterna”. Mentira, eso es lo más estúpido, es todo lo contrario, debemos vivir bien, felices a plenitud, todos merecemos ser felices, tanto los campesinos como los negros, los indios; todos debemos ser felices, pero esta felicidad nos la ha cortado la iglesia.

SOMOS CAMPEONES PARA TUMBAR GOBIERNOS

LUIS ALBERTO MACAS AMBULUDÍ

[...] ellos [los sectores dominantes del país] son los que tienen en definitiva una versión distinta a la propuesta del movimiento indígena, por ejemplo, la acusación al movimiento mismo de que queremos atomizar el país.

Yo hablo más bien de una agenda interna. Es obvio que el planteamiento, y sobre todo la propuesta del movimiento indígena, propuesta política claro, tiene que ver de manera fundamental con el reconocimiento de la pluralidad cultural, la pluralidad étnica, la diversidad lingüística que existe en nuestro país, y sólo a partir de ese reconocimiento, la construcción de un Estado plurinacional. Esa es nuestra propuesta, pero es una discusión que se viene manejando desde los años noventa, o sea, no es fácil el consenso en la sociedad nacional de manera especial; es muy difícil, no es permeable como para que esto haya progresado de una manera rápida.

Haciendo un poco de descripción, somos 13 nacionalidades con diferencias importantes,¹⁴ lingüísticas, por ejemplo. Aquí en la misma sociedad nacional nos tratan de ver un poco como una entidad homogénea, el indígena es indígena y punto. No se mira, por ejemplo, la parte fundamental que es de manera precisa la diferenciación, la diversidad de los pueblos indígenas, además de la sociedad nacional. Entonces yo creo que

¹⁴ La sociedad ecuatoriana está integrada por población indígena, que reconocida constitucionalmente conforma 13 nacionalidades: Kichua, Awá, Chaci, Épera, Tsa'chila, A'i Cofán, Secoya, Siona, Waorani, Shiwiar, Zápara, Achuar y Shuar. A su vez, la nacionalidad Kichua está integrada por 13 pueblos, entre los que se encuentra el Saraguro.

esto es cierto, hay una conciencia en el movimiento indígena, hay consideraciones en las diferentes nacionalidades, en nuestras comunidades, aunque aún es difícil hablar, por ejemplo, de la sociedad nacional, pues es un tema muy controversial.

Hay sectores sociales un tanto populares de nuestro país que sí reconocen y sobre todo apoyan esta propuesta, aunque hablando de manera política de los sectores dominantes de nuestro país, —no sé cómo suceda en México—, pero acá es negar una cosa que es real, que es visible e incluso posible: una transformación. Sin embargo, ellos son los que tienen en definitiva una versión distinta a la propuesta del movimiento indígena: por ejemplo, la acusación al movimiento mismo de que queremos atomizar el país. En un país tan pequeño, el propósito del movimiento indígena no es hacerlo más pequeño o multiplicarlo mucho más y atomizar el país. Nuestra propuesta es que exista el reconocimiento histórico, cultural y étnico de esta sociedad, pues no es una sociedad homogénea. Además, la propuesta es acogida por amplios sectores sociales, como los trabajadores rurales, trabajadores urbanos, sindicatos de trabajadores petroleros con quienes hemos tenido una alianza.

En la Constituyente de 1998 hay algunos planteamientos en favor de los pueblos indígenas que otorgan, por ejemplo, el derecho de uso de los territorios de las nacionalidades y pueblos ancestrales, y se emplea el concepto de nacionalidad. Eso es de manera práctica un triunfo para el movimiento indígena porque es obvio que el concepto de nacionalidad refiere a territorialidad, a nuestras lenguas, al proceso de organización social, a usos y costumbres, alimentación, justicia, etc. Eso otorga la Constitución de 1998, y esos son los instrumentos jurídicos que algunos de los pueblos indígenas estamos utilizando.

Esas reformas nos sirven mucho porque la Constitución, al fin, está clara en el espíritu. No dice de manera necesaria

que hay que normar, reglamentar o que es necesaria la ley secundaria; incluso es permisible la Constitución. Por eso es que en muchos de nuestros pueblos existe la aplicación directa, por eso decía que nuestra agenda, la de la CONAIE, es ir perfeccionando todo este proceso, sobre todo desde el punto de vista legal, ya que es necesario de manera absoluta.

No estamos hablando de una autonomía absoluta, hablamos de una autonomía relativa [...]

Hoy, por ejemplo, estamos hablando de una ley de biodiversidad, de una ley de aguas, también de una ley de circunscripciones territoriales y otras tantas más, de tal modo que eso vaya dando la posibilidad de que en nuestros pueblos podamos obtener en el contexto nacional, lo que de manera histórica ya hemos tenido, que es nuestra autonomía.

No estamos hablando de una autonomía absoluta, hablamos de una autonomía relativa, parcial, por decirlo así, porque estamos dentro de un Estado y la administración de justicia tiene que estar en el marco del Estado ecuatoriano. El ejercicio de los derechos territoriales también está en el de la constitución regulativa, por lo que no podemos decir que es una autonomía absoluta. De un modo u otro estamos en ese camino, y parece que con todas las nacionalidades y sus debates internos son las que nos han hecho llegar ahí. El Consejo de Gobierno de las Nacionalidades¹⁵ tiene que empezar a

¹⁵ Consejo de Gobierno de la CONAIE. Esta organización representa a indígenas de la sierra, costa y amazonía, y es un ejemplo de la sociedad indígena organizada que se fortalece frente a un Estado Central debilitado por los poderes económicos regionales.

legislar ya, porque tenemos preparados algunos proyectos de ley que tienen que irse al Congreso.

[...] nuestra agenda no es una cosa exclusiva ni excluyente.

El debate en sí en el contexto nacional ha sufrido un estancamiento, y es porque parece que el movimiento indígena empezó a tener un ascenso bastante rápido. Una de las actitudes del movimiento indígena ha sido luchar no sólo por las reivindicaciones, sino por un panorama un poco más amplio en el contexto de la política nacional e internacional; nuestra agenda no es una cosa exclusiva ni excluyente. Estamos dentro del Estado ecuatoriano y por ello hay que mirarlo; es decir, tenemos dos direcciones: una que es de manera precisa velar porque nuestras nacionalidades y pueblos puedan tener posibilidades de ejercer nuestros derechos, y con ello mejorar las condiciones de vida; por lo que también miramos lo macro, el contexto nacional.

No nos quedamos sólo en la reflexión interna del movimiento indígena, de tal modo que hoy mismo en nuestra agenda nacional estamos planteando que el gobierno nacional, luego de la caída del régimen del expresidente Gutiérrez,¹⁶ implemente todas las condiciones necesarias para una transformación. No-

¹⁶ Después de haber logrado una infructuosa alianza con el depuesto presidente Lucio Gutiérrez, el movimiento indígena ecuatoriano se debilitó al verse fragmentadas y cooptadas algunas de sus dirigencias y organizaciones. Hay que recordar que en 1990 la "estabilidad" de la sociedad ecuatoriana se cimbró cuando diversas organizaciones indígenas lograron conformar un frente común para luchar contra la discriminación, la explotación, la falta de tierras y oportunidades productivas. Sin embargo, esa alianza inicial con Gutiérrez se destruyó, pues él pretendió consolidar el embate neoliberal contra el que el propio movimiento indígena luchó: el Tratado de Libre Comercio (TLC), el mal manejo de la biodiversidad, así como la privatización del agua y los hidrocarburos.

sotros reconocemos al presidente Palacio¹⁷ como un gobierno de transición, en la medida en que él puede implementar esas condiciones para una transformación de raíz en nuestro país.

De afuera nos dicen que somos campeones para tumbar gobiernos: ha caído Bucaram,¹⁸ también Mahuad,¹⁹ e incluso Gutiérrez, pero ¿qué pasa en definitiva? Yo creo que el problema de fondo es que la institucionalidad en sí ha sufrido un agotamiento, por lo que debe estar por los suelos. Al no haber Corte Suprema no pasa nada, si no hay Tribunal Constitucional tampoco, y digo yo, si no existe Congreso, nuestro país no avanza, por eso es que nosotros planteamos una transformación de raíz, porque no creo que con maquillajes se vaya a arreglar la situación política.

Yo creo que hay una coyuntura importante, excelente, por eso es que todos los ecuatorianos estamos a la expectativa. El presidente dijo: “vamos a consulta popular”. Muy bien, vamos a la consulta, pero lo que sucede es que los sectores de poder en este momento están arrinconando al presidente y le dicen: “muy bien, vamos a hacer la consulta, pero sobre estos temas, no de temas fundamentales”.

El presidente de la república al posesionarse del cargo dijo: “bueno, vamos a llevar a la consulta popular el TLC”; muy bien, y ahora después de tres meses dice que no, que ahora ya no es necesario llevar a la consulta este tema, aunque nosotros vamos a exigir que sí tiene que ir, de manera fundamental

¹⁷ Cuando se hizo la entrevista, el presidente de Ecuador era Luis Alfredo Palacio González, quien gobernó del año 2005 al 2007 en ese país.

¹⁸ Abdalá Jaime Bucaram Ortiz fue un político y abogado ecuatoriano de origen libanés. Fue presidente de Ecuador del 10 de agosto de 1996 al 6 de febrero de 1997.

¹⁹ Jorge Jamil Mahuad Witt es un abogado y político ecuatoriano de ascendencia libanesa y alemana. Mahuad fue elegido como presidente de Ecuador en 1998, pero no terminó su periodo ya que fue cesado en el año 2000 por el delito de peculado tipificado.

porque si aquí se firma el TLC, significa la desaparición de la soberanía de este país y creo, incluso, que hasta físicamente de los que estamos acá, de tal modo que sobre esa preocupación estamos trabajando.

[...] los actores de la sociedad civil son los llamados esta vez para hacer la reforma del Estado

Yo creo que acá, el pueblo, sobre todo, está diciendo que en esta Asamblea Constituyente los participantes tienen que ser, en específico, actores sociales y sectores específicos de la sociedad civil. Nosotros rechazamos la presencia de los partidos políticos tradicionales en esta Asamblea, no quisiéramos que ningún partido político intervenga en esto. Lo que estamos diciendo es que los sectores sociales, los actores de la sociedad civil son los llamados esta vez para hacer la reforma del Estado.

Nosotros hemos estado pensando que la democracia debe ser participativa, y no es desde los pueblos indígenas sólo para ellos mismos. Es un pensamiento desde los pueblos indígenas para la sociedad en general, de tal modo que consideramos que el ejercicio, al menos en este aspecto de la participación democrática de la sociedad civil, es determinante. Han pasado ya unos tres meses, pero la gente sigue con esa gran expectativa, sobre que llegará la Consulta y llegará la Constituyente, aunque parece que al presidente se le está yendo de la cabeza que tiene que hacer la Asamblea Constituyente, de la que ya no se habla mucho. De tal modo que en la coyuntura actual eso es lo que el movimiento indígena plantea y creemos que no es un planteamiento exclusivo.

Estamos pensando en la globalidad, estamos pensando en el país. Como decía en la Agenda del Movimiento Indígena:

vamos a ir trabajando, vamos a ir haciendo poco a poco, para recobrar las fuerzas que tuvo, porque todos los gobiernos sin excepción han tratado de manipular al movimiento indígena, y creo que el que más directo lo hizo, —por ello se tuvo un impacto negativo de manera absoluta como nunca en la historia del país— fue el régimen anterior, el de Gutiérrez. Primero, porque era un militar, él fue del grupo de inteligencia; segundo, porque realizó una alianza con el movimiento Pachakutik, que es un instrumento político del movimiento indígena y de los movimientos sociales. Sucede que un presidente de la CONAIE, en esa época, fue el que direccionó hacia la constitución de esta alianza. En definitiva, Gutiérrez supo intervenir con una perfección malévola de manera directa con las coordenadas de nuestra organización.

Esto porque la cooptación de la dirigencia, la cooptación de las organizaciones fue la forma como penetró, por ejemplo, hacia nuestras organizaciones, con la intención de tener y lograr el debilitamiento del movimiento indígena. Al final, el movimiento indígena lo que ha hecho en este país, desde la década de los noventa, es detener el perfeccionamiento del modelo económico neoliberal. Aquí el ajuste no está terminado, no se ha podido en su totalidad, por ejemplo, privatizar la industria petrolera o la energía eléctrica. La empresa telefónica tampoco está privatizada.

El movimiento indígena se ha parado fuerte para no ceder, y por alguna razón nosotros sentimos que también hay alguna mano externa, no sólo del gobierno de Gutiérrez, sino de intereses de otras dimensiones; intereses del imperio. De tal modo que en el régimen de Gutiérrez hicieron todo lo posible para detener este avance cualitativo que tuvo el movimiento indígena en los años noventa.

[...] esa es una de las causas para que hayan surgido todas esas fisuras al interior del movimiento indígena.

Todas las decisiones que tomamos acá son resoluciones colectivas, no son consideraciones individuales de la dirigencia, son resoluciones que vienen desde las organizaciones de base, de las nacionalidades y pueblos. En ese momento (durante la alianza con Gutiérrez) de manera mañosa empezó a manipular los intereses para postularse a candidato presidencial, lo cual no surtió efecto.

Se malogró la dirigencia, la misma de Pachakutik y de la CONAIE. En esa época lo que hicieron fue establecer este pacto, este acuerdo entre las dos fuerzas políticas; hicieron la alianza. Y el programa de gobierno lo propuso el movimiento Pachakutik, conformando así la agenda del gobierno de Gutiérrez. De manera natural, cuando Gutiérrez abandonó la agenda, lo que el movimiento Pachakutik tuvo que hacer fue retirarse de la alianza. Ésta duró seis meses, por ello, nos pusimos en la oposición y creo que esa es una de las causas para que hayan surgido todas esas fisuras dentro del movimiento indígena.

El debilitamiento de dicho movimiento también se debe al desgaste político que sufrió por la campaña y luego en la alianza. Nadie en absoluto explicó por qué la unificación y por qué después la ruptura de la misma, entonces eso es lo que provocó lo que en este momento estamos viviendo. Sin embargo, nuestra meta, la de nuestra dirigencia actual, en la que llevamos cinco meses ya, es de manera precisa rearticular/reunificar el movimiento indígena, de tal manera que estamos en esos intentos y estamos trabajando en esa dirección.

Nuestra promesa fue distanciarnos un poco, sobre todo fue necesario diferenciar un movimiento social como es la CONAIE y sus organizaciones, del movimiento político, el instrumento político del cual es parte, pues la CONAIE no es un instrumento de propiedad privada del Pachakutik. Éste abarca un espectro mucho más grande y justo con esa finalidad nace el movimiento Pachakutik. No de manera necesaria para participar o para que el movimiento indígena salga en la escena política nacional, más bien fue con la finalidad de ampliar su radio de acción, con el objetivo de la búsqueda de alianzas estratégicas con diversos sectores sociales. Eso fue en un principio el movimiento Pachakutik. Luego, con naturalidad, se fue transformando en una cosa más política, de tal forma que desde el mes de enero nosotros sí hemos tomado una distancia mucho mayor y no vamos a opinar nada que tenga que ver con la participación política.

Yo creo que en algún momento habrá que decir algo, pero son otras las prioridades de nuestra agenda, como el problema de tierras, el dilema del agua, el aspecto de la biodiversidad, el de la gente y de la cotidianidad. Yo creo que sí ha habido un desgaste también del movimiento indígena, sobre todo de su dirigencia, en esto del mero discurso político, el no tratar de manera directa los temas fundamentales que tiene el movimiento indígena en nuestro país.

[...] la discriminación [...] sigue siendo una lacra vigente [...]

Creo que la discriminación no viene sólo de la agenda de Gutiérrez, pues ésa hubo siempre, y considero con mucha lástima que también ocurre en casi todos los países de América Latina, a distintos niveles y grados. Creo que incluso sigue

siendo una lacra vigente, que quisiéramos que desaparezca, aunque hay que hacer mucho todavía. La sociedad nacional ecuatoriana tiene la percepción de que, en el régimen de Gutiérrez, nosotros los indígenas lo estuvimos apoyando, y es de manera precisa porque las organizaciones como la FEINE,²⁰ por ejemplo, lo estuvieron apoyando.

Cuando se produjo la ruptura con nuestras organizaciones, quienes fueron o le dieron soporte social al régimen de Gutiérrez fueron la FEINE y la FENOCIN, y en los últimos meses de su régimen fue tan claro que los partidos de izquierda relacionados, por ejemplo, pro chinos, pro soviéticos —aunque la Unión Soviética ya no exista—, o bien el Partido Social Cristiano fueron sus aliados. Una fuerza de izquierda pro china también fue con quien hicieron alianza en el Congreso Nacional para destituir la Corte Suprema que estaba en vigencia y poner otra Corte. Esto lo digo porque hay una vinculación directa entre el Partido Social Cristiano y la FENOCIN, pues en este sentido apoyaron al régimen.

Lo que pasó en los días de este gran levantamiento que se suscitó en la ciudad de Quito, es que Gutiérrez, con mucha habilidad, comenzó a traer gente de las comunidades a través de las organizaciones que estuvieron apoyando a su régimen. La FEINE, por ejemplo, trajo mucha gente a la ciudad de Quito en varias ocasiones para apoyarlo; esto fue mal visto por la ciudadanía. Si la gente de Quito estuvo luchando porque Gutiérrez cayera, los indígenas por otro lado, y dirigidos por estas organizaciones, venían a apoyar a Gutiérrez. Fue una etapa muy difícil para nosotros y el 13 de..., si mal no recuerdo el 13 de abril, nosotros intentamos traer gente. Bueno, no traer, sino

²⁰ Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador.

que la gente quería venir desde el norte de Pichincha, muy cerca a Cayambe; también de Cotopaxi hasta Chimborazo que está en el centro del país. Sin embargo, nos cuestionamos: “¿nos movilizamos o no nos movilizamos?”

Estuvimos el primer día, el 12 para ser exacto, cerca de 1800 personas, aunque primero hubo una represión brutal aquí en Quito por parte de la policía, de la fuerza pública. Gutiérrez no quiso irse, él trataba de permanecer a toda costa, por lo que se armó una revuelta, se montó un aparato de represión así, bárbaro; aquí en la ciudad de Quito todo estaba militarizado con tanques. Por otro lado, se movilizaba gente y claro, pagaba, se pagaba de 10 a 20 dólares diarios por persona que venía a la ciudad de Quito. Entonces, nosotros qué íbamos a hacer ahí en medio de todo eso; una confrontación de indígenas acá en Quito hubiera sido mortal. Por eso optamos por regresar lo más rápido posible, porque incluso nosotros no estamos en condiciones o capacidad de movilizar gente; las personas no pueden venir acá sin pagar su pasaje, la comida o por quedarse aquí un día o dos. Cosa que el gobierno sí podía hacer: traer a muchos.

En efecto, eso, la presencia de indígenas que estaban apoyando a Gutiérrez, provocó toda esa situación de discriminación. Creo que se exacerbó mucho más el problema del racismo, y ahora por ahí hay gente que dice: “bueno, estos son los que apoyaron a Gutiérrez”. Sin embargo, nosotros de manera individual, a pesar de que estuvimos también en las calles haciendo algo para que el presidente cayera, eso no exime de ninguna manera el error que se cometió, porque se miró y se vio como si el movimiento indígena en general estuviera apoyando a Gutiérrez.

Sin embargo, nosotros tuvimos una participación muy leve el día 12. El día 13 hubo un cierre de carreteras en cinco provincias, y no más. La gente no se movilizó porque fue imposible avanzar, ya que había militares recorriendo carreteras, había gente indígena y gente campesina que estaba en los lugares haciendo la contramarcha, los contra levantamientos. Por ello fue imposible hacer una manifestación visible por parte de nosotros. Además, estando en las condiciones tan débiles de la organización en sí, porque el régimen de Gutiérrez lo que hizo fue debilitar las organizaciones, se reunieron las condiciones, desde mi punto de vista, para que a la gente no pudiéramos movilizarla.

SOY MAPUCHE Y SOY ORGULLOSA

SONIA VERÓNICA MILLAHUAL CHEUQUE

Era dirigente mapuche tratando de rescatar la cultura, pero no hablaba el idioma.

Vengo de cuna mapuche, por lo que no tengo mezcla ni soy *winka* [persona blanca], soy mapuche. Toda mi familia, mi mamá y mi papá, son todos mapuche. Ya mis hijos pasaron a ser mezcla porque me casé con un *winka*.

Sin embargo, el *winka* históricamente ha hecho que las comunidades desaparezcan y que nuestra gente se avergüence del mapuzugun, pues deberíamos hablar todos en mapuche, incluyendo a nuestros hijos y nietos. Al haberme casado con un *winka* puse una barrera en mi vida, y mis hijos no saben hablar mapuche porque mi marido, como decía mi abuelita, era un *wesa winka* [mal blanco] que, aunque era bueno de corazón, de *piuque* (sentimientos o corazón), no era bueno de pensamiento pues era racista y nosotros éramos indios, entonces no se hablaba así en mi casa.

Hasta hace aproximadamente un año atrás se dio un cambio, porque ya no pude ser como él. Hace 12 años que tomé mi *culchún* [tambor ritual], en el año nuevo mapuche que decimos que es en junio, en las cordilleras de Curiñanco de la costa Valdiviana. Una noche me pasaron el *culchún* y no lo había tocado nunca porque para mí es sagrado; es un instrumento que tengo.

Cuando me lo dieron yo temblaba, me deshice como el jabón en el agua porque era algo nuevo, uno no lo hace como un juguete, pero me tocó hacer la rogativa, aunque nunca había hecho una ni sabía ya hablar mapuche.

Es cierto que de cuna lo sabía, pero cuando me casé hice un bloqueo en mi vida. Era dirigente mapuche tratando de rescatar la cultura, pero no hablaba el idioma. Eso para mí fue terrible; tomar el *culchún* sin hablar mapuche era una falta gravísima, porque sentí que me apropiaba de algo que no me correspondía, pero ahí estaba el destino mío.

[...] nací de nuevo, me encontré con mi tierra, mis antepasados.

Así que empecé de esta forma, dije: “Padre, aquí estoy, soy tu hija y yo soy el instrumento en tus manos, yo no sé hablar mapuzugun pero tú me vas a ayudar”, y sin darme cuenta me empezaron a brotar palabras que yo tuve dormidas durante 40 años. Eso fue para mí muy importante porque nací de nuevo, me encontré con mi tierra, mis antepasados.

Empezaron a pasar cosas, pues tenía algo en mí de *lawen* [remedio] (pues ser *lawentuchefe* es trabajar con las medicinas alternativas), pues sabía hacerlo sin necesidad de estudiarlo ni leerlo en un libro. Conocía la medicina, para qué servía cada una, pero sin haberlo practicado nunca. Esto me pasó al tomar el *culchún*.

[...] a donde yo vaya vestida soy mapuche y soy orgullosa.

Como les decía, era dirigente mapuche pero no hablaba mapuzugun, yo platicaba como estoy conversando con ustedes pero el *newen* [fuerza] no estaba, había desaparecido. Cuando me pongo mi ropaje siento fuerza, energía, no siento el *yewen* como dicen, la vergüenza. Me paseo por Santiago, viajo en bus para Viña, a donde yo vaya vestida soy mapuche y soy orgullosa.

Claro, acá todo el mundo me mira medio raro porque no se ve gente vestida en mapuche, yo no lo utilizo mucho porque para mí es sagrado. Arroparme con mi atuendo significa que soy gente de esta tierra y dirigente mapuche, *lonko* de mi comunidad. No es tan fácil llegar a una colectividad que te haga caso, te obedezca, nos peleamos como en todos lados, pero he logrado cosas como también he tenido mucha tristeza, pues perdí hace muy poco tiempo a mi tío que me entregó esto de ser *lonko*, porque él también lo era y dio su *lonkado* como 10 años atrás. Me lo otorgó porque él no se encontró capaz de ir a las reuniones y representarse como su comunidad.

[...] sí, está bien, somos mapuche, pero no podemos seguir siendo ignorantes [...]

Un *lonko* tiene que buscar beneficios para su gente, ver que haya salud, colegios, un jardín infantil donde se le enseñe a los niños a hablar el mapuzugun, que las autoridades te tomen en cuenta. También aconsejar a su comunidad para que los jóvenes estudien porque sí, está bien, somos mapuche, pero no podemos seguir siendo ignorantes, tenemos que educarnos para que nuestros hijos y nietos puedan sentirse orgullosos, sin perder lo que tenemos como herencia, pues somos bilingües al hablar tanto el mapuzugun como el castellano.

Me siento orgullosa de ser dirigente porque he logrado que se mejoren caminos, que haya proyectos para la tierra, más becas para nuestros hijos acá en la comuna. Sin embargo, hay ciertas necesidades, pues nos falta más educación, más oportunidades para nuestros jóvenes mapuche. Que no solamente en los liceos se imparta, por ejemplo, la carrera técnica

en alimentación, que haya otra cosa, que aprendan a hablar bien el mapuzugun; esas cosas nos faltan.

El inglés lo aprende cualquiera, pero el mapuzugun no.

Nosotros como *quinchés*, como personas que sabemos nuestra propia cultura, no necesitamos ir a la universidad porque el mapuzugun no se enseña ni se escribe, se habla. Al mapuzugun, el *winka* lo escribe de una manera, pero nosotros lo pronunciamos de otra. El inglés lo aprende cualquiera, pero el mapuzugun no. Deberían impartirlo en los colegios, así como se imparte el inglés, francés, alemán, pero no se hace porque tampoco encuentran un profesor mapuche que haya ido a la universidad, ya que te piden un título y te pagan muy poquito.

Por ejemplo, el año pasado hacía horas en un colegio, enseñaba mapuzugun y me pagaban muy poca plata, pues eran como 50 mil mensuales, cuando los otros profesores ganaban 350, 400 y hasta 500 mil pesos. Se nota mucho la diferencia. Por lo tanto, necesitamos que esas condiciones de oportunidad mejoren.

[...] nosotros somos un terreno de nadie.

Uno de los principales problemas de la comunidad es el aislamiento y el que las autoridades no lleguen a traerte la ayuda cuando la necesitas. Por ejemplo, si acá se cortó el agua o la luz, los dirigentes no te solucionan el asunto. Ellos no se preocupan de esas cosas porque nosotros somos un terreno de nadie. La autoridad nos lo ha dicho y eso se debe a que no hay un acceso directo a la ciudad, porque no hay puente. Tenemos balsa gratuita desde las 7 de la mañana hasta las 7 de la tarde,

pero si te tocó quedarte afuera después de las 7 pues permaneces ahí. La balsa la administra Vialidad y Obras Públicas. El fiscal es el dueño del balseo, el cual al menos es gratuito porque en otros lados no. Por lo mismo se ha luchado harto para que no se cobre, porque acá algunas casas están pintaditas, bonitas y todo, pero nos hemos esforzado mucho para tener esto. Es un trabajo constante. Están nuestras casas para poder surgir y tener una recámara más grande, que tus hijos tengan su propia habitación, todas esas cosas.

Por ejemplo, en el caso de la balsa, si hay una emergencia, hay que esperar hasta las 7 de la mañana o a la buena voluntad del balseo en turno, ya que hay dos, uno en la mañana y otro en la tarde. Pero si ninguno de los dos está dispuesto a levantarse en la noche, tienes tres opciones: morirte, esperarte al otro día o procurar enfermarte antes de las 7 de la tarde.

No hay un acceso directo a las municipalidades, cuesta mucho trabajo sacar un proyecto. Otro caso es que no hay turismo acá porque no hay un acceso a la playa. También influye el que los niños se vayan a los internados, pues se pierde ese gusto por pasear y observar en familia. Acá el internado más cerca es el de Temuco, que está para educar bien a una persona y que salga con un título donde no seamos simples dueñas de casa. La gran mayoría de las chicas que están acá han llegado a segundo medio, se retiran, se casan y ahí están. No tenemos la oportunidad de educarnos y seguir para ser secretarías o enfermeras, o soñar alguna vez con que uno de tus hijos sea médico, ingeniero; una cosa así no puedes soñar acá. Tienes que vivir la realidad pensando que tu hijo va a llegar a cuarto medio, que es un simple liceo y hasta ahí.

En general, las autoridades tienen olvidada a esta región porque no hay pavimentación en los caminos como en otros

lugares, por ejemplo, lo que es Puerto Saavedra. Porque cuando llegan a Temuco y van a un hotel diciendo que son turistas y que quieren conocer la novena región,²¹ les recomiendan ir a Villarrica, Curarrehue, Melipeuco, Pucón y Puerto Saavedra. Sin embargo, en este último el problema es que no tiene salida al mar. En cambio, aquí sí salen y entran barcos grandes. He peleado mucho con las autoridades respecto a eso, porque dicen que todos los recursos se van al turismo y ecoturismo de Saavedra, pero si yo hago un proyecto, que lo he hecho, para arrendar cabañas o hacer un parque, nunca me lo he podido ganar porque esta playa no está considerada como turismo, aunque tenga una caleta preciosa. Por eso, para las autoridades somos terreno de nadie.

[...] por qué sólo nos toman en cuenta cuando vienen las elecciones [...]

Cuando vienen las autoridades me peleo mucho porque siempre les digo que por qué sólo nos toman en cuenta cuando vienen las elecciones municipales o presidenciales. Ahí sí llegan los diputados o los senadores y hacen campaña, reuniones y citas con la gente, la visitan y le proponen una cosa y otra. Una vez me tocó decirle a la que estuvo de vocera de gobierno, Ena Von Baer,²² que si salía de senadora seguramente nunca iba a volver a pisar mi comunidad, y dicho y hecho. No ha venido y ya se olvidó de las promesas que había hecho. Es por

²¹ La novena región de 15 en total en que se divide la República de Chile. Se llama oficialmente la Región de Araucanía.

²² Ena Anglein von Baer Jahn es política, investigadora y académica chilena. Fue ministra, entre 2010 y 2011, de la Secretaría General de Gobierno del expresidente chileno Sebastián Piñera. Actualmente es senadora por la región de los Ríos, por el partido Unión Democrática Independiente (UDI).

eso que de repente uno igual se limita a hartas cosas porque no tienes acceso a ellas, no tienes oportunidad para ganarte proyectos. En el caso del turismo, si hubiera un puente pasaría gente; es decir, sí transita, ya uno vende sus productos, pero no con esa magnitud.

Tu trabajo es buscar cosas que sean para tu comunidad, no para el bienestar solamente de uno.

Somos alrededor de 130 familias, tres comunidades y un *log*, que significa que esas tres colectividades están insertas en un solo territorio. Este es el *log* Simon y Niwala. En el caso del *lonko*, que era de mi abuelito Mariano, éste dejó de serlo cuando murió. Entonces iba a quedar su nieto para reemplazarlo, pero él no ha asumido el cargo. Para eso uno tiene que ser responsable, ser *lonko* significa tomar decisiones, decir: “Mira, esto está mal hecho”, y aunque tú veas que le estás cortando las alas a esa persona tienes que decirle que no. Debes saber repartir en partes iguales, aunque el resto se te enoje. Tu trabajo es buscar cosas que sean para tu comunidad, no para el bienestar solamente de uno. El *lonko* se limita mucho en el sentido de que si llegaron recursos siempre tiene que preferir darle a su gente, aunque se quede a veces sin nada, entonces es sacrificado y más difícil siendo mujer.

[...] “esta responsabilidad se la entrego a mi hija Sonia” [...]

Al principio pensaron que mi tío era el responsable de la comunidad, que yo era la presidente nada más. Un día buscando recursos para mi gente fui a la municipalidad y me dijeron que organizara a la colectividad porque era la única forma

en que me podían ayudar. Para eso necesitábamos tener un *lonko*. Entonces lo empezamos a buscar. Le dije a mi tío: “Usted es el lonko porque es el más anciano de nuestra comunidad”. En la reunión le comentamos que él debía darnos la pauta para saber qué hacer.

Él me dijo, siempre me acuerdo: “Nunca voy a ser lonko porque a mí no me gusta la gente ni mucho menos hablar con ella”. Le respondí que si él no podía ser el *lonko*, uno de sus hijos tenía que serlo. Y me respondió: “Entonces esta responsabilidad se la entrego a mi hija”, yo pensé que hablaba de mi prima, “a mi hija Sonia”.

Le contesté que yo no era su hija, sino su sobrina, y que debía dejarle ese patrimonio a su familia para que fuera de generación en generación. Me replicó que él no les dejaba nada a sus hijos porque son *wueshuesh*, que significa que no eran unas personas correctas para llevar el lonkado. Así es como recibí este título, porque mi tío me lo heredó y desde hace 10 años llevo a la comunidad. Me ha costado hartito, la quise dejar y por eso me fui, pero tuve que volver porque las cosas no resultaron. Ha costado mucho hacerlo, pero ya la gente va entendiendo que es la única forma para que pueda traerle recursos a mi gente. Es por eso que soy muy respetada en ese sentido.

Los profesores nos pateaban porque éramos indios.

Lamentablemente aquí no se habla mapuche. Mi mamá, la otra vecina que tiene como 70 años y yo, son las que hablamos mapuzugun; sólo somos tres personas. Nadie más lo habla. Es por eso que mi gran compromiso es enseñarles a los niños que tengo en el jardín, y convencer a sus papás, de que son todos

mapuche, de que aprendan a hablar mapuzugun. Esa es mi gran labor como *lonko*.

El jardín de niños del que hablo es oficial, lo gestionamos hace muchos años. Estábamos en proceso de un jardín infantil no mapuche donde fueran todos los niños, pero tocó la suerte de que se abriera éste. En ese sentido se dio la posibilidad de dialogar en mapuzugun. Así es posible que cuando los niños vayan a primero básico y alguna vez los salude o se encuentren con un profesor que hable mapuche, se puedan entender. Por ejemplo, cuando a uno le relatan cuentos, los *epeu* [narraciones] que decimos nosotros, hay pequeños a los que es más fácil llegar porque tienen un espíritu todavía de gente de esta tierra, pero hay otros que aunque sean mapuche no están formados así. Hay niños que son *champurria*, decía mi mamá, que son mitad winka y mitad mapuche, y que tienen la sensibilidad de la tierra. Lo he visto porque cuando la persona tiene un apellido mapuche nada más, siempre es más sensible que el verdadero mapuche. Como éste fue muy discriminado, esa negativa ya la traen.

Y es verdad, nosotros fuimos muy marginados. Los profesores nos pateaban porque éramos indios. Te tocaba menos comida por ser así. Me acuerdo que nos trataban de cochinos, hediondos, pulguientos, y la realidad es que al mirar a mis compañeras que no eran mapuche, estaban igual pero a ellas no les decían nada.

Entonces me di cuenta de que mi marido ya no se avergonzaba de que fuera mapuche.

El winka fue matándonos de a poco y nosotros que nos dejamos, claro. En mi caso, durante muchos años, dejé que mi marido

pisoteara mi dignidad, no como mujer, sino como mapuche porque él impuso que en esta casa no se hablara nunca más mapuzugun y para no pelearme me convertí en una winka ignorante. Pero de un tiempo para acá volví a nacer y me impuse. Le dije que me tenía que respetar por ser mapuche porque yo, si tengo que ir a un *nguillatun* [ritual solemne] o hacer una rogativa, voy a ir sin necesidad de pedirle permiso.

Ahora mi esposo se lo toma muy bien. El otro día anduvo por primera vez en Valdivia conmigo. Yo vestía con mi atuendo mapuche porque fui a una ceremonia de la Universidad Austral de Valdivia para los *mechones* [estudiantes] de primer año de historia. Nos subimos a un colectivo y el chofer le dijo, “Oye, se ve bonita, ¿anda con usted?”, y él le dijo “Sí, si anda conmigo, yo soy su guardaespaldas”. Entonces el chofer le comentó: “lo felicito caballero por traer a una mujer vestida de esa forma porque se ve muy elegante, muy hermosa su señora, con todas esas joyas, obvio que debe ser su guardaespaldas”.

Claro que yo no necesitaba un guardaespaldas, pero por primera vez no se avergonzó de andar conmigo. Otras veces he salido y me vienen a buscar de la musicalidad, de algún colegio para hacer charlas o ceremonias, y él nunca había dicho nada. Fue la primera vez que nos paseamos en Valdivia y no tuve tiempo de sacarme el atuendo y ponerme mi ropa, mis *blue jeans*, mi chaqueta que cargaba en el bolso, porque andábamos muy apurados. La hora nos pilló, así que compramos, estuvimos en las tiendas del *mall* y todo el mundo se daba vuelta para mirarme y él iba detrás de mí como guardaespaldas. Entonces me di cuenta de que ya no se avergonzaba de que fuera mapuche.

Tuve que ocuparme porque era la mayor.

A mi esposo lo conocí porque fuimos compañeros de colegio y después me fui un tiempo a Santiago, como nueve años. Me fui cuando tenía 12 años, para trabajar y ayudar a mi mamá, mis hermanos y a mis primos porque nos habíamos quedado solos. Mi papá era pescador y se perdió en el mar en 1974. Tuve que ocuparme porque era la mayor. Somos tres hermanos, pero tenía como seis primos chiquitos que había que alimentar porque mi tía no trabajaba, y porque cuando se perdió mi papá también iba con su hermano que era mi tío. Ambos se perdieron.

Conseguí una plata y me fui sola en tren. Cuando me fui nadie me quería dar trabajo. Al llegar a Santiago me encontré con una tía y un tío, y éste me dijo: “¿Y tú para dónde vas?”, le contesté que a buscar trabajo y me respondió: “Pues *destóntate*, quién crees que te va a dar trabajo así como bien”. Yo sólo llevaba una bolsa de harina bien lavada donde eché dos pizcas de ropa y ésas eran todas mis pertenencias. Mi tío me llevó a su casa y después mi tía me buscó trabajo y nadie me recibía, eso era lo peor.

Era muy chica, una niña y aparte flaquísima, desnutrida. Una señora me ayudó, me tomó como su nana, no sé, era ayudante, nunca supe qué es lo que hacía en esa casa. Cooperaba con la cocinera para hacer aseo, de repente me aburría, me ponía a saltar encima de la cama de la patrona, le cepillaba el pelo, le ponía los *ondulines*, le pintaba el cabello, le limaba las uñas... Estuve dos años ahí. Claro, me pagaban 50 pesos y esa plata era toda para mi mamá y mis primos hasta que un día decidí no mandarles más. Como a los 14 años empecé a crecer y no me vestía porque todo lo que ganaba lo daba para ellos, aunque tenía comida y casa. Empecé a conocer gente, me hice amiga de otras niñas que eran mucho mayores y empecé

a salir. Me subía a las micros para recorrer Santiago, así, a donde me llevara el bus.

[...] desde muy chica tenía ganas de ser alguien

Hasta los 20 o 22 años me regresé y acá me casé con mi esposo, pero ya cansada porque siempre estuve ayudando a mi mamá. Fue entonces cuando pensé que trabajar y no tener la oportunidad de educarte es feo. A lo mejor si mi papá hubiera estado vivo no habría ido y me hubiera dedicado a estudiar porque desde muy chica tenía ganas de ser alguien.

Me gustó enseñar, siempre tuve ganas de ser profesora, pero no se me dio la oportunidad. Así he ido revalidando estudios, ahora tengo solamente la básica terminada, pero me falta la enseñanza media, que es la que exige el gobierno para dar clases. Acá estoy a cargo del jardín de niños como agente cultural porque sé hablar mapuche y puedo hablar con las comunidades, por eso me contrató el gobierno, claro, porque ellos no tienen nexos con las comunidades. Uno como gente de estos lugares pequeños tiene una forma de pensar diferente. Es una persona con temor que no se entrega fácilmente. Ha sido tantas veces engañada que ya no cree en nadie, ni siquiera en que a sus hijos se los van a tratar bien en un jardín, prefieren tenerlos en su casa y pasar necesidades con ellos, pero no los llevan. Los jardines son mal vistos acá porque las tías les pegan a los niños, ha habido maltrato, entonces los tienen en sus hogares y no aprovechan algo como esto, que aprendan el mapuzugun.

Cuando eres mapuche mapuche estás en comunicación con los espíritus que Dios dejó para proteger la tierra, el agua, los bosques y ríos.

Acá hacemos *nguillatun* donde está la balsa. El *nguillatun* es cada dos años, y es una ceremonia que hacemos de dos días y una noche. No toda la comunidad asiste, porque aquí el tema de la evangelización entró muy fuerte. De alguna manera se vive espiritualmente en la comunidad, pero al ser evangélico o mapuche cambia la forma de vivir en el pueblo. Cuando eres mapuche estás en comunicación con los espíritus que Dios dejó para proteger la tierra, el agua, los bosques y ríos. Por ejemplo, anteriormente había *yepu* de culebras, nidos de ellas y ya desaparecieron, no sé si se fueron a otro lugar o murieron, no sabemos qué pasó con ellas. Si nosotros hubiéramos respetado eso, a la naturaleza, creo que no habríamos dejado de ser mapuche.

Por otra parte, ayudé a construir la iglesia acá porque Dios quiso que estuviera para que volvamos a tener una conexión directa con él. Creo que para ser cristiano, evangélico, católico, mormón y todo, primero tenemos que querernos nosotros para poder amar a los demás. No me sirve sólo ir a la iglesia a calentarse un asiento, en ese caso mejor me quedo en mi casita.

Finalmente, si yo le pido a Dios en mapuche, le converso o le reclamo, él me escucha porque es mi lengua.

Acá sólo hay una iglesia evangélica, que nos ha separado como mapuche, porque el hecho de que me vista con mi atuendo o que haga ciertas cosas como tomar el *lawen* o darle hierbas a la gente para que se cure de algo, representa que soy una bruja para ellos. Pero eso no significa que sea así, sino que es la sabiduría que Dios me ha dado para saber que tal hierba sirve para controlar la presión, que esta otra es para la diabetes, que si yo junto algunas hierbas voy a limpiar y a mejorar el cáncer que está empezando. Todo esto funciona con mucha fe.

En esta comunidad yo soy la única *lawentuchefe* que tiene, no hay más acá. Había una antiguamente, pero dejó de ser *machi* [curandero/a] y se convirtió en evangélica porque la obligaron a quemar el *culchún*. No entiendo por qué. Finalmente, si yo le pido a Dios en mapuche, le converso o le reclamo, él me escucha porque es mi lengua. Así como el *winka* pide en castellano. Sé orar en mapuche, que no es tan fácil, y pido no solamente por mí, sino por todos, por cada uno, desde el más alto que es el presidente de la república hasta el más inferior que somos nosotros, que no tenemos ningún cargo. Pido por los enfermos, por la tierra para que Dios le dé un buen respiro, por los pastos para que no se sequen, por los animales para que no se enfermen. Que el mar produzca, que no nos deje sin los mariscos, el loco, el cochayuyo [alga marina], el luce, el piure; todo lo que hay en el mar. Uno pide con tanta pasión y tanta sed que Dios te escucha.

Sin embargo, se nota demasiado que estamos divididos porque ellos [los evangélicos] no comparten con nosotros. Nos saludamos y todo, pero si hago un *nguillatun*, si celebro en el colegio o los invito a la iglesia, no van porque para ellos eso es satánico. El hecho de que lo haga al aire libre y le pida a Dios en un *rewe*, que es un árbol sagrado, ya no estoy hablando con Dios, sino con el diablo, dicen.

Aunque los evangélicos son minoría, igual uno se frustra de repente porque son gente como nosotros, somos iguales hasta en apellido, pero les lavan mucho el cerebro. Cuando iba a la iglesia les decía: “Yo soy una evangélica, pero a mi manera”. Mi mamá fue al *nguillatun* y no pudo volver a la iglesia, la echaron porque la consideraron bruja y ella se sintió tan mal; quería morirse porque había sido rechazada. Ahora

nos han separado mucho más. En todo lo que es la novena región está muy adentrado. Pero yo me crí en una iglesia evangélica y el pastor predicaba y cantaba alabanzas en mapuche. Entonces no entiendo por qué ahora tanta discriminación si ese pastor hacía eso.

NO ME IDENTIFICO COMO CHILENO SINO COMO MAPUCHE

DOMINGO RAIN ANGUITA

Yo más que dirigente soy un mapuche que lucha por nuestra libertad

Mi vida tiene varias etapas. Tuve una etapa de lucha en contra de la dictadura y otra en la lucha mapuche. Quiero dejar claro que llevo bastantes años en este tema de la dirigencia, no sé si dirigencia porque hoy en día es un término cuestionable. Yo más que dirigente soy un mapuche que lucha por nuestra libertad. Porque de repente si tú vas a alguna reunión, te preguntan si usted es dirigente, a cuánta gente representa, como si el tema de la representatividad numérica fuera tan importante. Nosotros en nuestra organización no somos muchos y concebimos el tema desde otro lado, desde la calidad, porque puede haber mucha gente en una organización, pero qué tanta está pensando en un proyecto político; eso es lo que yo cuestiono.

En el tema mapuche comencé después de que cae la dictadura, por lo menos después de que sale Pinochet, porque para nosotros la dictadura continúa. Desde ese momento mucha gente mapuche que estábamos en lucha contra la dictadura tomamos conciencia de que se acabó un proceso y los mapuche seguíamos igual, o sea que no hubo un cambio para el pueblo mapuche. Probablemente el cambio lo hubo para los chilenos, si es que lo hubo, no lo sé. Entonces esta lucha continúa, ahora vendrá otro gobierno, otras caras, vendrán otros discursos, pero para nosotros continúa la misma estructura del Estado opresor, por lo tanto, habría que organizarse de nuevo.

De ahí surgimos y nos reunimos varios dirigentes que nos conocíamos tiempo atrás y se dio inicio a una organización mapuche que aún existe, pero ya más reducida numéricamente, que se llamó el Consejo de Todas las Tierras (*Aukiñ Wallmapu Ngulam*). Ahí comenzamos a trabajar, a retomar nuestra estructura y cosmovisión, a armar nuestra propia instancia de diálogo, de discusión y de formación. Creo que fue una etapa que más o menos partió entre los años ochenta y tres y ochenta y cuatro, fue una época muy enriquecedora en cuanto al conocimiento mapuche. En ese momento, como organización, reivindicamos nuestras autoridades del *lonko*, de la *machi*, de los *ñempines* [autoridades religiosas]; fuimos a visitar a toda esa gente que vivía en las comunidades, que todavía existía, pero no tenía ningún protagonismo. Fuimos a hablar con ellos y la gente estaba todavía viva y pensando, pero faltaba alguien que dijera, “todavía estamos vigentes”. En esas visitas, los Lonkos nos entregaron su conocimiento y conocimos cómo había sido su lucha.

Después, por distintas razones, esta organización se comenzó a reubicar, no a desintegrar, sino que los que constituimos la organización nos fuimos colocando en el sitio donde debíamos estar, como quien arma un rompecabezas, y volvimos a nuestro territorio y a nuestras identidades. Los “*lafkenche*” al *lafken*, al mar; los “*nagche*”, los “*wenteche*” y los “*tehuelche*”, regresamos a nuestro territorio de pertenencia con todo lo que habíamos recogido y armado del conocimiento con las autoridades mapuche; teníamos que hacerlo práctico en nuestro territorio. Así fueron surgiendo muchas organizaciones, territoriales principalmente. En el tiempo en el que estuvimos en la organización del Consejo de Todas las Tierras, se vio el tema de la recuperación territorial y la fun-

damentación histórica. Con esos temas y con la cantidad de conocimientos y fundamentación filosófica que habíamos recogido, nos fuimos a nuestros espacios y empezamos a hacer nuestro trabajo. Volver al territorio se dio en un momento en que el Estado chileno tenía que materializar un proyecto de la construcción de una ruta costera a lo largo de todo Chile, y que justamente en ese momento se estaban haciendo los estudios para que pasara en nuestra zona. Eso fue lo que “engatilló” de cierto modo nuestra urgencia por volver, dijimos “aquí hay un conflicto que significa pérdida de territorio”, nosotros estamos por recuperar el territorio y no podemos permitir que esta infraestructura entre y pase por nuestro territorio sin problemas.

Ese fue uno de los temas que nos permitió vincularnos con las comunidades de acá; asumimos el territorio ancestral como identidad y como espacio que recogimos de nuestras autoridades. Nuestro espacio estaba conformado por las autoridades ancestrales, el *Loft* era un espacio de comunicación natural a partir de las comunidades mapuche de Saavedra y hasta Teodoro, espacio que tenía vida desde miles de años atrás. Las comunidades mapuche trabajan en conjunto, pero no las comunas, porque para nosotros las comunas es un tema impuesto. Nosotros seguimos manejando nuestro propio concepto de territorio, ese fue otro obstáculo que también tuvimos que vencer. Cuando se nos citó a una reunión en Puerto Saavedra nos dijeron que no podíamos asistir porque éramos de Teodoro Smith, nosotros les dijimos “Paren un poco, para ustedes somos de comunidades distintas, desde su mirada, pero para nosotros no, somos los mismos”, aquí no hay límites, este es un territorio ancestral que ahora está funcionando y que hoy está en peligro. Por lo tanto, nosotros tenemos

nuestras propias formas de coordinarnos y hacerle frente a este problema.

Estuvimos bastantes años en este tema, pasó el gobierno de Eduardo Frei,²³ Ricardo Lagos,²⁴ de Patricio Aylwin,²⁵ todo el periodo de la Concertación estuvimos en este tema. Finalmente logramos que la carretera no se construyera como venía planificada, hoy día pasa por otro lado. Nosotros les dimos alguna alternativa que igual era conflictiva, pero menos. No fue una oposición “ciega”, fue un “no” con una propuesta; al final le entregamos un plano al gobierno. Eso fue uno de los logros que tuvimos como organización. Después de otras cosas, participé cuando se constituyó la organización mapuche Identidad Territorial Lafkenche (ITL).²⁶ Aquí tuvimos discusiones muy interesantes. Esto es más amplio, los lafkenches vienen desde Arauco hasta el Sur, todo lo que es la Isla Chiloe y más allá. El tema fue que el gobierno de Chile hizo una ley, la Ley General de Pesca, en la cual no fueron considerados nuestros derechos ancestrales. Este fue otro momento en lo que nos encontramos los mapuches como *lafkenches* para decir “Esto no puede ser”. Creo que hubo discusiones interesantes de crecimiento mutuo entre la gente del norte y la gente del sur, pudimos entender más nuestra cosmovisión, ahí se concluyó que lo más correcto sería trabajar por una ley especial que considere los derechos del pueblo mapuche, que hoy en día se reconoce como la Ley Lafkenche. Esa fue la meta que

²³ Eduardo Frei fue un político chileno que fungió como presidente de Chile entre 1994 y el año 2000.

²⁴ Ricardo Lagos es un político chileno, presidente de ese país entre 2000 y 2006.

²⁵ Patricio Aylwin es un político y jurista chileno. Miembro fundador del Partido Demócrata Cristiano chileno en 1957.

²⁶ La organización Identidad Territorial Lafkenche es una asociación indígena a la que pertenecen comunidades que habitan el territorio costero mapuche, situado en el Golfo de Arauco.

nos planteamos en ese momento, pero para llegar a eso hubo muchas discusiones.

[...] los otros políticos vieron que lo que se estaba dando ahí era realmente un peligro [...]

El trabajo ha sido permanente en la zona *lafkenche*. Tuvimos una experiencia de llegar con un concejal a la municipalidad, que fue una propuesta y desafío de nuestra organización. Queríamos un concejal que debiera ser mapuche, con ideología mapuche y que respondiera a la estructura mapuche; fue una buena experiencia, tuvimos un concejal, pero lamentablemente no lo mantuvimos en el tiempo por distintas razones. La principal fue porque los otros políticos vieron que lo que se estaba dando ahí era realmente un peligro, porque nosotros los mapuche, con nuestra ideología y forma de ver el mundo estuviéramos presente en donde ellos están acostumbrados a estar solos. Creo que hubo mala información que se le hizo al “*peñi*” [hermana/o]. Pero viendo el tema con otras personas hicimos muchas cosas; en ese momento, nuestro concejal rendía cuentas a las organizaciones. La mayoría de los concejales mapuche que hay rinden cuentas a los partidos, principalmente. Hay mucha diferencia, pues nuestro concejal iba a las reuniones con nosotros y planteaba los temas en el consejo municipal después de haberlos discutido con nosotros.

[...] tú puedes luchar por un territorio y nunca tener tierra, pero tu lucha va para allá.

Acá en la zona *lafkenche* se da una particularidad que tiene su pro y su contra: una que somos “puras” comunidades mapuche en esta zona y no tenemos fundos, pero que no queda de lado la recuperación de territorio en el tema de tierra. Nosotros estamos conscientes que nos arrinconaron aquí y que nos quitaron un territorio que hay que hacer memoria dónde está, y nosotros sabemos dónde está. En todo el norte de Puerto Saavedra hay mucho fundo, en Puerto Domínguez hay tierra mapuche donde fuimos despojados y arreados hasta acá. Nos dejaron tan cerca entre nosotros que no hay con quien pelear, porque siempre los territorios eran al lado nuestro. No estamos ajenos al tema de recuperación de tierra, pero como territorio, hacemos la salvedad, a veces se confunde lamentablemente con el tema de tierras. La tierra obedece más a un interés personal o familiar: quiero tierra para, en cambio el territorio tú puedes luchar por un territorio y nunca tener tierra, pero tu lucha va para allá. En mi caso, no me preocupa tener más tierra, pero sí me gustaría que nuestro pueblo recuperara el territorio, porque eso después nos da otras posibilidades, como poder resolver el tema de las tierras en un reordenamiento interno.

El tema de la recuperación de tierras se está resolviendo de una u otra manera. Hoy en día, con la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) la gente ha ido postulando la compra de tierra, pero lamentablemente nos está desarticulando la organización y dinámica interna. La gente sale con tierra, pero se dirige a otro lado, entonces pierde sus raíces y contacto con su gente. Como organización nosotros planteamos la recuperación de territorio, decirle al gobierno “Esta es la tierra que necesitamos y en este espacio la queremos”, pero no como lo hacen ellos hoy en día, que si quieres tierra te la

dan en el lugar que ellos quieren. Ahora se están dando cuenta que esto trae muchas dificultades, pero por la desesperación primero quieren luchar por tierra y después quieren luchar por lo otro [territorio].

Nosotros partimos con la demanda del territorio, nosotros creemos que en este espacio en el que estamos las comunidades es un espacio ancestral que fue reducido y que está hoy en día en los fundos de los alrededores. Por lo tanto, para solucionar la escasez de tierra, tendríamos que elaborar un programa con el gobierno para que nos devuelva las tierras para la población joven que no tiene, pero esa recuperación de tierra y de territorio no debe significar una desarticulación de esa persona con su cultura y con todo lo que dice nuestra cosmovisión. Es un tema difícil, y hay que tener conciencia y paciencia en el espacio chiquitito en donde estamos, pero hay que hacer fuerza. Sin embargo, la gente está desesperada: ¿cómo hacer que la gente tome conciencia que el tema principal es la recuperación del territorio?

Los dirigentes que hoy existen [...] se organizan para proyectos de postular el agua, la luz, una casa; para ese tipo de cosas están preparados, pero no para cambiar las cosas.

Otro tema que buscamos es el tema de la participación política con contenido mapuche. Pensamos en el poder municipal, pero participar desde una mirada distinta, no a través de un partido o iglesia, sino nosotros como comunidades ver un mecanismo que nos permita participar en este tipo de instancias, pero también es un tema difícil. Probamos en el tema con el concejal que tuvimos, fue buena la experiencia, pero muchos decían que meterse a la estructura del Estado es peligroso,

pero si tú te metes sabiendo quién eres no tienes problemas, pero si tú te metas sin estar seguro quién eres, cualquier estructura es peligrosa. Nosotros, por ejemplo, pensamos cómo hacerle frente a este escenario con el Convenio 169, ratificado por Chile, que da algunas oportunidades de estructurar algunas cosas, pero para ello se necesita de más gente que esté preocupada por el tema. Lamentablemente los dirigentes y las personas de acá no se preocupan, es una desventaja. Los dirigentes que hoy existen son principalmente dirigentes sociales que se organizan para proyectos de postular el agua, la luz, una casa; para ese tipo de cosas están preparados, pero no para cambiar las cosas. Por eso cuesta trabajo conversar con los dirigentes. Lamentablemente no estamos en el mismo nivel, si tú les planteas el tema de la participación, pero qué es participación política. Por ejemplo, en la toma de decisiones más amplia, pero no para discutir de cuánta plata [dinero] me llega a mí o a ti. Sin embargo, la mayoría de los dirigentes están en ese nivel, no para más, y eso se da en esta zona. Uno va a las reuniones a discutir algo y la gente no tiene idea de lo otro, porque piensan que el mundo siempre ha funcionado así como está, y así tiene que ser. En mi caso, yo digo que el mundo no siempre fue así, debe ser distinto.

Uno de los principales problemas hoy es el tema de la identidad, pues no está claro [...]

Una de las particularidades de nuestro pueblo fue que nunca tuvo una organización única, siempre funcionó en forma de *loft*, lo que hoy en día se llama comunidad mapuche. El *loft* mapuche nada tiene que ver con una comunidad, el concepto de comunidad es otro, que puede ser cualquier comunidad. El

loft tiene sus propios componentes y contenido, por eso históricamente funcionó. Un *loft* se unía con otro y formaba los *rebues* [espacio], y el *rebue* podía estar constituido por cinco o seis *lofts*. Después se constituía una instancia más amplia que reunía el *aiya rebues* donde se unían nueve *lofts*. Era una fuerza que se iba reuniendo de acuerdo con el tema que había que tratar. Nosotros pensamos que esa misma orgánica debería retomarse. En el *loft* la base fundamental es la familia, el Che, la gente. Nosotros planteamos que para que hoy día se dé una lucha consecuente tiene que estar clara la persona, saber quién eres.

El tema de la identidad, “¿quién soy yo?, ¿soy mapuche o soy chileno?”, esta es una dualidad que viven nuestros hermanos y hermanas. Dicen, “Yo soy mapuche pero actúo como chileno y religioso”, pero cuando hay un beneficio dice, “Yo soy mapuche”, pero a la hora que hay que discutir nuestros temas se van ocupando en sus casillas, que son católicos, protestantes, etc. Uno de los principales problemas hoy es el tema de la identidad, pues no está claro, incluso te levantan la voz diciendo que son más mapuche que tú, de acuerdo, pero vamos al tema ideológico; ese es el problema.

Estando clara la persona, estará clara la compañera y los hijos. Así tenemos una familia constituida que está pensando lo mismo, no porque se le imponga, sino porque hay coincidencia y conciencia, así podremos unirnos con otras familias que estén igual. Se puede constituir un *loft* fuerte y después un *rebue*, sin embargo, eso hemos perdido los mapuche, la constitución de los *lofts* nos hace falta para enfrentar cualquier situación con el gobierno; en esa tarea estamos. Durante la guerra con el español eso era lo que funcionaba, por eso no fuimos derrotados porque estaban todos claros, salía el hombre o la mujer a defender el territorio, el que se quedaba sabía

por qué lo dejaban, sabía que debía asumir una responsabilidad que era parte de una lucha general. Hoy en día no.

[...] uno ve que se están planteando temas cargados al feminismo, que no es un tema nuestro, sino un tema creado por el imperialismo para dividir a nuestra sociedad [...]

En un evento, uno de los *peñi* planteaba: “Hoy vine con mi compañera, porque es bueno que la mujer participe en este proceso de lucha”. Uno se pregunta de manera personal, “¿acaso mi compañera que se queda en la casa no aporta a la lucha?”, no sólo da la pelea quien va a delante y quien pone el cuerpo, sino también quien va atrás. En mi caso, mi mujer se queda en la casa, pero está asumiendo su responsabilidad en la lucha.

Otro conflicto que se da en nuestra sociedad mapuche es en el tema de la mujer. Hay algunas hermanas que están planteando los derechos de la mujer mapuche, pero uno ve que se están planteando temas cargados al feminismo, que no es un tema nuestro, sino un tema creado por el imperialismo para dividir a nuestra sociedad, porque los mapuches siempre decimos que la familia va a ser entre un hombre y una mujer; es lo que llamamos la dualidad. En nuestra ceremonia, y ahí está la diferencia con el cristianismo, los *ñempines* se dirigen a la familia, siempre nuestras autoridades religiosas se dirigen al padre, la madre y los hijos. Por eso cuando se quiere poner “cuña” entre un hombre y una mujer, nosotros decimos no, esas no son ideas mapuche, porque el tema siempre se ve como la familia completa.

A veces hay dirigentes con muy buen discurso, pero tú vas a su *loft* y no encuentras nada de la naturaleza, entonces tú no encuentras el respeto a la naturaleza.

Uno de los temas que también preocupa como dirigentes es el constante respeto a la naturaleza y a la biodiversidad, a lo que nosotros conocemos como *Itrofil Mogen*, “respeto a todas las vidas”; es decir, el derecho a existir. Nosotros vemos una inconsistencia entre los dirigentes que no respetan a la naturaleza, destruyen, matan y no hay conciencia de lo que significa respeto a la naturaleza, pues es un tema que también a ti te fortalece. Hoy nos damos cuenta en nuestra familia que lo que decidimos hace 15 años atrás era mantener la naturaleza. Hoy día existe muy poco espacio como el nuestro, aquí encontramos mucho *lawen*, que es “el remedio” en término castellano, que nuestros *machi* utilizan para la sanación. A veces hay dirigentes con muy buen discurso, pero tú vas a su loft y no encuentras nada de la naturaleza, entonces tú no encuentras el respeto a la naturaleza. Una de las falencias en el movimiento mapuche es la inconsistencia, pues hay mucha distancia entre lo que se dice con lo que se hace.

Otro tema es la alimentación, porque si nosotros planteamos una sociedad distinta y la cosmovisión mapuche se basa en la tierra y en lo que la tierra produce de forma natural, nosotros no podemos depender de lo que nos entrega el imperialismo yanqui. El imperialismo no se mantendría de pie si los pueblos originarios hiciéramos uso de nuestro conocimiento en medicina, en alimentación y en educación. El tema es que nosotros continuamos manteniendo al monstruo del imperialismo, por eso hay que tener cuidado cómo estamos dando la pelea. Cuando uno vuelve a su *loft*, no vuelve para vivir tranquilo y descontaminado, sino se regresa para reflexionar y plantear nuevas propuestas de trabajo. Por ello estamos trabajando en el tema de los productos orgánicos, también estamos trabajando con un grupo de amigos en Temuco que nos

compran los productos. Incluso con otras comunidades de Carahue y Temuco estamos viendo constituir una red de mercado orgánico; la idea es llevar un aporte a la gente y mejorar su alimentación.

Yo me puedo identificar como mapuche y quedarme aquí solo, pero eso no basta porque no nacimos para vivir solos.

El tema más preocupante es el tema de la identidad y que se puede manifestar de muchas maneras. El problema es consecuente con el pueblo mapuche que quizás en su desesperación se meten en muchos lados, como en los partidos políticos y en la religión. El problema es que no están claros de quiénes son, como tampoco tenemos claro qué tipo de sociedad y desarrollo queremos construir. Yo me puedo identificar como mapuche y quedarme aquí solo, pero eso no basta porque no nacimos para vivir solos. Ahora, también el problema es cómo nos relacionamos con el pueblo chileno que sufre una crisis de identidad, pero entonces si están trabajando dos sectores que no saben quiénes son y para dónde vamos, y quienes sí saben quiénes son y qué es lo que quieren son los que tienen el poder, pues frente a eso nosotros no llegamos con ninguna idea clara. Hoy en día la gente de Chile no sabe qué hacer. Si los estudiantes demandan y plantean temas mayores, los otros les dicen que se están metiendo en temas de política que no es un tema para ellos.

[...] hay muchas cosas que los mapuche hacen, pero porque son parte de la tradición, pero no lo hacen como una forma de resistencia.

Hay dos formas de resistencia: una consciente y otra no consciente. Quienes están resistiendo conscientemente son pocos, son pocos los que apuntan a una forma de trabajar organizadamente. Los que lo hacen de manera inconsciente lo hacen por tradición, pero no es una resistencia organizada y pensada. Si uno va a las comunidades, hay muchas cosas que los mapuche hacen, pero porque son parte de la tradición, pero no lo hacen como una forma de resistencia. Por ejemplo, cuando se hacen *nguillatun*, participa mucha gente, pero por tradición, no le dan el valor real a esta ceremonia. Hay gente que dice “Yo fui a tal *nguillatun* y tengo que pagarle”, pero qué hay que pagar. Nosotros participamos por convicción para agradecer a la naturaleza lo que producimos durante todo el año, uno se prepara y sacrifica a un animal. En esta ceremonia también se agradece por la salud, se comparten los alimentos con las personas que participan en ese rito, pero eso se hace no pensando que me lo tienen que pagar. Pero cuánta gente que participa en estas ceremonias va convencida de lo que está haciendo. Incluso hay gente que no participa por no matar a sus animales, y si los llega a matar, mata al animal más malo. Se tiene asignado un lugar especial para los *nguillatun*, es un campo que se elige por los *newenes* que entregan a los *ñempines* a través de los sueños. Son lugares en donde no se podía trabajar, y ahora son campo de trabajo, antes eran lugares exclusivos.

Por eso cuando la ruta costera pasaba por acá, por esos campos, nosotros decíamos, “No puede ser que una carretera que supuestamente nos va a servir a nosotros, destruya nuestros *nguillatun* ancestrales”. Otro ejemplo puede ser el *machitun* o ritual de sanación, pues la gente que es mapuche ya no tiene fe en esas cosas, piensa que son brujerías, el cristianismo

y la iglesia les han dicho que es malo, pero estos rituales hay que hacerlos convencidos, la gente que asiste es parte de esa ceremonia, pues no sólo participan los *machi* o las *machi*. Una gente descubre que es *machi* al nacer o después de ciertas trayectorias, pero también es herencia de la familia, ese *newen* siempre se va a manifestar; si tu abuela o madre fue *machi*, alguien de la familia tiene muchas posibilidades, y pasarán muchas generaciones. Hoy eso es lo que está pasando en el pueblo mapuche, están resurgiendo *machis* nuevos, eso es bueno y es preocupante para nosotros porque no hay estos espacios donde está el *lacen* (plantas), donde están las plantas medicinales. Es como hablar en castellano, “a dónde está la farmacia” con que las *machi* van hacer la sanación.

Por eso, el tema de los *machi* no es un tema particular o aparte, sino que a todo *loft* debe preocupar porque anteriormente cada *loft* tenía su estructura y podía funcionar de forma autónoma. La particularidad que tiene el pueblo mapuche, en comparación con los pueblos de los mayas o aztecas, es que nosotros no teníamos una estructura piramidal, pues cada *loft* era un ente que funcionaba autónomamente, entonces los españoles buscaban un rey. Llegaban a los *loft* y mataban a un Lonko o a una *machi*, pero matar a todos los *lonkos* o *machi* era imposible, los españoles buscaban una vivienda que funcionara como fortaleza, pero el *lonko* era como cualquiera de nosotros; no existían esos palacios. Esto tiene sus particularidades que pueden ser malas o buenas, la gente de a fuera se pregunta por qué tanta división, pero así funciona el pueblo mapuche.

Ahora, que esos movimientos pequeños o *lofts* tengan muchas falencias es un problema que tenemos que resolver a causa del cristianismo que calumnió a las *machis* de ser parte

del diablo. Por eso en muchos *lofts* no hay *machis*, ninguna familia quiere asumir esa responsabilidad. Sin embargo, hay otros *lofts* en donde sí existen o están resurgiendo. Si uno discute temas netamente mapuche hay mucha coincidencia, pero si salimos de esa discusión empiezan a tener colocación otros temas y regresamos a nuestras casas y nos olvidamos de los compromisos, porque en la comunidad tienen que rendir cuentas al alcalde o al pastor. Por eso se ha ido perdiendo nuestra identidad y se han ido desvirtuando muchos conceptos en el tema de la educación y el conocimiento; sin embargo, son cuestiones que preocupan y que deberíamos platicar entre nosotros.

[...] para nosotros como pueblo mapuche nunca existieron los títulos, tú eras lo que eras capaz de hacer.

Una vez yo comentaba con un hermano mapuche y le decía que yo no era partidario de las escuelas mapuche, lo lógico sería que no tuviéramos escuela, para qué, si la formación de los hijos se da en la casa. El tema es que esta sociedad occidental te pide un título para trabajar, un título enmarcado con varias firmas con quienes supuestamente saben más, y si no tienes un título tú no vales; para eso sirve la escuela del *winka*. Pero para nosotros como pueblo mapuche nunca existieron los títulos, tú eras lo que eras capaz de hacer.

Hay quienes hablan de la universidad mapuche pero para qué universidad, si estamos criticando una estructura externa al pueblo mapuche. Una universidad es un mercado donde se vende el conocimiento, un conocimiento que no crea el que lo vende, sino que se lo roba a otro, lo recopila y se lo vende a otro. Entonces los mapuche queremos comercializar

el conocimiento, entonces quienes quieran aprender la historia mapuche se inscriben y vale tanto y ya salen con el conocimiento; para mí eso no puede ser. Cuando uno tiene una vida más cercana a la comunidad, a la vida del *loft*, nos damos cuenta de que antes el conocimiento era más democrático, no sé si ese era el concepto, pero todos tenían el conocimiento porque la familia funcionaba así, todos sabían de un tema, había debate y conversación. Pero hoy en día cada conocimiento se genera aparte y cada uno se va haciendo dueño de ese conocimiento. En el tema de la medicina también funciona así, antes todos sabían de medicina y alimentación. Por eso para mí el *machi* no cumple el rol que cumplía antes, hoy se ha ido comercializando, muchos ven al *machi* y éste cobra caro.

[...] entonces, ¿tenemos fe en lo nuestro o no?

Por ejemplo, ahora los machis te pueden curar un problema de vesícula, pero antes el *machi* no hacía ese trabajo porque la persona tenía medidas preventivas. En ese sentido, el machi se dedicaba a temas de índole espiritual, del desequilibrio del *loft* con la naturaleza, pero no del tema de salud. El problema es que la sociedad se está alimentando mal. Uno lo dice con conocimiento de causa, yo me he dado cuenta de personas que saben mucho de nuestras plantas y salen con una bolsa de medicinas, entonces, ¿tenemos fe en lo nuestro o no? Te dicen que la yerba es muy buena, pero van a consulta con el doctor; nos cuesta cortar ese cordón umbilical. Otro problema es el televisor, que todos los días nos tira a consumir productos como la coca cola, papitas y galletas; por ello nadie consume verduras.

En el caso de las yerbas, el conocimiento ancestral sobre su uso se rescata de forma oral, pero hay personas que no

creen en el uso de las yerbas. Hay personas que no creen, pero si conversa con ellos te empiezan a dar una gran cantidad de conocimientos, incluso si pláticas con los evangelistas. En una ocasión, encontramos a un muchacho que era evangelista y empezó a comentarnos que su abuela le había dicho que siempre que pasara por un estero de agua, tenía que hablar con éste y pedirle permiso para tomarlo y pedirle que a uno le vaya bien. El conocimiento la gente lo tiene, pero todo queda como una superstición. El conocimiento se tiene, pero lo tienen en un rincón y no lo ponen en práctica, porque alguien les dijo que no lo practiquen, principalmente la iglesia.

Para nosotros el agua, la montaña, la tierra, el sol y la luna son importantes para que exista vida.

Nosotros hacemos *nguillatun* en un cerro que son especiales y que el pueblo mapuche conoce como *chen chen*. Decían nuestros viejos que cuando había un maremoto la gente acudía a esos cerros, este cerro se elevaba y se salvaba la gente del maremoto. Pero ahora cuando escucho a la gente hablar sobre ese tema haciendo una similitud del diluvio o arca de Noé, pero no es lo mismo, ahí empiezan las diferencias.

Para nosotros el agua, la montaña, la tierra, el sol y la luna son importantes para que exista vida. Todas las fuerzas son importantes y necesarias para que haya vida, para nosotros todas las fuerzas son importantes; es decir, se toman en cuenta esos *nehuenes*. Pero en casos especiales, cuando está seco el tiempo, se pide agua y se conversa con el agua, se lleva a los animales y se le pide que regrese y se reconoce que se ha dañado a la naturaleza. En una ceremonia mapuche normalmente uno no va a pedir, sino que va a comprometerse con

algo, es muy distinto a la iglesia católica cuando sólo se pide perdón a Dios. Lo importante es un cambio de actitud. Los ñempines, a través de los sueños saben qué está pasando entre la comunidad y la naturaleza; es en una ceremonia en donde se nos comunican qué estamos haciendo con la naturaleza, y de esta forma nos damos cuenta en qué estamos fallando.

El *machitun* es distinto. El *machi* es una persona con otras particularidades, que en un momento dado son la pieza o el nexo que une a la gente (*che*) con los *nehuenes*, con el cosmos, llamémoslo así. En un *machitun* frente a una dolencia te entregan hasta la receta, y tú tienes que buscar la planta y hacerlo de tal manera. Tú no puedes tomar notas sino todo es de manera oral, son momentos que te fortalecen y te hacen ver cómo era el poder y la capacidad de nuestro pueblo. Pero ¿cómo es que ahora estamos tan humillados? Sin embargo, estamos vivos porque aún existe esa fuerza. Hoy en día están surgiendo *machis* y eso es bueno, la mayoría son menores de 20 años de edad, salvo que la persona haya estado por mucho tiempo a no entregarse a ser *machi*; es decir, que no acepten esa misión. La gente que se resiste se trastorna y nunca se cura. Los padres evangélicos nunca aceptan que su hijo fue elegido para ser *machi*, pero a esas familias nunca las hemos hecho entender; en el fondo ellos saben. Pero si el pueblo se vuelve a encontrar consigo mismo la cosa sería distinta, pero falta. En esta generación los cambios son lentos, pero la juventud que viene va a cambiar todo esto, ellos tienen acceso a muchas cosas y tienen más orgullo y personalidad para defenderse, se imponen y conocen su historia. En cambio, nuestra gente mayor tiene mucho conocimiento pero no lo sabe utilizar con el *winka*.

Hay que tener muy claro qué tipo de sociedad queremos construir y cómo fortalecer lo nuestro [...]

Hoy hay muchos cabros (jóvenes) que están participando en todas las ceremonias, se van apropiando de su cultura y no se sienten avergonzados de hablar en *mapundungun*. Hoy hay muchas personas con nombres mapuche y están queriendo volver a las tradiciones; en unos 15 años va haber un cambio. He planteado que no nos apresuremos a hacer planes a corto plazo, sino que planifiquemos nuestra lucha a unos 15 o 20 años, eso es pensar a largo plazo. Un pueblo que ha sufrido no puede liberarse a corto plazo, se van a mejorar las condiciones y la lucha va a seguir. Lamentablemente, nuestros viejos pasaron por una etapa muy complicada y no hicieron nada, pero hoy en día estamos despertando. Hay que tener muy claro qué tipo de sociedad queremos construir y cómo fortalecer lo nuestro; es decir, fortalecer la participación. En lo personal, yo creo que hay que rescatar la identidad y tratar de reestructurar a nuestras autoridades mapuche; esas serían nuestras mejores armas.

Ha sido un error constituir una sola orgánica. Cuando surgió la CAM (Coordinadora Arauco Malleco), ese fue su gran error porque se pretendió constituir una sola orgánica, eso es imposible. Para mí la familia es básica para constituir el *loft*, debe haber una vida en familia distinta, debe haber testimonio que hay una posibilidad de una sociedad mejor, si nosotros decimos que hay una sociedad mejor, sí pero cuál es. Si nosotros conversamos con la gente que no es mapuche, tampoco ellos viven en una sociedad mejor. Yo pienso que es muy importante poder conversar más, antes se visitaban más las familias, ahora eso está desapareciendo, principalmente por la

existencia del televisor. Estamos queriendo luchar con el enemigo y lo tenemos en el *living* (sala de estar). Otro problema es que la gente en las comunidades no lee, hay dirigentes que no lo hacen, por eso uno está preocupado. Uno escucha sobre la problemática mapuche, pero uno se pregunta cuál es la propuesta porque así pueden pasar otros 500 años. Estamos dando la pelea con las barricadas, las marchas y hay muchas organizaciones mapuche que pretenden vivir de proyectos, si esa es la idea digámoslo, pero eso no va a cambiar, necesitamos conocer otras propuestas.

Yo no me identifico como chileno sino como mapuche, jamás voy a sentirme orgulloso de ser chileno porque sé quién es el Estado chileno.

En Chile los movimientos no tienen propuestas, la gente no piensa, se levantan a trabajar, son como máquinas. Pero si pensamos, si un día nadie vamos a trabajar qué pasa, los trabajadores tienen el poder, pero cómo hacemos que reflexionen a eso. Yo tengo algunos familiares que no se dan tiempo en pensar que existen otras alternativas de vida, qué le van a enseñar a sus hijos. Es posible soñar con una sociedad mejor, eso existía, había solidaridad y respeto. Hay que tratar de reconstituir lo que existía hace unos 20 años atrás. En una reunión, planteé que había que trabajar para crear una sociedad mejor, y me dijeron que eso era soñar, pero si no soñamos cómo nos planteamos el futuro. Hay gente que te va frenando, hay que saber que existe un ideal y ahí hay que llegar.

Estoy convencido que la fuerza te la da el vivir en contacto con la naturaleza, lamentablemente para la gente que vive en la ciudad es difícil volver al campo, pero debe saber que estos

espacios surgen para refortalecer. Pensamos en reconstruir este espacio para algún tipo de turismo, –esa palabra no me gusta–, pero aún no lo tenemos claro, lo que sí queremos crear es un espacio para que la gente venga a reflexionar y a reconocer algunos errores y comprometerse a cambiar, que conozca cómo vive el pueblo mapuche, cómo nos organizamos, que no estamos asimilados como chilenos. Yo no me identifico como chileno sino como mapuche, jamás voy a sentirme orgulloso de ser chileno porque sé quién es el Estado chileno. Con la gente de pueblo no tenemos ningún problema, pero lamentablemente ellos siguen equivocados, se sienten identificados con los chilenos, se sienten orgullosos porque sus hijos hacen el servicio militar, hablan de patria pero no comprenden que sus hijos están cuidando los intereses de los ricos, mientras ellos duermen tranquilamente. Al pueblo chileno también le hace falta reflexionar y entender que no son parte de ese Estado opresor, que los oprime a ellos y también a nosotros. El Estado es una cosa aparte, de gente que se está llenando los bolsillos de plata pero que no aportan nada al pueblo: senadores, diputados, ministros y militares no hacen nada, viven a expensas de la gente que trabaja. Cuando la gente tome conciencia de eso no se va sentir parte de ese Estado.

DEBE HABER UNA POLÍTICA INDÍGENA

ABUNDIO MARCOS PRADO

[...] la necesidad de que nos organizáramos a nivel municipio para defendernos del Ayuntamiento, era urgente.

La organización se ha ido transformando; antes se llamaba Movimiento del Pueblo Purépecha, después cambió a Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán, y a partir de allí nos dividimos porque eran muy diversos los intereses. Luego nos convertimos en la Organización Nación Purépecha (ONP),²⁷ y de ahí salieron unos que se fueron para fundar a la Organización Nación Purépecha Zapatista. Actualmente, podemos decir que seguimos en esa organización, pero de nuevo las mismas necesidades nos orillaron a crear un movimiento indígena propio del estado. Desde que estuvimos participando en la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, la ANIPA, tuvimos que agrupar a varias organizaciones a nivel estatal y entonces creamos lo que hoy es el Movimiento Indígena de Michoacán, que a nivel nacional es el Movimiento Indígena Nacional.²⁸

²⁷ La organización ha tenido varios momentos importantes, por lo que con el paso del tiempo ha cambiado de nombre: Organización Nación Purépecha (ONP) surgida en 1985, que pasó a ser el Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán en 1992, y desde 2006 se hacen llamar Movimiento Indígena de Michoacán. En esta organización participan hombres, mujeres, jóvenes y personas de la tercera edad que realizan tareas de traducción para trámites y procesos gubernamentales, además de que hay una coordinación jurídica donde abogados indígenas prestan de modo gratuito sus servicios a la comunidad.

²⁸ El movimiento abarca zonas en los niveles estatal y nacional. En Zitácuaro está con los mazahua y los hñañú (etnia y lengua otomí). En la costa con los nahuas y en la meseta está el pueblo purépecha. En la actualidad están viendo los cinturones del migrante indígena en la ciudad de Morelia y en Lázaro Cárdenas.

En la manera como empezamos fue que iniciamos participando desde las comunidades, pues vimos que la necesidad de que nos organizáramos a nivel municipio para defendernos del ayuntamiento era urgente. De allí comenzamos a ver que era importante no sólo en este municipio, sino en todos, pues existe una lacra en general en las cabeceras municipales. Hay un racismo muy profundo respecto de las tenencias de La Meseta purépecha.

Nosotros retomamos las necesidades indígenas. En algunos casos, han sido autoridades varios de los miembros del movimiento. Entonces, en ese contexto era necesario que tomáramos el poder en varias comunidades, y con ello llegamos a tener un presidente municipal. A partir de ahí fue cuando crecimos, pues logramos obtener el control a nivel de La Meseta. Ahí surgió la reflexión acerca de que las comunidades o los comuneros y comuneras deberían tener el conocimiento pleno de sus derechos; los derechos de los pueblos indígenas.

[...] la mujer tiene todas las capacidades y cualidades necesarias para la organización.

Hay muchas compañeras que padecen el machismo, que no sé si es bendición o desgracia de Dios, pero los pueblos indígenas no somos los únicos quienes practicamos esa parte de la cultura. Sin embargo, en el movimiento las compañeras tienen plena libertad. Hemos estado impulsando ya desde hace cinco o seis años la idea de que en todo movimiento debe haber una mujer y un hombre jóvenes, e incluso niños. Desde la participación del Movimiento Indígena de Michoacán en el Congreso Continental Indígena, nos dimos cuenta

de que los niños ya empiezan a entender esta parte, pues hubo un congreso de jóvenes e infantes.

En el caso de las mujeres, ellas tienen un rol para nosotros en el ámbito del derecho. A tal grado hemos impulsado su participación que en Naranja de Tapia y en Tarecuato ya tuvimos una jefa de tenencia, en cada uno. Hoy en Pamatácuaro, municipio de Los Reyes, tenemos una jefa de tenencia, que es parte de nosotros. Esto nos da a entender que la mujer tiene todas las capacidades y cualidades necesarias para la organización. En otras asociaciones no lo permiten, sobre todo porque una jefatura de tenencia es un cargo de mucho riesgo dadas las condiciones del crimen organizado. Lo que han hecho estas comunidades es que se han rodeado tanto de muchachas como de jóvenes que estén al servicio de él [de quien se encarga de la tenencia] para todo lo que se requiera. Diríamos que es una comitiva de protección para la realización de los trabajos. En el caso de la jefa de tenencia, ésta tiene autoridad para decir, “Vayan allá, hagan esto, llamen a esto”. Incluso se ha comprobado que es mucho más honesta, en principio, porque no toma y no le da pena, como a los hombres, ofrecerse para hacer ciertas cosas. Entonces para nosotros la mujer ha sido muy importante.

En ese momento pudimos, por primera vez e históricamente, juntarnos todas las que eran comunidades del pueblo purépecha [...]

Esta organización surge por el maltrato que los ayuntamientos han hecho con las tenencias indígenas en los diferentes municipios. Fue así que nos organizamos, pero no hemos podido avanzar en una propuesta única a causa de los partidos políticos. Nosotros simpatizamos con el PRD (Partido de la

Revolución Democrática) porque consideramos que es el que más se acerca a los principios, pero no quiere decir que militemos, porque un militante es amarillo por dentro y por fuera; nosotros no. Hay muchos que se molestan porque los de izquierda están peor que los propios de la derecha.

En cuanto a la historia de la organización ha habido dos momentos importantes. El primero fortaleció al movimiento, pues se dio a partir de la reforma al artículo 27, donde se determinaba la separación completa de las tenencias comunales, que ahora llaman tierras comunales. En ese momento pudimos, por primera vez e históricamente, juntarnos todas las que eran comunidades del pueblo purépecha, por eso se denominó el Decreto de la Nación Purépecha. Ahí, a varias de las autoridades se les dijo que quien firmaba la modificación del artículo 27 en 1992 estaba en contra de las comunidades, y por tanto habría que desconocerlo. A razón de eso desconocimos la modificación porque nunca le preguntaron a los nuestros. El segundo tuvo que ver con lo sucedido en el noventa y cuatro, pues tuvimos que pelear con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) porque este movimiento, en su origen, no era indígena. Ellos retomaron las demandas en sus puntos, que son: salud, educación, alimentación, tierra, libertad, trabajo, techo, independencia, democracia, justicia y paz. Después, cuando la mayoría era indígena, entendieron la importancia de la libre determinación, la autonomía, el territorio. En el caso de nuestra organización, los dirigentes tienen dos papeles fundamentales: uno que es auxiliar, ayudar y apoyar sin ninguna remuneración a las comunidades frente a las autoridades. El segundo servicio que deberíamos estar dando es el de ser gestores gratuitos, hombres y mujeres, en todos los ámbitos: el educativo, el social y otros.

Nuestro reclamo de siempre ha sido que debe haber una política indígena.

En algunos momentos ha habido buenas relaciones con los partidos políticos, pero los que han sido más negligentes, incluso indiferentes con los indígenas, son los panistas,²⁹ obviamente no todos. Los priistas³⁰ se ocupan nada más de los compañeros para poder manipular y los perredistas³¹ hacen lo mismo. En ciertas situaciones la relación ha sido muy rígida, muy de confrontación, sobre todo cuando son elecciones de candidatos; eso por una parte. Por otra, cuando ha habido confrontaciones, cuando hay una necesidad del ámbito indígena, ningún diputado, a pesar de que hay una Comisión de Cultura Indígena, nos toma en cuenta. Nuestro reclamo de siempre ha sido que debe haber una política indígena.

En cuanto a las asociaciones indígenas, sí se tiene relación con ellas. Por ejemplo, en Guerrero, con el consejo, con la policía comunitaria con la UPOEG³² de Plácido Valerio. En Oaxaca tenemos relación con los mixes. De momento no tengo los nombres de estas organizaciones, pero sí te podría decir que estamos vinculados con 17 estados y con, por lo menos, 45 pueblos indígenas en el nivel nacional. Internacionalmente tenemos contacto con peruanos, bolivianos y ecuatorianos.

Respecto de la relación con el gobierno municipal, estatal y federal, no tenemos ninguna relación con ellos, porque como son instituciones y nosotros nomás vamos de independientes, pues lo único que hacemos es gestoría, pero un contacto insti-

²⁹ Así se les llama a los militantes del Partido Acción Nacional (PAN).

³⁰ Así se nombra a los militantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI).

³¹ Así se les llama a los adherentes del Partido de la Revolución Democrática (PRD).

³² *Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero* (UPOEG).

tucional no lo hay; eso es lo que exigimos. Ni siquiera tenemos relación con los congresos locales, mucho menos con el Poder Judicial de la Federación.

En cuanto a los demás pueblos originarios, ahorita tenemos un hermanamiento con los nahuas y los mazahuas. Va todo excelente, puesto que vamos a empujar juntos una iniciativa de reforma constitucional, a razón de lo que desechó la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

[...] los principios básicos deben ser los derechos de los pueblos indígenas en cuanto al territorio, la autonomía, el desarrollo y la cultura.

Las demandas que tenemos son de varios tipos. En cuanto a las sociales nos referimos al ámbito de la infraestructura básica, en la cual pediríamos la electrificación, el agua potable, la salud, la educación, entre otras cosas. En el ámbito cultural, la propuesta ha sido que debemos impulsar el reconocimiento de los derechos culturales, que son la oficialización y la enseñanza de las lenguas indígenas a nivel estatal, en las escuelas públicas y privadas. En el ámbito político, se pide que sean ley los sistemas normativos, esos que llaman “usos y costumbres” que para nosotros no lo son, pues constituyen una norma en las comunidades.

Nuestros objetivos generales se basan en la unidad como valor número uno. La unidad de todos los pueblos del estado de Michoacán y en el nivel nacional. En segundo lugar, se quiere generar una estructura a nivel local, estatal y nacional. Para ello nuestro impulso central se dirige hacia un consejo autónomo de los pueblos indígenas de Michoacán, en el que los

principios básicos deben ser los derechos de los pueblos indígenas en cuanto al territorio, la autonomía, el desarrollo y la cultura. En el ámbito de la cultura me faltó decir anteriormente que la escuela tiene que ser completamente bilingüe. Debemos resarcir el error de que sólo en el título de la escuela se haga referencia a los indígenas, porque eso pasa con la Universidad Intercultural y la Escuela Normal Indígena, que son nomás puros nombres y no existen esos principios. En el caso de la Universidad, el problema es que la mayoría del personal académico no es indígena y para colmo, ni es de Michoacán. En la Normal, por ejemplo, no se enseña la lengua indígena, entonces sí hay serias dificultades en ese aspecto. Por eso la organización ha creado algunas escuelas secundarias y bachilleratos indígenas.

Estas demandas, si bien no han sido atendidas por parte de alguna institución o secretaría del gobierno, sí se han logrado a través de presiones y movilizaciones. Fruto de eso ha sido la creación de la Universidad Intercultural, la Escuela Normal Indígena y la Secretaría de Pueblos Indígenas. Con lo de la iniciativa de reforma hemos participado, si no como planeamos, al menos sí introdujimos los ejes, aunque no ha habido cambios recientes acorde a las exigencias que presentamos en materia legislativa porque los partidos se siguen oponiendo. De ahí que sigamos participando en la elaboración de reglamentos comunales.

También hemos desarrollado el tema de una forma propia de gobierno, en donde realizamos el CAPIN (Consejo Autónomo de los Pueblos Indígenas). Nuestra intención es agruparnos como un solo consejo de todos los pueblos indígenas del estado de Michoacán, pero con que cada pueblo tuviera su Capinito en esa misma estructura, se podría trabajar mejor.

Nosotros decimos que si una comunidad tiene 1000 habitantes tendría derecho a dos delegados; es decir, uno por cada 500, de manera que sea representativo para que esos miembros integren el consejo autónomo y conformen las diferentes comisiones. Por ejemplo, ya existe una de planeación acerca de la identificación de las obras locales prioritarias en una comunidad. Al respecto, ya estamos coordinados con los hermanos del Consejo Mayor de Cherán acerca de la creación de la ronda territorial. ¿Qué es eso? Que en todo ese territorio y en la periferia tiene que haber retenes indígenas para que sepan a qué va uno que no sea de la región.

[...] nosotros seguido nos preguntamos, ¿quiénes son los mexicanos?

La organización tiene como principio la bandera purépecha, pero cada pueblo tiene la propia; es decir, los nahuas, mazahuas y ñañús tienen un emblema cada quien. En lo que no hemos avanzado es en la construcción de uno que nos unifique a todos. En el caso de los purépechas, no tenemos un himno, pues el nacional es de los mexicanos y nosotros seguido nos preguntamos, ¿quiénes son los mexicanos? En el ámbito de la música tenemos tres pirecuas; es decir, tres cantos. Uno que es el triunfo de Casimiro Leco López, quien fue un personaje de Cherán. También teníamos a un tal Ernesto Prado y a los Tangaxoanes 1 y 2, que fueron los últimos emperadores. La segunda y la tercera son “Flor de canela” y “Josefinita”, que son las dos pirecuas que nos identifican. Por eso hay una propuesta de que esas dos sean ampliadas para adecuar la letra y así crear el himno purépecha.

...cada comunidad protege sus propios santuarios, territorios y la riqueza que ahí mantienen.

Hoy ya casi todas las comunidades controlan esa parte. Habría que agradecerle a los talamontes que robaron tanto, pues así las comunidades se vieron obligadas a organizarse y defender los recursos naturales. Nosotros como organización hemos participado en reordenamientos territoriales, específicamente en dos casos: en el de Santa Fe y en el de Cocucho. Ahorita traemos el proyecto de llevar a cabo una asamblea con todas las autoridades que tienen conflictos intercomunales para llegar a un reordenamiento territorial y que no permitamos el acceso de terceros. Es mejor organizarnos nosotros y ya.

Por ejemplo, con los centros ceremoniales, cada comunidad protege sus propios santuarios, territorios y la riqueza que ahí mantienen. También se ejerce un control político sobre el territorio, por ejemplo, en Cherán, que es parte de nosotros, tiene su control total del territorio, pero así todas las comunidades poseen el propio. Cuando hay un incidente, por ejemplo, el robo de recursos naturales, son las comunidades las que se protegen entre sí.

Lo que termina pasando es que los partidos políticos permean más que la propia identidad.

Ha habido tres compañeros que han sido diputados federales, pero entran por partidos, y una vez estando allá se desvirtúa todo. En los municipios sí hemos tenido regidores, pero es muy difícil porque se requiere de una identidad muy real. Lo que termina pasando es que los partidos políticos permean

más que la propia identidad. En cuanto a las cifras de indígenas que ocupan cargos, varían, porque ahí en Uruapan sería 10%. En algunos lugares diríamos que llegan hasta 80%, pero en ningún lugar estamos al 100%.

[...] no es cierto que la libre determinación sea lo mismo que la autonomía porque para nosotros lo autonómico es lo nuestro

Para nosotros una cosa es la libre determinación y otra es la autonomía. Lo que sabemos es que la libre determinación, de acuerdo con el concepto universal, aplica nada más en países que son miembros de la Organización de las Naciones Unidas (ONU). Dentro del término de la libre determinación surgen otros dos: uno que es la soberanía y otro que es la autonomía. Por eso la soberanía que existe en México debería retomar a la autonomía. Ésta no puede ser total en ninguna parte porque tú no puedes ser autónomo y estar dentro de una soberanía. Ahí sí entendemos que todo es México y somos parte de eso, pero lo que no sabemos es quiénes son los mexicanos. Esa es la duda. Entonces no es cierto que la libre determinación sea lo mismo que la autonomía porque para nosotros lo autonómico es lo nuestro. ¿Qué sería eso? Que nosotros deberíamos de proponer representantes, que deberían respetar nuestras estructuras e instituciones comunitarias, así como los sistemas normativos que nos rigen. Que cada comunidad debería definir sus prioridades más allá de lo que el municipio cree que es mejor. Por eso la libre determinación abarca un contexto mayor y la autonomía es lo propio de los pueblos indígenas.

[...] volver a usar los nombres ha sido un logro de la conciencia.

Los logros han sido la creación de algunas instituciones escolares y el despertar de la conciencia indígena, puesto que las comunidades han querido retomar los nombres originarios en sus propias lenguas. Tú seguramente habrás oído hablar de Curicaberi, que es el mero cabrón, el Dios principal, para nosotros es Cuirucua Queri, nomás que los españoles no pudieron decirlo y le cambiaron el nombre. En ese sentido, volver a usar los nombres ha sido un logro de la conciencia.

Los mayores fracasos que hemos tenido y vamos a seguir teniendo es que pensamos que ya todos somos equipo, pero cuando alguien ocupa un cargo en una institución, se pierde. Por eso los que estábamos en la dirección anterior hacíamos una evaluación cada mes y teníamos que estarnos diciendo cuáles eran funcionarios y hacer ver la razón de por qué otros estaban sufriendo hambre, mientras aquéllos desempeñaban cargos. Entonces esos han sido los fracasos, pues no ha habido respuesta de ningún representante que abogue por los pueblos, salvo algunos jefes de tenencia, pero ellos están obligados por la mayor vigilancia que se les practica. Hoy esperamos que haya otras propuestas muy buenas de nosotros para los partidos, porque éstos han de morir algún día y nosotros también, pero la escolita que tenemos va a continuar.

Respecto de nuestras relaciones con la sociedad civil, los medios y la iglesia [...]

Hay eso que dicen que nadie es profeta en su tierra, por lo tanto, existe una percepción buena y una mala. La percepción

buena es que hablan bien del movimiento, pero mal de sus militantes. Es como la idea que se tiene de los partidos, pues aunque estos tienen buenos principios, los que han fallado son sus dirigentes.

Con los medios de comunicación sí tenemos relación. Continuamente han sacado unas notas muy buenas y se oiría mal que diga que son nuestros amigos, pero cuando los llamamos no son menos de 10 los medios que se presentan, tanto televisivos como radiofónicos y de prensa. Entre ellos está *La Jornada*, Tv Azteca y Televisa. En general, tenemos buena relación. Eso pasa en el nivel nacional e internacional. En el caso de Internet se nos ha dificultado sostener una página por falta de recursos.

En el tema de la iglesia, durante un tiempo tuvimos relaciones con los de Teología de la Liberación, los laicos, que son el brazo social. Con ellos éramos invitados siempre en los cursos de verano en México.

ES PRIMORDIAL QUE MIS COMPAÑERAS INDÍGENAS CONOZCAN
SUS DERECHOS

BRÍGIDA CHAUTLA RAMOS

[...] las mujeres son a las que no se les permite ir a la escuela, porque tenemos todo un rol que se nos ha impuesto.

Antes de nacer yo, mi padre murió. Él fue hijo único y trabajó mucho; aunque no era rico, por lo menos tenía solvencia para la alimentación. Cuando él murió, mi abuela, su mamá, dijo: “Bueno, se murió Regino, le tenemos que dar algo a la hija”, pero mi abuela pidió asesoría para saber qué hacía conmigo, si con algo me podían apoyar o ayudarle a mi mamá. Al final, unos hombres y con el aspecto de la cultura machista, dijeron: “Pero es que es mujer, es una niña, si hubiera sido hombre sí le tocaría algo, pero no, no le corresponde nada, no le den nada”. Entonces mi madre quedó desprotegida y regresó con sus padres.

Hasta los 10 años estuve con mis abuelos. Después me separé porque tenía el interés de conocer qué más podía hacer, ya que al observar que otros estudiaban, me daban ganas de hacerlo también. Trabajando y estudiando nunca tuve momentos de tener recreo porque en ese tiempo estaba contratada para recoger a una niña. Podía regresar a mi pueblo, pero igual no me convencía, seguía teniendo la inquietud de conocer más, sobre todo para poder ayudar a otras personas.

No fui sedentaria porque no permanecí en un sólo lugar, aunque viví con mis abuelos también. Mi abuelo fue mi maestro no sólo porque me enseñó mis primeras letras, sino por todo lo que pudo compartir conmigo. Me contó parte de su

vida, su infancia y su juventud. En su época no había escuelas y entonces para los hijos de los campesinos no había oportunidad para aprender a leer, porque era necesario contratar gente que les enseñara de manera particular. Sólo había una oportunidad con los seminaristas que, en aquellos años, estoy hablando de los años quince o veinte, no había otra opción. Cuando él decía a sus padres que quería aprender a escribir y a leer, le decían que eso no era para ellos, que no podían pagar.

Él también quería aprender música. Mi bisabuela le decía que eso era para los flojos, para que anduvieran de borrachos y no se lo permitió. Una vez que se sintió más libre, porque se cansó, contra todo el trabajo que tenía que hacer en el campo, como responsable de atender la producción del mismo, además de cuidar animales, lo logró —realmente nunca se lo pregunté hasta hoy que lo pienso—, pero él me dijo que buscó la posibilidad de que los seminaristas le enseñaran a leer y a escribir en sus momentos libres. ¿Cómo le hizo?, no sé, nunca se lo pregunté. Posterior a eso él tenía la inquietud de aprender “nota”, él decía “nota”, no decía “música”.

Una vez que aprendió a leer y a escribir les dijo a los seminaristas que deseaba aprender música. Tuvo tanto interés que aprendió rápido y formó una banda de música de viento; posterior a eso fue maestro de música en su región. Por este motivo, él ha sido el ejemplo para mí, porque caso contrario de la población indígena que siempre las mujeres son a las que no se les permite ir a la escuela, porque tenemos todo un rol que se nos ha impuesto. En general, por el hecho de quedarnos en casa, prepararnos y aprender el desarrollo de la misma, además de los hijos y otras tantas actividades. En este caso fue algo excepcional porque mi abuelito siempre me impulsaba.

Aprendí a leer y a escribir en mi pueblo por los maestros que vivían ahí, pero no avancé hasta que me fui a Chilapa a los 10 años, por eso digo que yo aprendí de grande. Mi abuelito siempre me preguntaba, le gustaba que yo le compartiera lo que veía en la escuela. Cursé la primaria, la secundaria y hasta la prepa; seis años dejé de estudiar y volví a retomar el estudio ya con el apoyo de mi esposo, porque para entonces ya estaba casada. Quizá por bendición o por suerte, mi esposo es huérfano y me apoyó para terminar de realizar estos pequeños estudios, llegar hasta a la nivelación pedagógica y todo con el sueño de hacer una especialidad, cosa que no fue posible por la falta de recursos económicos.

[...] las mujeres tenemos muchos obstáculos que vencer, muchas barreras, iniciando por nosotras mismas.

Mi lucha en la vida comenzó en un partido político por una necesidad de vivienda y era indiscutible que tenía que ser parte de un partido, que no del todo me convenía ni lo conocía. Después de eso, descubrí otros procesos de organización; conocí una cooperativa, una sss.³³ Esa experiencia fue despertando mi interés en las organizaciones, sobre todo las que buscaban impulsar mejores precios y dar capacitación. Fui parte de la Organización Mixta de Chilapa, pero no me gustó cómo nos dieron el trato a las mujeres, así que empecé con todas las mujeres a organizar grupos sobre las demandas que a ellas les interesaban y querían desarrollar; le di seguimiento a la gestión y empecé a conocer a más organizaciones. Vi que era muy impor-

33 Una sss se refiere a una Sociedad de Solidaridad Social, que es una organización con personalidad jurídica que puede recibir apoyos financieros, pues se conforma legalmente.

tante, que tenía resultados, y entonces me interesé sobre los derechos de las mujeres, que es la parte que a mí me encanta, porque yo misma fui objeto de discriminación, de marginación, aunque en aquel tiempo no lo tomé así.

A la fecha, soy parte de una organización de base en una SSS que se llama Todas Las Mujeres Como Una Sola. Siento que ha habido logros, no como los quisiera porque nuestro proceso es muy diferente al de los compañeros; es trabajo de hormiga, porque las mujeres tenemos muchos obstáculos que vencer, muchas barreras, iniciando por nosotras mismas. Asumo que primero hay que estar convencido sobre lo que se quiere, porque si no estamos convencidos de manera plena sobre las metas, no podremos superarlas; estando convencidos, todo lo que venga a nuestro entorno, sacaremos fuerzas y podremos afrontarlo, de otra forma no podremos lograr mucho.

Con esta organización empecé en una relación en el nivel de base, después pasé a crear una relación en el estatal y al final, en el nacional con la unión de mujeres. Posterior a eso se constituyó la AMMOR,³⁴ en la cual presido, y que no sólo brinda apoyo a las mujeres indígenas rurales, sino también a mujeres indígenas, y desde luego a las pertenecientes a Chilapa, que es donde yo estoy. La gestión en este nivel, así como la capacitación, para mí es muy importante. Las mujeres nos debemos capacitar, porque es la forma de prepararnos si no tuvimos la oportunidad de ir a la universidad; además, es necesaria para conocernos a nosotras mismas. Incluso, el conocer la experiencia de otras mujeres puede ser muy útil a la experiencia propia, porque de manera conjunta encontramos que los

³⁴ Asociación Mexicana de Mujeres Organizadas en Red (AMMOR). Es una organización formada en 1991, cuyo objetivo es brindar apoyo para el desarrollo social y económico de las mujeres. Está conformada por mujeres indígenas, campesinas y jornaleras.

problemas de cada región son parecidos a los que se viven en todo el país.

[...] las políticas gubernamentales [...] no están formadas para las mujeres ni para los campesinos.

Es una problemática que enfrentamos en cualquier parte, por eso podemos encontrar alternativas a esos problemas juntas. No logran resolverse de la noche a la mañana, pero de manera insistente podemos ir superando todos los obstáculos y no podemos hacerlo del todo solas. No porque seamos una organización de mujeres nos estamos divorciando de los compañeros, lo que pasa es que ellos tienen otras prioridades, pero no significa que estemos peleados, al contrario, debemos dar nuestro granito de arena para mejorar la situación en la que nos encontramos, porque tenemos enfrente las políticas gubernamentales que no están formadas para las mujeres ni para los campesinos.

Entiendo esa situación y debemos seguir trabajando de manera conjunta, no importa la población a la que pertenecemos. A estas alturas tenemos un fenómeno muy creciente que es la migración, donde las mujeres nos quedamos al frente de la familia porque el esposo se va y tenemos que tomar decisiones al respecto de los hijos. Con estos famosos programas gubernamentales, como Procampo,³⁵ la situación de la mujer es difícil porque los bienes no están a nombre de las mujeres, están al de los hombres. Para acceder a esos apoyos se requiere impulsar los derechos civiles, de otra forma es mejor quitarlos, y lo digo con conocimiento de causa. Es una preocupación el

³⁵ Programa de Apoyos Directos al Campo, es un programa gubernamental en México.

que para subsistir nuestros paisanos tengan que traspasar las fronteras; la parte más triste es que muchos están regresando en paquete.

Para mí es primordial que mis compañeras indígenas conozcan sus derechos.

Cuando comencé a promover la organización de mujeres fue por una invitación de una comisión que me encomendaron, porque era un requisito y eso me favoreció. Empecé a realizar las asambleas comunitarias, pero en esas reuniones de aproximadamente 100 personas no había una sola mujer. Son los señores los que discuten, los que analizan y los que toman las decisiones, acertada o equivocadamente, se incluya o no a las mujeres, eso es lo de menos.

Entonces empecé a decirles que las mujeres deberían de participar porque conociendo la región y conociendo a las mujeres, son ellas quienes saben de las necesidades de la comunidad: aquí hace falta un molino, una tienda o la carretera, el centro de salud. Cuando lograba hablar con una o dos mujeres les decía: “Se puede hacer esto, cómo les parece esto”, pero no fue fácil. Las mujeres no acudían a las reuniones porque a éstas asistían sólo hombres; poco a poco fueron asistiendo más de ellas y eso motivó la llegada de otras. En una ocasión programé una reunión, pero no llegó una sola mujer. Estábamos en una casa y llegó una compañera diciendo: “Mi mamá estaba al pendiente para ver quién llegaba, pero como llegaron puros hombres y no vieron mujeres, no asistió”. Así que programé otra reunión, seguí insistiendo, y acudí con ellas porque no tenían un sólo servicio, les dije: “Díganme qué quieren hacer, yo las voy a acompañar”. De esta forma

empecé a tratar con grupos de mujeres a partir de sus necesidades. Les dejé claro que no iba por un color o un credo, sino por sus necesidades, y que lo importante es ver los problemas que tenemos en común. Para mí es primordial que mis compañeras indígenas conozcan sus derechos.

[...] que no se subestimen así mismas, aunque eso lo traemos bien inyectado en la sangre y eso lo digo por mí.

La mujer indígena tiene como principal reto, o uno de ellos, valorarse a sí misma. Debe tener presente que es igual que el resto de la gente, aunque las políticas gubernamentales no lo muestren así; que tiene todas las capacidades de otras mujeres, pero hay que descubrirlas; que no se subestimen a sí mismas, aunque eso lo traemos bien inyectado en la sangre y eso lo digo por mí.

En mi organización les digo a las compañeras: “A ver compañera, usted va a hacer esto”, y dicen: “Yo qué puedo hacer, no sé hacer nada”, pero hay compañeras que guisan muy rico y venden comida, esa es una capacidad que algunas tienen y otras no, otras son comerciantes, otras siembran semillas, cosechan. Al principio decían, “Es difícil, no sabemos escribir”, entonces yo les comentaba, “¿De dónde creen que vengo?, no soy diferente”, y las hacía reír, les decía, “Ustedes han hecho cosas más difíciles, como casarse y tener hijos, eso no es fácil”, y eso les daba risa. Siempre les digo que hay que atreverse.

Una casa sin casa [...]

Algo que he tenido muy presente es que yo nunca tuve casa, no porque me sintiera como adoptada, aunque nunca me lo dijeron mis abuelitos y los quise mucho. Yo siempre decía que era la casa de mis abuelitos, aunque ya frente a ellos les decía “mamá” y “papá”. La casa era provisional, pero estaba cercada de carrizo, las paredes eran de barro, era chica, pero bueno, ahí estábamos bien.

El patio estaba rodeado de árboles frutales, plátanos, aguacates, zapote blanco, ciruelos, y recuerdo que había una flor que hasta hoy existe, llamada *clavellina*. Me gustaba subirme en los árboles y sembrar; incluso aún me gusta. Le decía a mi abuelito, “Déjeme esta parte, porque yo voy a sembrar, a cultivar y a cuidar a los pollos para que no se coman las semillas”.

Recuerdo que una vez un burro me tiró y me descalabré; me hice la fuerte, me levanté y me fui a mi casa silbando, pero una amiga me dijo que estaba sangrando, hasta entonces me entró miedo. Lloré después pero no por el dolor, sino porque mi abuelita me iba a regañar; ella me advirtió no montar a pelo al burro.

Ese lugar todavía está, no todos los árboles, los aguacates, la lima loca no está, la casa no está, porque hace más de diez años que falleció mi abuelita. Murió primero mi abuelito y después ella. La casa donde viví con mi mamá estaba enjarrada de palma. Recuerdo que me gustaba andar en el campo y a veces me perdía por ir a cortar flores. Me gustaba ir de paloma, se dice así porque en el mes de mayo las niñas se visten de blanco para llevarle flores a la virgen. También me gustaba trabajar, y no me gustaba dejarme de otros, sobre todo de aquellas personas que no fueran mis abuelitos. Como dicen: “al huérfano todos le quieren regañar”.

[...] yo ando con pantalones porque me siento mejor, pero también porque mis abuelitos no me enseñaron a vestirme con ropa típica, no sé por qué, quizá por la marginación y discriminación hacia los indígenas.

En donde yo nací es bonito, está al pie de un volcán. Cuando alguien me pregunta en dónde nací, yo les contesto que soy hija del volcán. Es una comunidad rural, no hay calles, y cuando vivía ahí había mucha agua. Mi abuelito cultivaba hortalizas, cebolla, jitomate, garbanzo, maíz, frijol; hacíamos una presita para regar los campos. Me gustaba jugar mucho, jugar en el agua, naturalmente.

Hasta hoy la gente conserva su vestimenta, yo ando con pantalones porque me siento mejor, pero también porque mis abuelitos no me enseñaron a vestirme con ropa típica, no sé por qué, quizá por la marginación y discriminación hacia los indígenas. Mis abuelos consideraron que no debía vestirme con ropa típica, me pusieron vestido; sin embargo, sí tengo ropa de ese tipo, pero me la pongo para casos especiales. Incluso recuerdo que cuando veníamos a la ciudad, mi abuelita me decía, “Ahorita que llegemos a Chilapa no me hables en mexicano, háblame en castilla”, porque no decía náhuatl ni tampoco decía español.

Según ella no debía hablar en mi lengua materna para que la gente no me viera diferente, aunque andábamos sin sandalias, descalzas, obvio que nos distinguíamos, pero esa era la visión de mi abuelita. Ella consideraba que estaba haciéndome un bien, por eso no usé la ropa típica, aunque para mí es importante rescatar la vestimenta y la lengua. Yo también cometí el gran error de no enseñarles la lengua a mis hijas, y ahora debo de enseñarles; tengo una gran tarea por delante.

Estoy en contra de la discriminación porque nadie escogió ser lo que es, ni nacer donde lo hizo.

Me siento feliz porque tengo una familia con 11 hijos: la mayor tiene 29 años y el más pequeño tiene 9, un esposo que fue difícil que me entendiera porque él estudio sólo la primaria, y sin embargo me comprende. Sufrí mucho porque no es fácil tener que estudiar y no tener dinero; al final, se está bien gracias a la vida.

Mi principal aspiración o mi anhelo es que mis hijos tengan la formación que no pude alcanzar y que sean sensibles con la gente como lo he sido yo. Incluso se los he dicho: “Todas las personas son valiosas, mi respeto para quienes tienen un título, pero también para los que no saben leer”. Estoy en contra de la discriminación porque nadie escogió ser lo que es, ni nacer donde lo hizo. Tanto mi esposo como yo somos personas que no tenemos tierra porque no tuvimos acceso a ello. Lo que hemos podido hacer es orientar a nuestros hijos a que se formen, pero que no olviden lo que son: que somos desde abajo, de la base para ser exactos.

Glosario de siglas y acrónimos

A

ACOSL: Corporación Andina de Organizaciones Sociales de Loja.

AMMOR, A.C: Asociación Mexicana de Mujeres Organizadas en Red.

ANIPA: Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía.

APG: Asamblea del Pueblo Guaraní.

AWNG: Consejo de Todas las Tierras (*Aukiñ Wallmapu Ngulam*).

C

CAM: Coordinadora Arauco Malleco.

Capin: Consejo Autónomo de los Pueblos Indígenas.

CDI: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Conadi: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Conaie: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

Conamaq: Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.

E

EZLN: Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

F

Feine: Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador

Fenocin: Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras.

I

IDH: Impuesto sobre los Hidrocarburos.

M

MST: Movimiento Sin Tierra.

O

ONP: Organización Nación Purépecha.

ONU: Organización de las Naciones Unidas.

P

PAN: Partido Acción Nacional.

PRD: Partido de la Revolución Democrática.

PRI: Partido Revolucionario Institucional.

S

SSS: Sociedad de Solidaridad Social.

T

TLC: Tratado de Libre Comercio.

U

UPOEG: *Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero.*

Glosario técnico

A

Ayllu: familia extensa con descendencia común, territorio propio y forma colectiva de trabajar.

C

Chacra: finca pequeña usada para cultivo de alimentos y crianza de animales.

Champurria: persona que es mitad mapuche y mitad winka.

Culchún: también llamado kultrún, es un tambor ritual.

E

Epeu: también llamado epeo, es un cuento o una narración de ficción.

L

Lawen: remedio. También se le llama lahuen.

Lawentuchefe: se refiere al sanador o curador de la gente que santifica mediante el tratamiento de medicina alternativa.

Loco: es un molusco que habita en las costas de Chile y Perú. También se le suele llamar tolina, pata de burro o chanque.

Log: unidad territorial.

Lonko: dirigente, cabeza de la comunidad.

Luche: alga verde comestible parecida a la lechuga. Conocida como lamilla.

M

Machi: curandero o curandera.

Mapudungun: Lengua mapuche hablada en Chile y Argentina. Dependiendo de la zona geográfica a que se haga referencia, se le llama de otro modo, por ejemplo, mapuzugun.

N

Newen: fuerza o firmeza.

Nguillatun: en la cultura mapuche alude a la ceremonia de rogativa solemne. Es el ritual más importante. También se le llama nillantun.

Ñ

Ñempines: autoridades religiosas.

P

Pachamama: del quechua se traduce como Madre Tierra, siendo una deidad inca.

Papalisa: tubérculo andino que se ingiere frecuentemente en Bolivia y Perú.

Piure: animal marino comestible que se come sobre todo en Chile.

Punchu: del quechua al español se traduce como “poncho” y consiste en una prenda típica, a manera de abrigo, de algunas zonas de Sudamérica.

Q

Qhara Suyu: Nación originaria.

T

Tata: Dios/padre

Y

Yuca: Planta de América tropical de donde se extrae harina como alimento.

Bibliografía

- Bartolomé, Miguel Alberto (2006). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI Editores.
- Bello, Álvaro (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Chile: CEPAL, Naciones Unidas.
- Beverley, John (2001). “La persistencia del subalterno”. *Nómadas*, núm. 17: 48-56. Colombia: Universidad Central.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1979). “Las nuevas organizaciones indígenas”. En *Indianidad y descolonización en América Latina*. Documentos de la Segunda Conferencia de Barbados. México: Nueva Imagen.

- Bonfil Batalla, Guillermo (1981). *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.
- Bonfil Sánchez, Paloma, Dalia Barrera Bassols e Irma Aguirre Pérez (2008). *Los espacios conquistados: participación política y liderazgo de las mujeres indígenas de México*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Bourricaud, François (1975). "Indian, mestizo and cholo as symbols in the Peruvian system of stratification". En *Ethnicity: Theory and Experience*, coordinado por Nathan Glazier y Daniel Moynihan 350-387. Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press.
- Buchanan, Allen (2004) *Justice, Legitimacy and Self-Determination*. Oxford: Oxford University Press.
- Burgos, Elizabeth (1982). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Vigésima edición (2007). México: Siglo XXI Editores.
- Caudillo Félix, Gloria Alicia (2011). *Movimientos indígenas en América Latina: liderazgos, discursos y utopías*. México: Universidad de Guadalajara.
- Cortés Ancona, Jorge (1998). "Contra el divisionismo". *Revista Esto!* Mérida, 28 de agosto de 1998.
- Cuevas Cob, Briceida (1995) *U yok'ol auat pek' tí u kuxtal pek. El quejido del perro en su existencia*. México: Casa Internacional del Escritor, Bacalar, Quintana Roo.

- Cuevas Cob, Briceida (1996) “Señora”. En *Kinakam, Grupo Literario GéNALI*, revista semestral, año 2 (junio-diciembre). México: GéNALI.
- Cunningham Kain, Myrna, Dora Evangelina Mendizábal García y Guadalupe Martínez Pérez (coords.) (2015a). *Abriendo puertas: las mujeres indígenas en la construcción de liderazgos 2012*. México: Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad (PUIC), UNAM, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Cunningham Kain, Myrna, Dora Evangelina Mendizábal García y Guadalupe Martínez Pérez (coords.) (2015b). *Las líderes indígenas tejiendo realidades y fortaleciendo liderazgos 2013*. México: UNAM, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). “La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes”. En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*. Agosto. [En línea] Disponible en: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>>.
- Flores Garrido, Natalia (2014). *Testimonios de mujeres indígenas en contextos migratorios: liderazgos e identidades colectivas y de género*. México: Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir.
- Giménez, Gilberto (2012). “La cultura como identidad y la identidad como cultura”. Ponencia presentada el 13 de marzo de 2012. [En línea] Disponible en: <<http://perio>>.

unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>
(consultada el 2 de febrero de 2017).

Gramsci, Antonio (1981). *Cuadernos de la cárcel*. Tomo 1. México: Era.

Guibernau, Montserrat (1996). *Nationalisms. The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century*. Cambridge: Polity Press.

Gutiérrez Chong, Natividad (1990). “Memoria indígena en el nacionalismo incipiente de México y Perú”. *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 2 (julio-diciembre): 99-113.

Gutiérrez Chong, Natividad (1999). *Nationalist Myths and Ethnic Identities: Indigenous Intellectuals and the Mexican State*. Lincoln y Londres: Nebraska University Press.

Gutiérrez Chong, Natividad (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: IISUNAM, Conaculta–Fonca y Plaza y Valdés.

Gutiérrez Chong, Natividad (2003) “Nacionalismos y etnocentrismos: la escritura maya de Briceida Cuevas Cob y Flor Marlene Herrera”. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, núm. 18 (diciembre): 163-209. México: Universidad de Guadalajara.

Gutiérrez Chong, Natividad (coord.) (2004). *Mujeres y nacionalismos: de la independencia a la nación del nuevo milenio*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Gutiérrez Chong, Natividad (coord.) (2008). *Estados y autonomías en democracias contemporáneas. Bolivia, Ecuador,*

- España y México*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM y Plaza y Valdés.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2012). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Gutiérrez Chong, Natividad (2013) *Etnicidad y conflicto en las Américas I. Territorios y reconocimiento constitucional y II. Violencia y activismo político*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Lavrin, Asunción (comp.) (1985). *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel (2008). *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México: UNAM.
- Leoussi, Athena S. y Steven Grosby (2007). *Nationalism and Ethnosymbolism. History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Ligorred, Francesc (1995-1996). “La literatura maya en el último Katún del siglo xx: de la marginación a la imaginación”. *Societe Suisse des Americanistes, Bulletin* 59-60: pp.139-148, Ginebra.
- Ligorred, Francesc (1998). *Mayats’íibo’ob. K’aaytukulo’ob. Escritos mayas—poesías*. Taller literario Yaajal K’in. Tu Kaajil Saki.
- Magallanes Blanco, Claudia y José Manuel Ramos Rodríguez (coords.) (2016). *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Quito y

- México: Ediciones CIESPAL, Editorial Abya-Yala y Universidad Iberoamericana de Puebla.
- Máiz, Ramón (2008) “XI tesis para una teoría política de la autonomía”. En *Estados y autonomías en democracias contemporáneas. Bolivia, Ecuador, España y México*, coordinado por Natividad Gutiérrez Chong. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM y Plaza y Valdés.
- Makaran-Kubis, Gaya (2009). “El nacionalismo étnico en los Andes: el caso de los aymaras bolivianos”. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos* (49): 35-78. [En línea] Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742009000200003&lng=es&tlng=es> (consultada el 10 de febrero de 2017).
- Mallon, Florencia E. (1995). *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Meyer, Lois y Benjamín Maldonado (coords.) (2011). *Comunalidad, educación y resistencia indígena en la era global: un diálogo entre Noam Chomsky y más de 20 líderes indígenas e intelectuales del continente americano*. México: Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca.
- Mezzadra, Sandro et al. (2008). *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Mignolo, Walter (2001). “Coloniality of Power and Subalternity”. En Ileana Rodríguez. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press.

- Modonesi, Massimo (2012). "Subalternidad". *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Nava Morales, Elena (2018). *Totopo al aire. Radio comunitaria y comunalidad en el istmo de Tehuantepec*. México: Casa Chata, CIESAS.
- Nederveen Pieterse, Jan (2009). *Ethnicities and Global Multiculture: Pants for an Octopus*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Organización de las Naciones Unidas (2007). "Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas". En la 107a. sesión plenaria del 13 de septiembre de 2007. Publicada el marzo de 2008. [En línea] Disponible en <<http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS/es.pdf>> (consultada el 8 de febrero de 2017).
- Ortúzar, Ximena (1994). "Crítica mapuche a los mayas insurgentes. No exigen 'territorios' ni cambiar la estructura del Estado". *Proceso*, núm. 910 (11 de abril): 52-55. México.
- Pineda, Luz Oliva (1993). *Caciques culturales (El caso de los maestros bilingües de los Altos de Chiapas)*. Puebla: Altres, Costa-Amic.
- Pineda, Luz Oliva (2004) "Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas". En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, coordinado por Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz. México: CIESAS, UNAM.
- Rodríguez, Ileana (coord.) (2001). *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press.

- Rodríguez, Gustavo (2014). “La masacre del Valle”. *La Razón*. [En línea] Disponible en: <http://larazon.com/index.php?_url=/opinion/columnistas/masacre-Valle_0_1982201847.html>
- Sánchez Chan, Feliciano (1999) Siete sueños. *Ukp'èel wayak'*. Primera edición. México: Escritores en Lenguas Indígenas (ELIAC).
- Smith, Anthony D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, Anthony D. (1999). *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Anthony D. (2000). *Nacionalismo y modernidad. Un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Spivak, Gayatri (1988). *Can the Subaltern Speak?* Basingstoke: Macmillan.
- Stavenhagen, Rodolfo (2000). *Conflictos étnicos y estado nacional*. México: UNRISD, Siglo XXI Editores.
- Tricot, Tito (2014). *Palabras de tierra. Crónicas de la Resistencia Mapuche (1995-2014)*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones.
- Van Cott, Donna Lee (2001). “Rechazo a la secesión: Arreglos autonómicos de base étnica en América Latina”. [En línea] Disponible en <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev>> (consultada el 20 de mayo de 2017).
- Viegas, Susana de Matos (2014). *Liderazgos femeninos en la transición hacia una autonomía indígena: una reversión de*

poderes entre los Tupinambá de Olivença. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Zapata Silva, Claudia y José Ancan Jara (2007). *Intelectuales indígenas: piensan América Latina*. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

Zapata Silva, Claudia (2008). “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”. *Discursos/prácticas*, núm. 2, sem. 1, pp. 113-140. Santiago de Chile: Universidad de Chile. [En línea] Disponible en <http://www.discursos-practicas.ucv.cl/pdf/numerosos/claudia_zapata_silva.pdf> (consultada el 8 de febrero de 2017).

Datos de los autores del capítulo 3

NELLY ROMERO LÓPEZ

Indígena guaraní de Bolivia, especialista en provisión nacional, salud pública, educación en salud y gestión administrativa. Entre 2004 y 2005 fue presidenta de la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG). Tiene amplia experiencia en cargos públicos. Ha sido secretaria y presidenta del Concejo Municipal de Lagunillas. Respecto de la lucha de APG, ésta se sus-
tenta en cinco puntos: producción para combatir la escasez alimenticia, infraestructura en servicios básicos, implementación de programas de salud por parte del Estado, mejoramiento de la calidad educativa mediante un modelo de educación intercultural y bilingüe, así como demandas por la tierra y el territorio, con participación y conocimiento en todos estos aspectos.

MOISÉS TORRES VEIZAGA

Es Técnico Superior Forestal por la Universidad Mayor de San Simón en Cochabamba. Fue presidente del Movimiento Sin Tierra, de Bolivia. Se ha desempeñado en varios cargos públicos en el municipio de Independencia. Durante el gobierno de Hugo Banzer (1997-2001), formó parte de la Confederación Sindical Única de Campesinos de Bolivia (CSUTCB). En la actualidad sigue participando en el Movimiento Sin Tierra. Éste se crea en mayo de 2000 en la provincia del Gran Chaco, zona que contrasta grandes propiedades con la situación de alquiler de tierras y explotación de peones y jornaleros.

VICENTE FLORES ROMERO

Indígena quechua de Bolivia. Ex *Apu Mallcu* (líder supremo) del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). Participa de manera activa en la reconstrucción de los *ayllus* (comunidad extensa con territorio propio). Ha ejercido cargos tradicionales, como *chasqui* (mensajero) en los *ayllus* de Quila Quila. Su amplia experiencia le ha permitido impulsar, junto con dirigentes indígenas y sindicales, la propuesta de Derechos Colectivos en la Nueva Ley de Hidrocarburos.

VÍCTOR ÁNGEL MOROCHO ANDRADE

Indígena Quechua del pueblo de Saraguro, en Ecuador. En la actualidad se desempeña como técnico de Desarrollo Local de la Confederación Nacional de Organizaciones Campesi-

nas, Indígenas y Negras (FENOCIN), que se ubica en Ecuador. También ha colaborado en cargos relacionados con actividades sobre los jóvenes y la educación intercultural.

LUIS ALBERTO MACAS AMBULUDÍ

Líder histórico y actual presidente de la organización indígena más importante de Ecuador: la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Impulsor del proyecto político del movimiento indígena ecuatoriano. Lingüista, jurista y antropólogo de la nacionalidad kichua (o kichwa) del pueblo Saraguro.

SONIA VERÓNICA MILLAHUAL CHEUQUE

Líder mapuche de la Isla de los Pinos perteneciente al log Simon y Niwala, de la Región de la Araucanía (IX). Es lawentuchefe, lonko y machi, pues se desempeña como conocedora de las hierbas medicinales en su comunidad, en un intento por rescatar este conocimiento y aplicarlo para el bien de su gente, al igual que se erige como autoridad.

DOMINGO RAIN ANGUITA

Autoridad mapuche (Lonko en Teodoro Smith). Dirigente de los lafkenches opositores a la Carretera Costera en 2006. Integrante del Comité Político de la Identidad Territorial Lafkenche y miembro del Consejo Territorial Lafkenche. La reconstrucción del territorio y la protección del borde costero

han sido los elementos centrales en la organización Identidad Territorial Lafkenche.

ABUNDIO MARCOS PRADO

Coordinador del Movimiento Indígena de Michoacán. Se desempeñó como funcionario en la Secretaría de Pueblos Indígenas del estado de Michoacán, en México. También fue dirigente de la Nación Purépecha Zapatista. Recientemente se lanzó como candidato federal para Michoacán en el distrito de Zacapu, con el partido Encuentro Social.

BRÍGIDA CHAULTA RAMOS

Presidenta de la Asociación Mexicana de Mujeres Organizadas en Red (AMMOR) en México. Es náhuatl, originaria de Tlanipatla, municipio de Chilapa de Álvarez, Guerrero. Ha participado en la constitución de la Instancia Consultiva Mexicana para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.

*Las palabras que en mí dormían. Discursos indígenas
de Bolivia, Ecuador, Chile y México*, editado

por el Instituto de Investigaciones Sociales, se terminó de imprimir en enero de 2019, en los talleres de Gráfica Premier, S.A. de C.V., calle 5 de Febrero núm. 2309, Col. San Jerónimo, C. P., 52170, Chichahualco, Metepec, Estado de México.

La composición tipográfica se hizo en Garamond Premier Pro (12/14.9 pts.) y en Univers Ligth (8/9.6 pts.).

La edición en offset consta de 200 ejemplares, en papel cultural de 90 gr.